KRITISCHE GESCHICHTE DES URCHRISTENTHUMS

August Friedrich Gfrörer

Digitized by Google

C 1968.131.2

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

Digitized by Google

C. Francis.

1842.

Digitized by Google

Digitized by Google

Kritische Geschichte

des

Urchristenthums.

Erster Theil.

Philo

und die

jüdisch-alexandrinische Theosophie.

I. Abtheilung.

Durch

A. F. Gfrörer,

Bibliothekar in Stuttgart, Mitglied der K. Dänischen Akademie der Alterthumsforscher in Kopenhagen.

Non sibi res, sed se submittere rebus.

Zweite unveränderte Auflage.

Stuttgart.

E. Schweizerbart's Verlagshandlung.

1835.

Digitized by Google

C 1868.31.2

HARVARD COLLEGE LIBRARY

Bequest of
Convers Francis, D.D.
(Class of 1815.)

1787
44-11.
14

Digitized by Google

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Die Ansichten, die ich vor 4 Jahren im ersten Theile der kritischen Geschichte des Urchristenthums aussprach, haben sich in keinem Stücke geändert. Im Gegentheile wurden sie noch in mir bestärkt durch die weiteren Studien, die ich seitdem über alle Beziehungen meiner historischen Aufgabe angestellt, und deren Resultat ich im nächsten Jahre als Fortsetzung meiner Geschichte des Urchristenthums dem gelehrten Publikum vorzulegen gedenke.

Ich wußte daher dieser zweiten Ausgabe, welche der geehrte Herr Verleger zu machen für gut fand, nichts, was das eigentliche Wesen des Buches betrifft, beizufügen.

Dagegen sey es mir vergönnt, mich hier über die Urtheile auszusprechen, die über vorliegendes Werk seit seinem ersten Erscheinen laut geworden sind.

Als ich den Plan faßte, im Urchristenthum die wichtigste geistige Revolution, welche die Weltgeschichte kennt, rein urkundlich, ohne Rücksicht auf irgend welche Parteiansicht, auf Lieblingsmeinungen der jetzigen oder der früheren Zeiten, auf die sogenannten Interessen des Herzens

Digitized by Google

und Gemüths, — blos im Dienste objektiver Wahrheit darzustellen, sah ich wohl voraus, daß ich mir für mein Vorhaben bei der größeren Mehrheit der Theologen wenig Beifall versprechen dürfe. Um mich einer solchen Täuschung hinzugeben, kannte ich zu gut den heutigen Zustand der deutschen Theologie, die verschiedenen Parteien, die sich auf diesem Gebiete bewegen, so wie die vielfältigen Einflüsse, welche auf dieselbe theils unter dem Schein höherer Wissenschaften, theils aus gewissen anderen, nichts weniger als der Schule angehörenden Gründen, einwirken. Ich wußte auch recht wohl, daß es für denjenigen, der blos darauf ausgeht, mit einer Schrift augenblicklich Glück zu machen, am gerathensten sey, mit andern zu singen, und sich dem Chorus einer Partei anzuschließen.

Wenn ich demnach von vornen herein darauf verzichtete, den Beifall der Menge zu erringen, so hoffte ich anderer Seits auf die Zustimmung derer, die bei unverblendetem geistigen Auge die objektive Wahrheit lieben und sie suchen.

In beiden Erwartungen bin ich nicht getäuscht worden. Nicht nur fanden meine Studien bei Männern Anklang, die nicht der eigentlichen Gelehrten-Kaste angehörig, ihren Talenten eine würdige Stellung im Staate verdanken, sondern auch in einigen gelehrten Zeitungen freundliche Beurtheiler.

Namentlich nenne ich hier mit innigem Vergnügen den Recensenten in der Leipziger Literatur-Zeitung, Jahrg. 1832, Nr. 253—256. Ich mußte über das Urtheil dieses, mir leider gänzlich unbekannten, Gelehrten um so mehr Befriedigung fühlen, da derselbe eine seltene Kennt-

Digitized by Google

niß des Gegenstandes verräth, und in Betreff einzelner bisher ganz unbeachteter Punkte — worunter ich nur den von ihm geahneten wichtigen Einfluß der jüdischen Ansichten von Moses auf die Lehre des neuen Testaments hier namhaft machen will, — wie man zu sagen pflegt, den Nagel auf den Kopf getroffen hat.

Ich habe seine Arbeit mit dem lebhaftesten Interesse gelesen, und halte es für meine Pflicht, ihn auf diesem Wege zu versichern, daß ich mir seine Winke in der Fortsetzung meiner kritischen Geschichte zu Nutzen machen, zugleich aber auch den Ungrund seiner Befürchtung thatsächlich darthun werde, die er dahin ausspricht: „ich möchte der alexandrinischen Theosophie zu viel Einfluß auf meine Ansichten vom Urchristenthum gestatten.“

Außer diesem ungenannten Recensenten muß ich noch die kurze Beurtheilung des Herrn **Dr. Gieseler** in den Studien und Kritiken 1833, Seite 1205 erwähnen, die wenigstens die Gründlichkeit und den Ernst meiner Untersuchungen anerkennt, und die mir theils wegen der wohl verdienten Reputation ihres Verfassers, theils auch deßhalb erfreulich war, weil von Göttingen aus sonst nur Verdammungsurtheile über mein Werk ergiengen.

Ich meine hier zunächst einen Artikel in derselben Zeitschrift von demselben Jahrgang Seite 533.

Herr **Dr. Lücke** (dieß ist der Recensent) läßt sich darin so vernehmen: „die Vorrede (meines Urchristenthums) bezeichnet den Geist und die Absicht des Werkes, zum warnenden Exempel der Zeit. Wenn nicht das Jahr 1831 darunter stünde, so würde ich glauben, sie wäre zur Zeit Voltaire's und seiner Genossen ge-

Digitized by Google

ſchrieben, und Ueberſetzung irgend eines franzöſiſchen Produkts der Art. Fortan rühme ſich Niemand, wir hätten jene Zeit hinter uns.“

Dieß ſind die Schlagworte des Herrn Konſiſtorialrathes in jenem Artikel. Auf Gründe läßt er ſich nicht ein, vielleicht weil ihm ſein eigenes Anſehen hinreichend dünkte, um einen blinden Bannſtrahl zu ſchleudern, vielleicht weil ihm das Recht eines angehenden Schriftſtellers auf billiges Gehör nicht der Beachtung werth ſchien. Dennoch, hoffe ich, wird er mir erlauben, daß ich Einiges dagegen erwiedere, und zwar vorerſt nicht für mich, ſondern für die Manen eines Mannes, der eine mehr als europäiſche Reputation genießt.

Die beiden Sätze „Voltaire ſammt ſeinen Genoſſen“ und der andere „fortan rühme ſich Niemand mehr, wir hätten jene Zeit hinter uns“ ſind in eine ſo eigenthümliche Verbindung gebracht, daß man dem Herrn Profeſſor nothwendig die Meinung unterlegen muß, wir hätten jene Zeit, nicht etwa blos chronologiſch hinter uns — denn dieß iſt eine ſonnenklare Thatſache — ſondern vielmehr die Studien und Kritiken unſerer Zeit ſtehen weit über denen „Voltaire's und ſeiner Genoſſen“. Da nun aber in dem fraglichen Artikel von einem dogmenhiſtoriſchen Werke die Rede iſt, ſo muß, allem Anſcheine nach, nicht Voltaire der Tragiker, oder Komiker, nicht Voltaire der Romanenſchriftſteller oder Belletriſt, ſondern Voltaire als Hiſtoriker und namentlich als Geſchichtſchreiber über Dinge, die in den Kreis der Kirche gehören, gemeint ſeyn; denn zwiſchen einem Werke über das Urchriſtenthum und Voltaire in jeder andern, als der lezten Be-

ziehung gibt es kein vernünftiges tertium comparationis. Folglich ist der eigentliche Sinn jener Worte der: die historisch-theologischen Einsichten unserer Zeit stehen weit über denen Voltaire's. Es liegt aber offenbar noch mehr darin. Bedenkt man nämlich, daß sich unter uns im vorigen Jahrhundert eine noch jezt blühende theologische Richtung gebildet hat, welche in einem unläugbaren historischen Zusammenhang mit Voltaire's Ansichten steht, so muß unter jenem Verdammungsurtheil ohne Zweifel auch die eben bezeichnete theologische Denkweise begriffen werden, was wohl Herr Dr. Lücke selbst zugestehen wird. Demnach wäre mit Voltaire zugleich eine ganze, Nichts weniger als unbedeutende theologische Partei in Deutschland niedergeschlagen.

Allein noch einer nähern Begränzung ist der obige Satz fähig. Deutschland zählt nämlich in unsern Tagen noch außer den eigentlichen Rationalisten, auf die ich, wie man sieht, so eben zielte, mehrere andere theologische Schulen, von denen jede der festen Meinung ist, sie allein habe Recht, und Herr Consistorialrath Lücke gehört anerkanntermaßen zu einer solchen, ja er ist der Pilot eines periodischen Blattes, in welchem nicht nur eine eigenthümliche Tendenz verfolgt wird, sondern in welchem auch fast jedes Jahr in mehr als einem Artikel — obwohl durch andere Mitarbeiter — dem gläubigen Deutschland vorgesagt wird, Herr Dr. Lücke — er, der Mitredakteur — sey nahe hin der ausgezeichnetste Exegete unter den jezt lebenden Theologen.

Demnach wäre der innerste und wahrste Gehalt des viel besprochenen Satzes der: die jetzigen Meinungen,

d. h. die so in den Studien vertreten werden, d. h. namentlich die des Herrn Dr. Lücke stehen weit über den dogmenhistorischen Einsichten Voltaire's.

Ich glaube, dieser Schluß ist nach den Regeln der Logik, und noch mehr gemäß den geheimen Falten des menschlichen Herzens gezogen. Nichts desto weniger ist er meiner Meinung nach, seiner Grundlage wegen, falsch. Denn wenn ich auch einer Seits die Kühnheit bewundere, mit welcher Herr Dr. Lücke — er, ein Göttinger Professor der Theologie, der, so viel ich beurtheilen kann, noch keinen sonderlichen Einfluß auf die Ansichten der urtheilsfähigen Masse seiner deutschen Landsleute geübt hat — über einen welthistorischen Namen mit 2 bis 3 Worten den Stab bricht, so kann ich für meine Person die Achtung für Voltaire nicht so leichten Kaufes aufgeben. Ich gestehe vielmehr offen, daß ich den penetranten Scharfsinn dieses seltenen Geistes bewundere, der z. B. mit einem Blicke, und, wie ich glaube, als der erste einen geheimen Zusammenhang zwischen der neuen christlichen Kirche und den Essenern entdeckte, — einen Zusammenhang, den ich in meiner Fortsetzung der Geschichte des Urchristenthums in das hellste Licht zu setzen hoffe —; und nur da, ich bekenne es, gefällt mir Voltaire nicht, wo ihn sein zügelloser Witz vom historischen Ziele abführt, oder wo er ohne Kenntniß der Quellen sich ausläßt. Und so wie ich, denken, glaube ich, von Voltaire noch Tausende, denen ein warmes Herz im Busen schlägt, denen ein gesunder Geist in gesundem Körper wohnt.

Nichts desto weniger gebe ich gerne zu, daß Herr Professor Lücke das Recht haben mag, Voltaire schlechtweg

zu verdammen, denn er hat seine eigene, Voltaire entgegengesezte, Meinung, und wenn er in jenem Bannstrahl auch mein Werk über das Urchristenthum mit befaßt, so könnte dieß höchstens meine Eitelkeit reizen — denn welchem klugen Schriftsteller sollte es nicht schmeicheln, so mit Voltaire zusammengestellt zu werden, wiewohl ich im Gefühle meines relativen Unwerths auf diese Ehre verzichten muß — meinen Widerspruch darf es nicht hervorrufen; denn Herr Professor Lücke hat einmal, wie eben gesagt wurde, seine eigene, von der meinigen und der Voltaire's durchaus abgehende Meinung, die für ihn unbezweifelte Wahrheit ist.

So dachte ich und tröstete mich über den Artikel in den Studien und Kritiken.

Aber wer beschreibt das Erstaunen, das mich überfiel, als ich in der zweiten Auflage des Commentars zu Johannes, den Herr Dr. Lücke im vorigen Jahr herausgab, meine Schrift über Philo nicht etwa blos citirt, sondern ihren Hauptresultaten nach über den Logos, über die Verbreitung der alexandrinischen Theosophie nach Palästina u. s. w. als baare Wahrheit angenommen sahe. Wie? sagte ich zu mir selbst, derselbe Professor, der dein Buch über Philo so wegwerfend verdammte, hat sich herabgelassen, es auszubeuten, und seinen Resultaten nach anzunehmen, und doch hängen mit eben diesen Resultaten die in meiner Vorrede ausgesprochenen Ansichten, auf welche der Bannstrahl zunächst fiel, so genau zusammen, daß man nicht die einen verdammen, die anderen billigen kann.

Jedermann sieht, daß durch die eben bezeichnete Be-

nützung meine Stellung gegenüber dem Recenſenten in den Studien eine ganz andere geworden iſt. Der Herr Profeſſor hat ſich dadurch auf meinen Boden herabgelaſſen, d. h. in dem vorliegenden Fall auf den Boden der reinen parteiloſen Geſchichtsforſchung. Nun ſo muß mir auch das Recht zuſtehen, über ſeine Beurtheilung meine eigene Anſicht ausſprechen zu dürfen. Sie lautet kurz ſo: Ich ehre jede theologiſche Richtung, die ſich ſelbſt treu, die konſequent iſt. Schwört ein Theologe zur reinen Hiſtorie, ſo nehme er nichts für wahr an, als was urkundlich erwieſen, oder eines guten Beweiſes fähig iſt, laſſe aber dagegen, wie ſein Fahneneid verlangt, alle anderen Partei-Geſichtspunkte aus dem Spiel. Iſt einer ein Pietiſt, ſo ſey er es recht, vertheidige den Kanon, die Inſpiration, bebe vor keiner Folgerung ſeines Syſtems zurück, damit das Haus, in welchem er wohnt, wenigſtens eine formelle Feſtigkeit habe. Iſt er ein Rationaliſt, ſo halte er feſt an den ächten Grundſätzen dieſer Richtung, ſo wie ſie früher von Eichhorn und anderen, in unſerer Zeit von Paulus vorgetragen ſind. Allein eine theologiſche Weiſe, deren Stimmführer ganze Bücher aus dem Kanon hinauswerfen, ganze Capitel von Schriften des neuen Teſtaments abſchneiden, ganze Erzählungen einzelner Evangeliſten zu Gunſten eines Vierten für falſch erklären, und doch dabei jeden Augenblick in die Seufzer-Theologie hineingerathen, den Ton pietiſtiſcher Sentimentalität anſchlagen, deren Stimmführer ferner bei Beurtheilung von rein hiſtoriſchen Werken, wo es ſich einzig und allein um objektive Wahrheit handelt, von hiſtoriſcher Kälte und Herzloſigkeit, und von den Pforten der Hölle

reden — eine solche Weise halte ich für lächerlich, und ich sehe darin nicht eben Vorzüge des sogenannten Gemüths, oder noch moderneren Geistreichthum, sondern Mangel an nüchterner Einsicht oder an ächter Aufrichtigkeit, meist Mangel an beidem zugleich; auch erkenne ich solchen Leuten das Recht nicht zu, über Arbeiten Anderer, welche die Farbe ihrer eigenen bunten Tendenz nicht tragen, absprechen zu dürfen. Abgesehen von aller Ironie hatte jedoch der Artikel, von dem ich hier spreche, wenigstens für mein Gefühl, seine ernste Seite, vielleicht auch für Andere, denn warum sollte man es nicht mehrfach bedauern, daß von Göttingen, dieser rühmlichen Mutter der historischen Studien in Deutschland, von einer Universität, wo Männer wie die Eichhorn, Plank, Stäudlin blühten, wo Heeren noch glänzt, daß von dieser Musenstadt aus solche sentimentale Stimmen gegen objektive Geschichtsforschung sich vernehmen lassen!

Immerhin kann man die Geduld bewahren bei, wenn auch ungerechten und bitteren, Angriffen von gelehrten Männern, wie Lücke, aber von einem Unberufenen seine Schriften herumgezerrt zu sehen, wird unerträglich. Dieß ist mir widerfahren. Ein gewisser Privatdocent in Halle, Namens A. F. Dähne, hat, nachdem er die kritische Geschichte des Urchristenthums in der Haller Literatur-Zeitung kritisirt, später in den Studien und Kritiken durch einen Artikel über die Reihenfolge der Schriften Philos, und dann im verflossenen Jahre durch ein dickes Buch, betitelt: „geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie“ meine Forschungen um allen Kredit zu bringen gesucht.

Lange bin ich angestanden, ob ich auf die Schreiberei

+ 1835. 2. A. 934.-

dieſes Mannes antworten ſolle, ich geſtehe es, aus keinem anderen Grunde, als aus herzlicher ungeheuchelter Verachtung gegen ihn. Da ich aber erwog, daß nicht nur das erſte Erſcheinen meines Werkes über Philo vergeblich geweſen wäre, wenn die Einwürfe des Herrn Dähne irgend Grund hätten, ſondern daß dann auch dieſe zweite Ausgabe eine wahre Täuſchung gegen das Publikum ſeyn würde, beſchloß ich zu antworten, und zwar in dieſer Vorrede, weil mir ſonſt kein anderer Weg öffentlicher Rechtfertigung zu Gebote ſteht. Der gütige Leſer möge das, was ich in dieſer Beziehung ſagen werde, als einen durch die Umſtände nothwendig gewordenen Anhang zu meinem Werke über Philo anſehen.

Was die Anordnung betrifft, ſo werde ich zuerſt über meines Gegners Artikel in den Studien, dann über ſeine Angriffe in dem Buche ſprechen, und nebenbei die wichtigſten Punkte der Kritik in der Haller Literatur-Zeitung berückſichtigen.

Ich habe in meiner kritiſchen Geſchichte des Urchriſtenthums die genaue Reihenfolge der einzelnen Traktate Philos nachzuweiſen geſucht, weil mir Alles daran liegen mußte, einen **terminus** zu beſtimmen, vor dem die wichtigſten Werke jenes Alexandriners geſchrieben ſind. Meine Meinung iſt dieſe: auf die Abhandlung **de mundi opificio** folgen nicht zunächſt, wie Mangey annimmt, die allegoriſchen Schriften, ſondern die Traktate **de Abrahamo**, **de Josepho**, und ſofort der Reihe nach die übrigen, die ich mit dem Namen „hiſtoriſirende Schriften“ bezeichnete; für ſpäter als dieſe Serie halte ich die eigentlichen allegoriſchen Schriften Philos, deren erſte — ganz

in der Mangey'schen Ordnung — **legis allegoriarum liber I**, deren lezte **de somniis liber II** ist. Meine Gründe für diese Behauptung sind: 1) in dem Traktat **de Abrahamo** wird auf eine vorhergehende Schrift über die Weltschöpfung περὶ κοσμοποιΐας mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις verwiesen, und zwar dreimal. 2) Der Traktat **de mundi opificio** gehört seines Inhalts wegen in eine Klasse mit den übrigen historisirenden Schriften, da er nicht bloß allegorisch ist, wie die zweite Reihe, sondern die Geschichte mit einmischt, wie die übrigen historisirenden Traktate, und namentlich der **de Abrahamo**. 3) In dem Katalog, den Philo der historisirenden Schrift **de praemiis ac poenis** einwebt, ist kein Rahmen übrig gelassen für die eigentlich allegorischen Abhandlungen, woraus geschlossen werden muß, daß die lezteren nicht in eine Reihe mit den historisirenden gehören. 4) Endlich enthält der lezte unter den allegorischen Traktaten **de somniis II** eine Anspielung auf eine Thatsache, die in das Greisenalter Philos fällt, zum deutlichen Beweis, daß eben diese Schriften zu seinen lezten gehören.

Gegen diese meine Ansicht sind nun die Angriffe des Herrn Dr. Dähne in den Studien und Critiken, Jahrgang 1833, Seite 991 u. flg. gerichtet. Ehe ich jedoch meinen Gegner selbst reden lasse, ist zur besseren Verständigung des Lesers voraus zu bemerken, daß ich den größten Nachdruck auf den Grund **I** gelegt habe, weil der von Philo gebrauchte Ausdruck ἡ προτέρα σύνταξις eine positive Thatsache enthält, welche Art von Beweis in kritischen Untersuchungen offenbar die meiste Beachtung verdient, weit mehr als die allgemeinen Raisonnemens,

in denen sich gewisse Schriftsteller so gerne umtreiben. Ich argumentirte so: wenn Philo in der Schrift de **Abrahamo** sich mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις auf eine vorhergehende Abhandlung περὶ κοσμοποιΐας beruft, so muß dieß ein einzelner bestimmter Traktat seyn, der die bezeichnete Aufschrift trägt, also ohne Zweifel die Schrift de **mundi opificio**, die in allen Ausgaben der Werke Philos und auch in den Manuscripten diesen Titel führt; denn sonst müßte man sagen, der Name κοσμοποιΐα komme allen Abhandlungen, die in dem ersten Bande der Mangey'schen Ausgabe enthalten sind, d. h. dem Traktat de **mundi opificio**, sammt allen übrigen rein allegorischen Schriften Philos, gemeinschaftlich zu, was, fügte ich bei, ebensosehr gegen das Ansehen der Handschriften streitet, als aller gesunden Vernunft entgegen wäre.

Nein! ruft nun Herr Dähne aus, dieß widerstreitet der Vernunft nicht, κοσμοποιΐα ist und bleibt der Gesammttitel aller jener so eben bezeichneten Schriften. Denn, sagt er Seite 999, κοσμοποιΐα fällt in der Beweisstelle de **Abrahamo** schon dem Klange nach mit γένεσις, dem Titel des ersten Buch Mosis, zusammen. Folglich — dieß ist der geheime von meinem Gegner nicht ausgesprochene Schluß — bedeutet der Satz ἃ περὶ κοσμοποιΐας συνέταξε Φίλων, nichts anderes als das, was Philo über die Genesis schrieb. Um diese schöne Argumentation weiter zu bekräftigen und zugleich meinem Beweisgrunde **Nro. III.** ein Bein unterzuschlagen, beruft er sich auf eine Aeußerung Philos de **vita Mosis II**, welche, nach Herrn Dähnes eigenen Worten, „die klarste, wichtigste, aber leider vor ihm seines Wissens nie berück-

sichtigte, Stelle“ sey, allwo es heißt: „der eine Theil der mosaischen Schriften ist historisch, der andere beschäftigt sich mit Geboten und Verboten, — und hinwiederum, der historische Theil enthält beides, Nachrichten über die Entstehung der Welt und Genealogien.“ Aus diesen Worten, meint Herr Dähne, gehe klar hervor, daß der erste Theil der Werke Philos, nach dessen eigener Eintheilung, neben der Weltschöpfung auch weitere Gegenstände — nämlich, wohlverstanden, Genealogien — umfasse. Da nun derselbe Philo in der fraglichen Stelle de Abrahamo aussage, er wolle, nachdem er die Weltschöpfung dargestellt, sich jezt, und zwar eben in dem Leben Abrahams zu den Gesetzen wenden, so folge, daß unser Alexandriner den ersten Theil seiner Schriften über den Pentateuch bereits beendigt und also kraft „jener klarsten, wichtigsten, nie beachteten Beweisstelle“ de vita Mosis nicht nur die eigentliche κοσμοποιία, sondern auch das γενεαλογικὸν γένος vorher schon abgemacht habe. Folglich — dieß ist der merkwürdige Hauptschluß des Herrn Doktors — gehören vor den Anfang der Gesetze, die mit der Schrift de vita Abrahami beginnen, nicht bloß der Traktat de mundi opificio, sondern auch die rein allegorischen Abhandlungen allzumal.

Jammerschade ist es, daß eine so gelehrte und weit hergesuchte Argumentation an 2 logischen Mängeln, einem Cirkel und einer petitio principii leidet. Denn wie Jedermann sieht, ist sie einzig und allein auf die Voraussetzung gegründet, daß die allegorischen Schriften Genealogien oder irgend sonst etwas enthalten, das Familiengeschichten ähnlich sieht. Hierüber erlaube ich mir

nun folgende Frage: Behandelt die Schrift de mundi opificio hiſtoriſche Gegenſtände? Ja, allerdings über die Hälfte, wie Herr Dähne Seite 999 ſelbſt zugeſteht. Aber weiter, enthalten die rein allegoriſchen Traktate von legis allegoriarum liber I bis de Somniis II, drei oder zwei oder auch nur einen einzigen Satz, der vernünftigerweiſe unter den Begriff ἱστορικὸν oder γενεαλογικὸν γένος gereiht werden kann? O nein, kein Wort davon, nichts als allegoriſche Philoſophie. Dagegen wird das, was Philo Genealogien nennt, eben in den Traktaten de vita Abrahami, Josephi etc. geſchildert. Demnach wäre jene Vorausſetzung falſch. Aber auch das übrige Beiwerk meines Gegners fällt zuſammen. Wenn nämlich Philo in der Einleitung zu der Schrift de Abrahamo die Lebensbeſchreibungen der Patriarchen, die in der That, wie der Augenſchein zeigt, meiſt hiſtoriſch gehalten ſind, zu den Geſetzen zieht, ſo thut dieß nichts zur Sache, denn ſo gut er de praemiis ac poenis die ſämmlichen Schriften Moſis (und damit auch ſeine eigenen Commentare darüber) 3fach eintheilt: 1) in das κοσμοποητικὸν, 2) das ἱστορικὸν, 3) das νομοθετικὸν γένος, und dagegen de vita Mosis nur 2fach, in das ἱστορικὸν, mit den beiden Unterabtheilungen κοσμοποιΐα und γενεαλογίαι, und das νομοθετικὸν γένος (wobei alſo die beiden Klaſſen: Weltſchöpfung und Familien-Geſchichte zuſammengeworfen ſind), eben ſo gut kann er, bei ſeiner eigenthümlichen Denkweiſe, an einem dritten Orte die beiden Klaſſen Genealogie und Geſetzgebung zuſammen ziehen. Hier entſcheidet nur der thatſächliche Erfolg, und daß dieſer für meine Anſicht ſpricht, d. h. daß in den Büchern de Abrahamo, Josepho

wahre Genealogien niedergelegt ſind, wird jeder bekennen, der Philos Schriften mit offenen Augen und geſundem Sinne geleſen hat. Herr **Dr. Dähne** wird mir alſo hoffentlich zugeſtehen, daß ſein aus der Stelle **de vita Mosis II** gezogener Beweisgrund nichtig iſt, ja daß die enge Verbindung, in welche dort die Weltſchöpfung zu der patriarchaliſchen Familiengeſchichte geſezt wird, kräftig für meine Eintheilung der Schriften Philos das Wort redet. Demnach hätte mein Gegner durch Auffindung jener „klarſten" Stelle eigentlich für mich Waffen geſammelt.

Doch ich will auf dieſen Vortheil verzichten, ich will, aus Gefälligkeit gegen Herrn Doktor Dähne, einmal annehmen, daß in der Hauptſtelle **de Abrahamo** mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις περὶ τῆς κοσμοποιΐας nicht die Schrift **de mundi opificio**, ſondern dieſe zuſammen mit allen übrigen rein allegoriſchen gemeint ſey. Dann muß man nothwendig behaupten, daß κοσμοποιΐα ſo viel als γένεσις ſey, mit anderen Worten, daß mit dem Titel κοσμοποιΐα alles das bezeichnet werde, was Philo über das erſte Buch Moſis ſchrieb. Herr Dähne gibt dieß zu, wie ſchon oben bemerkt wurde, und er muß es auch, wenn er nicht wollte; denn behandeln nicht die allegoriſchen Schriften, die nach ſeiner Behauptung unter den Titel κοσμοποιΐα fallen, Gegenſtände, welche bis in die lezten Kapitel der Geneſis herabreichen? Auch wird ſich mein Gegner wohl nicht gegen die andere Behauptung ſträuben, daß Philo in der Stelle **de Abrahamo** ſeine Beſchreibung der Lebensgeſchichte Abrahams der Schrift, oder vielmehr, nach Herrn Dähne's Prinzipien, den

Schriften περὶ κοσμοποιΐας entgegenſetze und ſcharf von lezteren ſondere, denn ein ſolcher Gegenſatz liegt zu klar in unſeres Alexandriners eigenen Worten, **Mangey II**: τῶν ἱερῶν νόμων — ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέταχται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν *).

Nun ſind wir nahe am Ziele. Ich frage Sie nämlich, Herr A. F. Dähne, der Philoſophie Doktor, der Theologie Licentiat, Privatdocent an der K. vereinigten Friedrichs-Univerſität zu Halle, auch ordentliches Mitglied der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft zu Leipzig!! aus welcher Schrift Moſis hat denn Philo eigentlich das Leben Abrahams geſchöpft? Aus der Geneſis, meine ich! wenn Sie nicht etwa durch beſondere philoſophiſche Diſtinktionen eine andere Quelle herausbringen. Folglich gehören die Schriften **de Abrahamo, Josepho, etc.** ganz gemäß Ihren Prinzipien — ebenfalls unter den General-Titel κοσμοποιΐα, folglich hat Philo eine mit keinem Namen zu benennende Gedankenloſigkeit begangen, indem er den oben nachgewieſenen Gegenſatz aufſtellte. Was würde zum Beiſpiel das Publikum ſagen, wenn Sie etwa im 4ten oder 5ten künftigen Band Ihrer geſchichtlichen Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religions-Philoſophie einen Satz, der im erſten Bande aufgeſtellt war, mit den Worten citirten: ich (oder auch wir) haben dieß oder jenes in einem anderweitigen unſerer Werke, nämlich in der geſchichtlichen Darſtellnng der alexandriniſchen Religions-Philoſophie nachgewieſen. Und doch wäre dieß

*) Siehe meine kritiſche Geſchichte I, 8.

ganz daſſelbe, was Sie durch Ihre ſcharfſinnige Argumentation in den Studien und Kritiken Philo unterlegen.

Indeß noch einmal will ich mich meines Rechts begeben, noch einmal rufe ich aus: Es ſey, Philo hat die bezeichnete Thorheit begangen, und Herr Dähne hat Recht! Die absurda, auf die wir ſtoßen, ſind darum noch nicht zu Ende. Faſſen wir die Worte διὰ τῆς προτέρας συντάξεως genauer ins Auge. Wenn Jemand citirt, und noch mehr, wenn er ſeine eigenen Schriften citirt, ſo wird er ſchon um der lieben Eitelkeit willen, die allen Schriftſtellern, und gewiß auch Philo anklebt, eher genau citiren, als ins Blaue hinein, und zwar um ſo genauer, in je beſtimmtere einzelne Bezirke der zu citirende Stoff eingetheilt iſt. Enthält vollends eine Citation in ihren Worten eine wenigſtens formelle Beſtimmtheit, wie hier durch den Ausdruck ἡ προτέρα σύνταξις, ſo iſt leztere Vorausſetzung um ſo gewiſſer anzunehmen. Gegen dieſes, wie ich glaube, ziemlich allgemeine Geſetz hätte Philo nach Herrn Dähne's Vorausſetzung ſchwer gefrevelt, denn er hat dann mit den Worten ἡ προτέρα σύνταξις ein ganzes Convolut von Schriften citirt, deren jede ihren eigenen, zum Theil ſchon von Philo herrührenden, Titel trägt, ein Convolut von Schriften, das 22 Traktate umfaßt, in der Mangey'ſchen Ausgabe in groß Folio volle 700 Seiten einnimmt, und über die Hälfte der ächten Geſammtwerke Philos beträgt.

Welcher Schriftſteller wird nun ſo citiren? wäre dieß nicht beinahe ſo lächerlich, als eine ſpecielle Citation des ganzen Buches Talmud?

Hiezu kommt noch ein nicht ganz unbedeutender gram-

matiſcher Grund. Würde es de vita Abrahami ſtatt ἐν τῇ προτέρᾳ συντάξει heißen: ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσιν. ſo würde ich — abgeſehen von meinen übrigen Gründen — Herrn Dähne weit eher beiſtimmen. Aber σύνταξις bezeichnet bei unſerem Alexandriner durchgängig einen einzelnen Traktat, wie z. B. de mundi opificio, de Abrahamo, de decalogo, de vita Mosis etc. Wo er mehrere zuſammen bezeichnen will, braucht er den Pluralis, als z. B. im Anfang der Schrift de Decalogo: ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς. Wie ſollte er nun auf einmal ſeiner Gewohnheit und der Grammatik zuwider in der Stelle de Abrahamo mit den Worten διὰ τῆς προτέρας συντάξεως 22 verſchiedene Traktate zuſammen citiren ! ! !

Ich glaube hiemit meine Anſicht gegen die Einwürfe des Herrn Doktor Dähne hinreichend, ja vielleicht mehr als hinreichend gerechtfertigt zu haben, und wenn ich die Gründe Nr. 2, 3 und 4 gar nicht weiter ausführe, obgleich jeder für ſich ſtark genug iſt, um den Artikel in den Studien zu entkräften, ſo wird es mir, hoffe ich, mein Gegner zu gut halten, wenn ich auf ſeine übrigen Sätze, namentlich auf die Behauptung, daß in den hiſtoriſirenden Schriften auf die allegoriſchen verwieſen ſey, gar keine Rückſicht nehme; denn ſie ſind theils aus der Luft gegriffen, theils rein erdichtet, was namentlich mit der Citation aus der Schrift de decalogo der Fall iſt, worüber Herr Dähne nur die Note bei Mangey II, 198 gefälligſt vergleichen möge.

Der zweite Hauptangriff, den Herr Dähne auf meine Anordnung der Werke Philos macht, iſt gegen die Ein-

reihung der Bücher de vita Mosis gerichtet. Ich habe behauptet, nicht leztere Traktate, sondern die Schrift de decalogo folge zunächst auf das Buch de Josepho, und zwar aus folgenden Gründen: 1) beginnt Philo die Abhandlung de Decalogo mit dem Satze: *τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωυσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω.* Ich schloß aus diesen Worten, deren Beweiskraft freilich Herr Dähne für völlig apokryph hält, folgendermaßen: a) Philo stellt in den Schriften de Abrahamo und de Josepho, auf welche sich jedenfalls obiges Citat mit bezieht, — mag Herr Dähne oder ich Recht haben — ein System solcher patriarchalischen Lebensgeschichten als *νόμοι ἄγραφοι* auf, das in zwei Triaden getheilt wird, in deren erster Enos, Henoch und Noah ihre Stelle einnehmen, in der zweiten Abraham, Isaak und Jakob, sammt Joseph als Anhang, und zwar diese 3 oder 4 ausschließlich, wie aus den klaren Worten unseres Alexandriners dargethan werden kann. Mag Philo den jüdischen Gesetzgeber sonst, gleich jedem Propheten, ein *ἔμψυχος νόμος* nennen, so gehört Moses jedenfalls nicht in jenes System. Auf eben dieses System beziehen sich aber unzweifelbar die im Urtext angeführten Worte; folglich hat Philo zunächst vor dem Dekalog jene Triade, also das Leben der Patriarchen, und nicht das Mosis geschrieben; b) ziehe ich einen weiteren Schluß aus dem Wörtchen *ἀρχηγέται*, das, wenn ich nicht ganz irre, gleichbedeutend mit Stammeshäuptern oder Patriarchen ist. Mit diesem Worte nun wird in keiner mir

bekannten Stelle Philos oder des Josephus, oder eine andern alten Juden der Gesetzgeber bezeichnet.

Ich habe außerdem zweitens noch einen andern Grund der mit den angeführten Textes-Worten nicht zusammenhängt, sondern in der Eigenthümlichkeit der Traktate de vita Mosis liegt. Diese Bücher haben eine Physiognomie, die merklich verschieden ist von der Physiognomie der Schriften de Abrahamo und de Josepho, sie sind mit ganz geringen Ausnahmen durchaus historisch, noch mehr, sie sind, wie das Vorwort Philos zeigt, für hellenische, nicht für jüdische Leser geschrieben. Hieraus schließe ich, daß sie nicht unmittelbar mit den Lebensbeschreibungen der Patriarchen zusammenhängen, wie Herr Dähne will, sondern für sich bestehen, und an einem andern gelegenern Orte einzureihen sind.

Dieß meine Gründe; ich hoffe, man wird zugestehen, daß sie auf positive Aussprüche Philos fußen, und wohl im Stande seyn dürften, den Einwürfen des Herrn Dähne Stich zu halten.

Was die Stellung des Buches de nobilitate betrifft, so habe ich sie selbst unentschieden gelassen, weil mir kein hinreichender Grund zu einer festen Einreihung derselben vorhanden zu seyn scheint, und endlich, ob es ursprünglich 3 oder 2 Bücher de vita Mosis waren, ob die Lesearт ἐν δυσὶν oder τρισὶ συντάξεσι, Mang. II 383, die richtige sey, worüber mich mein Gegner so streng zur Rede stellt, ist mir völlig gleichgültig, und in der That für die Reihenfolge der philonischen Werke von nicht größerem Belang, als der Dialog der beiden metaphysischen Todtengräber in Shakespeare's Hamlet für die Geschichte der Philosophie.

Soviel über den Artikel in den Studien und Kritiken. Ich glaube, das Gesagte gibt eine hinreichende Probe von den intellektuellen Kräften und dem Scharfsinn meines Gegners. Um so kürzer kann ich mich fassen in Beantwortung der Vorwürfe, die er mir in der „geschichtlichen Darstellung“ macht. Seine Vorrede, wo er mich gar wohlwollend dem Ritter Barth „von der eisernen Stirne“ an die Seite reiht, verzeihe ich ihm. Auf die Beurtheilung seines Plans, in welchem gar mancherlei Sachen sich zusammenfinden: als Philo, die **LXX**, Aristobul, das Buch der Weisheit, dann die christlichen Alexandriner, zulezt die heidnischen Neuplatoniker, verzichte ich, obgleich Herr Dähne den meinigen, den er nicht versteht, und der sogar, zum Theil blos in meinem Kopfe wohnend, sich noch nicht mit der Druckerschwärze verehelicht hat, als unvollkommen zu kritisiren sich herausnimmt.

Gleichfalls berühre ich nur im Vorbeigehen seine schönen Mittheilungen über die politischen und wissenschaftlichen Verhältnisse Aegyptens, wo theils allbekannte, theils aber auch außerordentliche Dinge vorkommen, als zum Beispiel, wenn er, nach dem dritten Buch der Makkabäer, die Geschichte von den Elephanten im Allgemeinen für baare Wahrheit erklärt, eine Geschichte, die in der That zum mindesten eben so beglaubigt ist, als die **vera historia** Lucians oder die nie gehörten und nie gesehenen Abenteuer des scharfsinnigen Junkers von der Mancha.

Nur in so fern werde ich überhaupt das Werk des Herrn Doktors kritisiren, als er mein eigenes durch offene oder geheime Polemik angegriffen hat.

Im Allgemeinen karakterisirt sich leztere am besten durch folgende Worte (Seite 155): der Verfasser des Urchristenthums gehöre zu denjenigen, „die ein konsequentes Denken nur für sich und ihre Schule in Anspruch nehmen, die selbstzufrieden beruhigt bei eigen erworbener oder fremder liebgewonnener Denkweise, von dieser wie von untrüglichen Rechtsgrundsätzen aus die früheren Bildungsformen vornehm zu begutachten pflegen, und bei dem Bestreben, ihre oder ihres Meisters philosophische Sätze wie durch das Monopol der Wahrheit, so durch die Frische der Neuheit empfohlen zu sehen, sich mit sichtlicher Vorliebe in der Darlegung der Irrthümer Früherer bewegen“ u. s. w.

Wenn man diese Worte hört, sollte man meinen, es sey eine Schande, wahr zu seyn oder neu und frisch, und wer sagt denn dem Herrn Doctor, das ich fremde Meinungen vortrage, daß ich einen Meister habe; ist dieß die Sprache wahrer Kritik, die gerechte Ausstellungen zu machen hat, oder vielmehr sind es nicht die Töne bemitleidenswerther Scheelsucht?

Doch zum Einzelnen. Ich glaube — versteht sich mit steter Beschränkung auf diejenigen Sätze meines Gegners, wo er gegen mich polemisirt, denn sonst würde meine Antikritik zu einem dicken Buche — das Recht zu haben, Herrn A. F. Dähne und seiner geschichtlichen Darstellung vorzuwerfen: 1) eine Masse grober Mißverständnisse, ja völlige Unfähigkeit seinen Schriftsteller — Philo — zu begreifen; 2) absichtliches Verschweigen der Wahrheit und folglich Ungerechtigkeit gegen das Publikum; 3) lächerliche Ungerechtigkeiten gegen mich.

I. Ich habe πνεῦμα und σοφια für Namen erklärt, die bei Philo im Grunde daſſelbe bedeuten, was λόγος, nur ſeyen die beiden erſteren, allmählig verdrängt durch den lezteren, zur Zeit unſeres Alexandriners nicht mehr recht im Brauche geweſen. Der Beweis wurde neben andern Gründen, die dem Entwicklungsgang der alexandriniſchen Theoſophie und ihrer früheren Geſchichte angehören, hauptſächlich aus der Identität des Wirkungskreiſes und der Attribute geführt, welche bei Philo den drei Namen beigelegt werden. Anders mein Gegner. Nach ihm bezeichnet (Seite 301) πνεῦμα θεοῦ bei Philo einzig und allein die Kraft, vermöge deren Gott die vernünftige Seele in den Menſchen überflößt. Selbſt ein Mann, wie Herr Dähne, mußte es fühlen, wie handgreiflich und naheliegend hiegegen der Einwurf ſey, daß ja Philo die Vernunft des Menſchen und das Geiſtigſte in ihm gewöhnlich mit dem Namen Logos bezeichne. Ungemein merkwürdig iſt jedoch ſeine Ablehnung dieſes Gegengrundes. Seite 320 ſagt er: „der Logos als die geiſtige Welt umfaſſe allerdings auch die Idee des Menſchen — allein nur des Menſchen, in wie weit er vernunftlos mit intelligenter Form bekleidet war.“ Alſo die Idee des formell intelligenten oder vernünftigen, materiell aber vernunftloſen Menſchen, wäre nach Herrn Dähne der philoniſche Logos. Ich überlaſſe dem geneigten Leſer die Mühe, den wahren Werth dieſes Satzes — blos für ſich betrachtet — zu ſchätzen. In Betreff ſeiner angeblichen Abſtammung aus Philo verweiſe ich auf die zahlreichen Stellen in meinem Urchriſtenthum, die von Seite 200—213, dann 229 u. flg.,

endlich 248 und flg. den wahren Sinn der Worte πνεῦμα und λόγος aus Philos eigenen Worten darthun, und denen leicht noch einige Duzend anderer beigefügt werden könnten.

Das grobe Mißverständniß meines Gegners hat darin seine Quelle, daß Herr Dähne sich einbildet, Philo habe seinen Begriff des πνεῦμα θεῖον einzig und allein aus Genesis II 7: καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς abgezogen. Allein dem ist nicht so; πνεῦμα kommt, und zwar namentlich in der theuersten Rüstkammer aller jüdischen Mystik — im ersten Kapitel der Genesis, noch anders vor I 2: καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Daß Philo diese Stelle wohl berücksichtigt habe, geht hervor aus dem Buche de mundi opificio, Mang. I 88.

Noch unglücklicher ist die, ebenfalls gegen mich polemisirende, Definition, die Herr Dähne von der philonischen Sophia gibt. Seite 221 sagt er: die Sophia sey — nicht etwa ein anderer Name für das, was sonst Logos heißt — nein, sondern „eine Theilkraft des Logos, sie bezeichne die in dem Logos nothwendig zu postulirende Fähigkeit, weise zu disponiren.“ Bei dieser Fassung bleibt jedoch mein Gegner nicht stehen, denn Seite 236 gibt er der Sache eine andere Wendung: „der Logos (im engern Sinne) enthalte eine Doppelkraft in sich, die transeunte und die immanente, letztere sey die Sophia.“ Kaum brauche ich auf den fühlbaren Unterschied aufmerksam zu machen, der zwischen diesen beiden Begriffsbestimmungen herrscht. Aber Herr Dähne geht noch weiter, zum deutlichen Beweis, wie unheimlich es ihm zu Muthe gewesen seyn muß über

ſeinen kraftvollen Definitionen. In einer Note zu Seite 384 meint er: „wenn ſich auch aus einigen Stellen Philos die Identität der Wirkungsart des Logos und der Sophia erhärten laſſe, ſo beweiſe dieß noch lange nicht die Identität des Wirkungskreiſes beider.

Nun, geneiger Leſer! erlaube mir, daß ich dich wenigſtens auf einige Minuten in die Denkweiſe und den Denkkreis, oder vielmehr in die Annahmen des Herrn Dähne hinein verſetze. Es ſey alſo: die Sophia bezeichne bei Philo eine Theilkraft des Logos, nämlich ſeine Weisheit oder Vernünftigkeit. Hiegegen wäre zuvörderſt folgende Einrede zu erheben. In dem Geſetzbuch der allgemeinen Menſchen-Vernunft ſteht ein Fundamental-Artikel, der ſo lautet: Jede Theilung, beſonders eine Real-Theilung (wovon gleich nachher), iſt unzuläſſig in dem Fall, wenn durch die verſuchte Trennung das eigentliche und innerſte Weſen des Objekts, das man theilen will, vernichtet wird. Auf dieſes Geſetz berufe ich mich und frage: kann es einem, irgend geſunden, Leſer Philos einfallen, von dem Logos, d. h. von der weltſchöpferiſchen Vernunft, die Weisheit, d. h. die Vernünftigkeit abzutrennen und leztere für einen beſonderen Beſtandtheil zu erklären? Das eigenſte Weſen des philoniſchen Logos beſteht ja eben in ſeiner Idealität, oder um ein Wort des gemeinen Lebens zu gebrauchen, in ſeiner Weisheit. Was würde man etwa ſagen über nachſtehende Definition der platoniſchen Ideen: „an dieſen Dingern ſind 2 Beſtandtheile zu unterſcheiden: 1) daß ſie eigentlich ſogenannte Ideen, und 2) daß ſie geiſtiger Art ſind.“ Oder was würde man von irgend einem

deutschen Schulphilosophen halten, der mit den Worten aufträte: Sehen Sie, meine Herren, hier ist ein Glas Wein. An diesem nie genug zu schätzenden Naturprodukt, müßt ihr wissen, sind zwei Dinge zu distinguiren oder zu separiren: 1) seine Weinhaftigkeit und 2) seine Getränkhaftigkeit! Und doch wären diese beiden Fälle philosophischen Scharfsinnes ganz in Eine Klasse zu setzen mit der Behauptung des Herrn Dr. Dähne, Seite 221 seines Werkes.

Der volle Umfang der intellektuellen Kräfte, die meinem Gegner zu Gebote stehen, wird jedoch erst dann recht fühlbar, wenn man noch in Rechnung zieht, daß er Seite 243 und 244 in bitterem Ernste behauptet: „alle die göttlichen δυνάμεις, die bei Philo vorkommen, bald als Theilkräfte, bald als Gesammtkräfte" — also namentlich der λόγος, die σοφια, das πνεῦμα — „können gar nicht anders gefaßt werden, denn als selbstwesentliche Potenzen, als Personen," über welche Ansicht gewiß mein Recensent in der Leipz. L. Z. nicht wenig erstaunen wird, welcher trotz den von mir angeführten Beweisstellen hartnäckig glaubt, daß der Logos bei Philo überhaupt nicht als Person erscheine.

Demnach würde, kraft der von Herrn Dr. Dähne gegebenen Definition, der Logos in Bezug auf die Sophia eine Zweieinigkeit der Personen umfassen, die eine davon, nämlich die Vernunft- oder Weisheits-Person, wäre die σοφια, die andere, an sich Weisheit- oder Vernunft-lose, aber vernünftig wirkende, wäre der eigentliche Logos!

Offen gestanden, wenn sich dieß in der That und nicht blos in dem Gehirne des Herrn Dr. Dähne so

verhielte, dann wäre Philo in die Klasse der Blödsinnigen einzureihen.

Diesen Schimpf wird hoffentlich Herr Dähne seinem Alexandriner, den er sonst so treulich gegen die von mir ihm unterschobenen Widersprüche vertheidigt, nicht anthun, und folglich seine obige Definition der Sophia aufgeben. Gehen wir daher zur andern über. Die Sophia sey also die immanente, der eigentliche Logos die transeunte Thätigkeit Gottes. Allein wie stimmen hiemit die zahlreichen Stellen zusammen, in welchen die σοφια bei Philo als Weltschöpferin, als Erhalterin des Alls, als inneres Princip der menschlichen Seelen, als Urborn der Wahrheit und Tugend, als Zertheilerin aller Dinge dargestellt wird. Ich verweise auf die in vorliegendem Werke Seite 216 und flg. gesammelten Aussprüche Philos. Und wenn Herr Dähne, blos um seinen eigenen Einfällen zu fröhnen, vorgibt, die σοφια sey in allen Stellen der Art καταχρηστικῶς mit dem Logos verwechselt, so weise er mir auch nur einen einzigen Satz in Philos Werken nach, wo unser Alexandriner eine solche Verwechslung rund und nett als seine eigene Ansicht zugibt.

Fast schäme ich mich, in einer an sich so klaren Sache, noch an die Entwicklungsgeschichte der alexandrinischen Theosophie zu appelliren. Das Buch der Weisheit, das selbst nach Hrn. Dähnes Zugeständniß, als eine ebenbürtige Quelle jener Geistesrichtung angesehen werden muß (siehe Seite 458 seines Werks Note 580), beweist unwidersprechlich, daß jenem phantastischen Mittelwesen, welches Philo gewöhnlich Logos nennt, längst vorher unter dem

ausschließlichen Namen σοφια ganz derselbe Wirkungskreis und dieselben Attribute zugeschrieben wurden, und daß also λόγος die spätere, σοφια die ältere Bezeichnung eines und desselben Dinges ist.

Ich habe ferner in der Lehre von den Tugendwegen behauptet, Philo halte den Natursohn Isaak für vollkommener, als den Typus Jakob und Abraham. Schon in seiner Recension in der H. L. Z. erklärte Herr Dähne meine Darstellung für falsch, und in seiner „geschichtlichen Darstellung" Seite 422 in der Note sagt er so obenhin: „der Verfasser der kritischen Geschichte des Urchristenthums habe aus Mangel an richtigem Verständniß der Stelle **de somniis II** 1139 und genauerer Berücksichtigung vieler anderen, die irrige Meinung aufgestellt, daß Philo die Askese für eine geringere Tugend halte, als die μάθεσις und den Typus Isaak." Diese Stellen zu erörtern, unterläßt er wohlweislich. Um nicht längst Gesagtes wiederholen zu müssen, berufe ich mich dagegen auf den gesunden Sinn meiner Leser, und werfe getrost die Frage auf, ob nicht jeder vernünftige Mensch, wenn er die von mir Seite 425 gesammelten und erörterten Stellen **de somniis Pf. V 74, ibid. 120, de nominum mutatione Pf. IV 356, de migratione Pf. III 424**, besonders **de congressu Pf. IV 158** und **de profugis Pf. IV 296** mit einigem Nachdenken liest, zugestehen muß, daß meine Darstellung der Sache die richtige, und folglich die des Herrn Dähne die unrichtige sey. Ja ich frage meinen Gegner selbst, ob denn Philo den allgemeinen Satz nicht durchgeführt habe: τὸν πρακτικὸν τοῦ θεωρητικοῦ βίον προαγωνά τινα ἀγῶνος

τελειοτέρου εἶναι, und ob nicht mit dieſem Prinzip die Behauptung genau zuſammenhänge, daß der Praktiker Jakob unter dem Typus Iſaak ſtehe, welcher leztere das von Natur vollkommene, die höchſte Weisheit beſitzende Geſchlecht bezeichnet.

Warum ſollte auch Philo das in aller Welt — beſonders in der politiſchen — geltende Axiom nicht anerkannt haben: **beati possidentes!** warum ſollt' er den τύπος αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος, οὐ σκέψεσι καὶ μελέταις καὶ πόνοις βελτιωθείς, ἀλλὰ γενόμενος εὐθὺς εὐτρεπισμένην εὑρὼν σοφίαν ἄνωθεν ὁμβρηθεῖσαν ἀπ' οὐρανοῦ (**Pf. III** 296) nicht über Jakob ſetzen, der erſt mühſam, wie ein Plebejer, erſtrebt, was Iſaak von der Geburt an ſchon hat, und der es doch nimmermehr erreicht (**Pf. V 68**).

Nun nur noch ein Beiſpiel von den Mißgriffen des Herrn Dähne im Einzelnen, aber ein Beiſpiel, das freilich einen mehr als gewöhnlichen Grad kecken „Mißverſtändniſſes" darbietet. Ich habe die εἱμαρμένη, welche Joſephus den Eſſenern zuſchreibt, für eine Vorherbeſtimmung Gottes, für ein **decretum absolutum** erklärt, auf klare Beweiſe mich ſtüzend. Dieſe Darſtellung findet Herr Dähne Seite 488 falſch, und bricht 491 in die Worte aus: „Irrig iſt die Anſicht Gfrörers, daß die Juden ſchon deßhalb an ein wirkliches Verhängniß hätten glauben müſſen, weil ſie eine vollſtändige, weit ausgeſponnene Lehre von ihren künftigen Schickſalen auf Erden beſaßen." „Mag er," fährt der Herr Doktor weiter fort, „philoſophiſch genommen, Recht oder Unrecht haben, geſchichtlich hat er

jedenfalls Unrecht. Er ſollte nämlich wiſſen, daß dieſe Konſequenz faſt zu keiner Zeit anerkannt worden iſt.“ Vortrefflich! es hat alſo „faſt zu keiner Zeit“ Anhänger des Verhängniſſes, oder, was hiemit zuſammenfällt, Läugner des freien Willens, keinen Auguſtin, keinen Calvin, keine Moslemin, keinen Spinoza und Spinoziſten, ja auch keine Stoiker, und Tauſende von Männern, nicht der Feder, ſondern der That gegeben, die, ohne ſich um das zu kümmern, was man in den Schulen Philoſophie nennt, feſt an eine „Nothwendigkeit“ glauben. Doch ich will mich nicht hierauf, nicht auf die ſpeciellen klaren Zeugniſſe aus Joſephus, aus den Targumin, den Vätern, den Pſeudepigraphen, dem Talmud endlich berufen, die ich theils ſpäter beibringen werde, theils ſchon im zweiten Abſchnitte des vorliegenden Werkes beigebracht habe; nur die eine Frage erlaube ich mir an Herrn Dähne, wie denn obige Worte mit der Aeußerung zuſammenreimen, die ihm Seite 280 entſchlüpfte, und die dießmal wider Gewohnheit wahr iſt: „Es iſt ſichtbar, daß die alexandriniſche Lehre an ein Fatum anſtreifte.“ Ei! und doch ſollen die Eſſener, welche Herr Dähne von der alexandriniſchen Theoſophie ableitet, an kein Verhängniß geglaubt haben?

Jezt zur Abwechſelung auch etwas Allgemeines. Herr Dähne läßt ſich in ſeiner Recenſion (H. L. Z. 1832 Seite 351) alſo vernehmen: „der Geſchichtſchreiber der Philoſophie kann, wie wir (nämlich Herr Dähne) glauben, möglicher Weiſe einen doppelten Weg einſchlagen; entweder den rein geſchichtlichen, auf welchem er das, was vorliegt, in einer ihm angemeſſenen Ordnung und Aus-

wahl wiedergibt, oder den philoſophiſch-geſchichtlichen, auf welchem er verſucht, bis in die geiſtige Werkſtätte deſſen einzudringen, deſſen geiſtige Produkte er kennen lernen will, deſſen eigenſte Geiſtesdispoſition und die Grundſätze, welche ihn leiteten, zu erforſchen, und ſo nicht nur die gemeinſchaftliche Abhängigkeit aller einzelnen Sätze von gemeinſamen Principien, ſondern auch den inneren Zuſammenhang unter ihnen ſelbſt nachzuweiſen, mit Kurzem, auf welchem er verſucht, ſeinen Geiſt von ſeiner philoſophiſchen Individualität loszureißen und durch die desjenigen Philoſophen zu beſtimmen, deſſen geiſtiges Leben er zu begreifen wünſcht, um auf dieſe Weiſe eines Andern philoſophiſche Ueberzeugung gleichſam ſelbſtſchöpferiſch zu erzeugen. Es kann nicht fehlen, daß auf lezterem allein eine wahre Einſicht in einen Philoſophen gewonnen werden kann *)."

Herr Dähne ſagt ferner, den erſteren unvollkommenen, gemein ſterblichen Weg habe Ofrörer in ſeiner kritiſchen Geſchichte des Urchriſtenthums, in Bezug auf Philo, eingeſchlagen; den zweiten, „allein wahre Einſicht gewährenden", iſt der Herr Doctor, wie er ſelbſt, beſonders Vorrede Seite XIV, zu verſtehen gibt, in „ſeiner geſchichtlichen Darſtellung" gewandelt. Man ſieht hieraus, daß ich mich ſchon von vorneherein in einem untergeordneten Verhältniß zu meinem philoſophiſch-geſchichtlichen Gegner befinde. Dennoch ſage ich getroſt: Ein jegliches Ding in ſeiner Art! Nicht alles Leder paßt,

*) Es ſind dieß die ipsissima verba meines Gegners; ſie geben eine vollgültige Probe ſeines Styls, der freilich zum Wunſche berechtigt, daß Herr Dähne in eine deutſche Schule gehen möchte, um ſich klar und verſtändig ausdrücken zu lernen, woran es ihm der Zeit noch fehlt.

nach Sancho Pansas richtiger Bemerkung, auf einen Leisten, und ich pflichte ungescheut der Meinung Gibbons bei, welcher behauptet, diejenige historische Methode sey die beste, welche die Dinge so darstellt, wie sie sind. Hätte ich mir einen ächten Denker, einen Spinoza etwa, zum Gegenstand einer philosophisch-historischen Darstellung gewählt, so würde ich, trotz Herrn Dähne, den inneren geistigen Zusammenhang in den Ansichten meines Helden nachzuweisen nicht ermangelt haben, aus dem einfachen Grunde, weil ein streng organisches Verhältniß objektiv in der Denkweise des Mannes liegt, der zum Gegenstand der Untersuchung gewählt war.

Dagegen scheint mir der Versuch: „nicht nur die gemeinschaftliche Abhängigkeit aller einzelnen Sätze vom gemeinsamen Prinzip, sondern auch den inneren Zusammenhang unter ihnen selbst nachzuweisen“ — wobei, wie jeder Simpel sieht, ein strenges System schon vorausgesezt ist — dieser aprioriſche Versuch, sage ich, scheint mir höchst mißlich, wenn er auf einen Mann angewandt wird, der ein Eklektiker war, der also kein System hatte, der aus allen möglichen Schulen nahm, was einem Juden glänzend dünkte, der zwei ganz unvereinbare Gegensätze, Mosaismus und Platonismus, in Eins zusammenwirft — auf einen Mann, der nach Herrn Dähne's eigenen naiven Geständnissen kein gesunder kräftiger Geist (Seite 100), kein Philosoph im wahren Sinn des Wortes (Seite 106), der ein mittelmäßiges Talent war (Seite 188 unten), der endlich, wie Seite 51 und anderswo behauptet wird, einer trügerischen zweizüngigen Lehre anhing.

Dennoch hat Herr Dähne den schwindelnden Versuch

gewagt, und zwar auf folgende Art: er weist irgend einem Satze die Ehre zu, der erste und oberste in der „eigensten Disposition und geistigen Werkstätte“ unseres Alexandriners zu seyn, und dann geht es weiter fort, fast durchweg mit der hundertmal wiederkehrenden Formel: Philo schloß, er schloß Dieß aus Jenem und Jenes aus Diesem, ganz wie ein **Professor logices**; obwohl kein Wort von solchen Schlüssen in den Werken Philos zu lesen steht.

Freilich ist auch die Arbeit darnach. Die Aussprüche Philos sind beinahe durchgängig in eine falsche Verbindung gebracht, sehr wichtige Ingredienzen der alexandrinischen Theosophie — wie die platonische Ideenlehre, die Idealität des Logos u. s. w., entweder ganz übergangen, oder kaum berührt, die sonderbarsten Beschönigungen aufgestellt, um Philos Widersprüche zu lösen — wie z. B. wenn er Seite 146 behauptet, „die menschliche Sprache sey zu arm gewesen, um die hohen Imaginationen unseres Alexandriners auszudrücken, hieraus stammen viele seiner scheinbaren Widersprüche“ — kurz der Philo des Hrn. **Dr.** Dähne sieht dem wahren historischen so ähnlich, wie eine Faust einem Auge; der arme Aegypter ist herabgesunken zu einem Schulfuchsen des 19. Jahrhunderts, so daß man meinen sollte, er habe in unsern Tagen unter den bekannten norddeutschen Doktrinären studirt, oder gar Schleiermacher, Hegel, die Pietisten, die Rationalisten sammt dem theologischen **Juste milieu** „in sich durchgebildet“ und zu einem Brei verkocht.

Ueberhaupt hat sich mir über dem Durchlesen des **A. F. Dähne'schen** Werkes eine Bemerkung aufgedrängt,

die schon öfter moderne theologisch-philosophische Bücher in mir erweckten. Denker, von der Klasse des Herrn Dr. Dähne, bilden sich nämlich ein, die sogenannte Philosophie sey eine Gesammtentwickelung der Vernunft aller derjenigen unter einem Volke, die in der Schule, oder außer derselben, **metaphysicam** traktiren, mit andern Worten: sie sey ein republikanisches Produkt, an dessen Fabrikation die Masse der „philosophisch gebildeten" Leute durch gemeinsames Denken arbeite. Anders erscheint mir die Sache; ich glaube gefunden zu haben, daß die ächte Philosophie ein Ding ungemein aristokratischer Natur ist, daß Originalgeister, die wirklich etwas Neues und Wahres leisten, Männer wie Aristoteles, Spinoza, Kant, nur nach Jahrhunderten erscheinen, und von der kargen Natur lange nicht so reichlich hervorgebracht werden, um alle die Rahmen auszufüllen, welche der Staat geformt hat, besonders in Deutschland, wo wir eine so überaus zahlreiche philosophische Meister-, Gesellen- und Lehrburschenschaft besitzen. Ferner glaube ich zu wissen, daß, wie wohl jeder **Graeculus**, besonders bei der Stärke des philosophischen Selbstgefühls, das man in Deutschland der Jugend so frühe beibringt, sich „eine geistige Oekonomie", auch „Durchbildung und Ineins-Bildung" der metaphysischen Gedanken zutraut, doch in der That und Wahrheit nichts Originelles zu suchen ist bei der großen philosophischen Masse, durch welche wir Deutschen uns bekanntlich so sehr zu unserem Vortheil vor andern nur das Gemeinvernünftige schätzenden Nationen, den Franzosen z. B. und Engländern, auszeichnen; ja ich bin der Ueberzeugung, daß in der unendlichen Mehrzahl philosophischer Werke nicht eine Manifestation eigenthümli-

chen Idealgeistes, noch Anstrengungen solider Logik vorauszusetzen seyen, sondern daß man aus ihnen nicht nur den Ort, wo ein solcher „Wissenschafter“ studirt, das Jahr in dem er seine philosophische Weihe empfangen, und die wechselnden Zeitansichten, die damals herrschten, sondern auch die Staatseinrichtungen und den politischen Wind, unter dessen Auspicien solche Bücher empfangen wurden, a priori bestimmen könne.

Aehnliche Grundsätze glaubte ich auch auf Philo nach reiflicher Durchlesung seiner Schriften anwenden zu müssen. Er schien mir nicht ein origineller, seinen eigenen Weg einschlagender Philosoph, noch weniger ein Systematiker, sondern als Kind seiner Zeit, namentlich unter den beiden Gesichtspunkten des Juden und andächtigen Bewunderers platonischer Ideen, betrachtet werden zu müssen. Aus diesem Gesichtspunkt habe ich ihn dargestellt, freilich zur großen Mißbilligung des Herrn Dr. Dähne. Merkwürdig ist aber dabei, daß mein Gegner — nur nicht in seiner Darstellung der philonischen Theologie selbst, wo es ganz an seiner Stelle gewesen wäre — nein, sondern in den allgemeinen Betrachtungen, die er Seite 28 und flg. anstellt, jenen unauflöslichen Grundwiderspruch anerkennt. Freilich drückt er sich, wie gewöhnlich, nicht klar darüber aus, denn er meint, die alexandrinische Philosophie sey daraus hervorgegangen, daß die Juden, neben der Ehrfurcht für ihre heiligen Bücher, also für den traditionellen Mosaismus die Ueberzeugung hegten: „ihr Jehovah sey das allervollkommenste Wesen.“ Ich sage, so ausgedrückt ist der Satz falsch, und begründet keine Platonisirung der jüdischen Dogmen; denn warum konnte ein alexandrinischer Jude den Jehovah in der Gestalt, wie er in den Schriften

Mosis erscheint, nicht für das vollkommenste Wesen halten, gewiß eben so gut, als ein orthodoxer Christ unserer Tage den Gott der lutherischen Dogmatik, der, um den Menschen vergeben zu können, seinen einzigen Sohn dem Tode weiht, für ein vollkommenes Wesen ansieht; denn Vollkommenheit ist für jeden Menschen eine Sache seiner eigenen Meinung, oder des individuellen Geschmacks.

Herr Dähne hätte also sagen sollen: Neben der Verehrung für den Mosaismus haben die alexandrinischen Juden zu glauben angefangen, daß die platonische Schule die wahrsten Ansichten von Gott enthalte, und daraus sey jene Vermischung mosaischen Glaubens und griechischer Philosophie entstanden. Jedenfalls wollte der Herr Doktor dieß sagen, wie man aus seinem Werke ersieht, er hat sich nur in dem Ausdrucke vergriffen. Aber um so mehr ist es zu bedauern, daß er diese bessere Einsicht nicht auf seine eigentliche Schilderung der philonischen Theologie, — wo, wie oben bemerkt, alles nach der Weise geht: Philo schloß, er schloß — hat einfließen lassen. Ich befürchte fast, Herr Dähne möchte sich dadurch — abgesehen von der damit eng verknüpften materiellen Mangelhaftigkeit seines Buches, — noch in anderer Beziehung schaden, in sofern nämlich irgend ein ungeschlachter Kritiker den Einwurf erheben könnte: Herr Dähne habe „jene allgemeine Einleitung“ anderswoher, namentlich z. B. aus Gfrörers kritischer Geschichte des Urchristenthums I, Kapitel 8 entlehnt, da er durch ihre Nichtanwendung auf ihren eigensten Stoff den Beweis geliefert, daß sie nicht auf organischem Wege bei ihm entsprungen, und also nicht in seinem Gehirne entstanden seye.

Doch genug hievon. Die Zeit drängt, der Raum iſt karg zugemeſſen, und ich habe noch meine anderen Vorwürfe gegen Herrn Dähne zu rechtfertigen, namentlich

II. wegen abſichtlichen Verſchweigens der Wahrheit, und daraus hervorgehender Ungerechtigkeit gegen das Bücher-kaufende und leſende Publikum.

Ich muß hier zuvörderſt die Frage an meinen Gegner richten, für welchen Leſerkreis er eigentlich ſeine „geſchichtliche Darſtellung“ geſchrieben habe, für bloſe Schulphiloſophen, oder für Theologen? Wenn ich in Rechnung ziehe, daß Philos Werke ſeit mehr als 200 Jahren, und namentlich in neueſter Zeit faſt ausſchließlich von Theologen und für theologiſche Zwecke, insbeſondere zum Behuf der Exegeſe und zur Aufhellung neuteſtamentlicher Dogmen und Begriffe benuzt worden ſind, ſo ſcheint die Antwort auf meine Frage auf der Hand zu liegen. Was mich ſelbſt betrifft, ſo geſtehe ich offen, daß mich Philo nur wegen ſeines Verhältniſſes zur welthiſtoriſchen Erſcheinung des Chriſtenthums intereſſirt; würde dieſes Verhältniß nicht ſtatt finden, ſo hätte ich mich lieber mit der Metaphyſik der Dampfkräfte, oder mit der Philoſophie der Schiffarth und der Baumwollenfabrikation beſchäftigt, als mit den Werken jenes an und für ſich keine beſondere Beachtung verdienenden Alexandriners.

Ich glaube jedoch aus den eigenen Andeutungen meines Gegners ſchließen zu dürfen, daß er ſein Buch in der That zunächſt für theologiſche Leſer geſchrieben hat. Wenn nun dem ſo iſt, warum hat dann Herr Doktor Dähne alle die Saiten in Philos Werken, die mit dem neuen Teſtament zuſammentönen, und die kraft Obigem

für die Theologen die interessantesten seyn müssen, mit gänzlichem Stillschweigen übergangen oder doch kaum leise berührt, wie z. B. die Lehre vom λόγος ἀρχιερεὺς, παράκλητος, ἀρχάγγελος, die Lehre von den theologalischen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung, und so viele Punkte der Art. Heißt dieß nicht das Publikum, das besonders Aufklärung über diese Gegenstände wünscht, täuschen, ob ich gleich gerne zugebe, daß es eine Partei gibt, deren Beifall mein Gegner durch solches Stillschweigen erringen zu können sich schmeicheln durfte *), eine Partei, der es wahrscheinlich lieber wäre, wenn Philo sammt seinen, für gewisse theologische Systeme so lästigen, Sätzen durch die päpstliche Inquisition dasselbige Schicksal erfahren hätte, das dem Talmud zugedacht war, — den Scheiterhaufen.

Indeß das muß ich meinem Gegner nachrühmen, daß er über diesen Punkt ganz naiv sein Visir öffnet. Er sagt in seiner Vorrede Seite XII: „höchst zu mißbilligen sey der Gebrauch Philos zum Behufe der Nachweisung, daß gewisse eigenthümliche Lehren des Christenthums aus dem Kreise der alexandrinischen Theosophie ihre Erklärung empfangen;“ zugleich spricht er, damit man sehe, wohin dieß ziele, sein Verdammungsurtheil über meine Geschichte des Urchristenthums aus.

---

*) Fast scheint aus gewissen Aeusserungen meines Gegners hervorzugehen, daß er sich durch seine Heldenthaten gegen mich den Professors-Mantel verdienen wollte, wie zum Beispiel aus der Vorrede zu seiner geschichtlichen Darstellung, außer Seite XII und XIII, besonders Seite IX, wo er ganz gemüthlich sagt: „die Durchführung meines Planes hängt vornehmlich davon ab, in welchen Verhältnissen mir späterhin von der Vorsehung mein Wirkungskreis angewiesen wird.“

Ich bezeuge ihm hierüber mein Mitleiden. Denn in dieſer Sache kommt es, wie mir ſcheint, nicht auf die Billigung oder Mißbilligung eines Haller Privatdocenten, ſondern auf den thatſächlichen Erfolg an, auf einen Erfolg, der durch blindes Verdammen, pfiffiges Schweigen, oder abſichtliches Verdrehen nicht im mindeſten gefährdet, jedenfalls aber nur durch fleißige Benützung aller vorhandenen theils griechiſchen, theils rabbiniſchen Quellen uralter jüdiſcher Denkweiſe erreicht werden kann. Und wenn ein Bücherſchreiber, ohne Kenntniß dieſer Quellen, ja ohne die intellektuelle Fähigkeit, ſie zu verſtehen, ſich herausnimmt, in den Tag hinein verwerfend darüber abzuſprechen, ſo macht er ſich nur lächerlich damit.

III. Noch will ich, nicht mehr um mich zu rechtfertigen, denn hiefür genügt das bereits Geſagte, ſondern um die ganze Eigenthümlichkeit der Polemik meines Gegners in ihr wahres Licht zu ſtellen, einige der Handgriffe ſchildern, die er ſich perſönlich gegen mich erlaubt hat.

In meiner kritiſchen Geſchichte des Urchriſtenthums werden die verſchiedenen Angaben über die Frage, ob die Eſſener Opfer dargebracht oder nicht, dahin entſchieden, daß Opfer bei den Eſſenern im Brauche geweſen, aber blos unblutige. Herr **Dr.** Dähne ſagt in ſeiner Recenſion (H. L. Z. Seite 361) hierüber: nur durch Gewaltſtreiche, ja durch ſprachwidrige Deutung ſey jene Erklärung von mir zu Wege gebracht worden. Ganz anders dagegen in ſeiner „geſchichtlichen Darſtellung“, wo er die Sache wohl beſſer überlegt hatte; hier wiederholt er Seite 491 in der Note meine „ſprachwidrige, Gewaltſtreiche führende“ Erklärung ganz gemüthlich ad **vocem**, aber wohlverſtanden ohne Palinodie, ohne meinen Namen

zu nennen. Ein noch auffallenderes Beispiel solcher Art von Polemik ist folgendes. Seite 437 sagt er: mit Unrecht finde Gfrörer einen Widerspruch darin, daß Philo die strengste Ascese mit glänzenden Luxusbildern der messianischen Zeit zusammenreime. Und doch sagt ebenderselbe Mensch Seite 401, Note 527, indem er sich sogar von einer Stelle auf die andere beruft, „Philo sey in einem wahren Widerspruch hierüber gewesen, gerade wie Gfrörer selbst, der jenen Punkt schief beurtheilt habe.“ Welch ein Unsinn! Ich sey im Irrthum, weil ich einen Widerspruch Philos, der nach Herrn Dähne ein Widerspruch ist, als einen Widerspruch dargestellt habe!!

Und weil wir denn so am Kapitel von den Widersprüchen sind, so will ich noch ein klägliches Beispiel ähnlicher Art anführen. Kein fahrender Ritter, selbst Don Quixotte nicht, kann erboster seyn über Einreden gegen die unvergleichliche Schönheit seiner Herzens-Gebieterin, als es Herr Dähne über alle die Stellen in meinem Urchristenthum ist, wo ich Philo Widersprüche mit sich selbst nachweise. Ein Verdammungsurtheil der Art wurde oben *) mit meines Gegners eigenen Worten angeführt. Und doch bürdet ebenderselbe in zahllosen Stellen seiner geschichtlichen Darstellung seinem Helden zum Theil bittere Widersprüche auf. Ich will von diesen Stellen hier nur 19 namhaft machen: Seite 136, 169, 188, 196, 247, 274, 275, 286, 287, 306, 308, 309, 313, 324, 354, 356, 401, 417, 452.

Alles wird jedoch in der bezeichneten Art von Polemik übertroffen durch Folgendes. Um den Satz zu erhärten, daß zur Zeit Jesu Christi die alexandrinische Theosophie längst in

*) Seite XXIV.

Palästina bekannt gewesen sey, hatte ich die Essener benüzt, indem ich nachwies, daß diese Sekte Eines Stammes sey mit den Therapeuten, und daß beide zusammen dieselben theosophischen Meinungen gehegt, die man in Philos Schriften findet, und die ich aus guten Gründen die alexandrinischen genannt habe. Auf lezterem Satze, oder darauf, daß die Essener in die alexandrinische Theosophie eingeweiht gewesen, beruht die Spitze meines Arguments. Ich habe ferner gesagt, die Therapeuten und Essener seyen Eins, nur nicht numerisch und so, daß beide eine und dieselbe, durch keinen nationalen Unterschied variirende, Sekte gebildet, sondern sie seyen Eines Stammes, geboren aus einer gemeinschaftlichen Mutter, eben jener alexandrinischen Theosophie; und ferner die Verschiedenheit, die zwischen beiden Sekten obwalte, sey nicht etwa aus einer verschiedenen philosophischen Grundansicht entstanden, sondern sie erkläre sich genügend aus der Natur der Länder, aus dem Genius der Volksstämme, dem beide angehören, dort Syriens und der palästinischen, noch von kräftigem Priesterregiment umzäunten Judäer, hier Aegyptens und seiner hellenisirten Bewohner aus Abrahams Samen. Daher z. B. die Erscheinung, daß die Essener Praktiker waren, d. h. daß sie Ackerbau, Handwerke, ja Staatsgeschäfte trieben, weil der Geist der Palästinenser und ihrer Verfassung dieß gebot, während die alexandrinischen Therapeuten lautlos brüteten und in der Theorie oder Beschauung lebten. Daher ferner bei einer gewissen Partei der Essener gestattete Heirathen, denn die mosaische Gesetzgebung, welche die Ehe zur Pflicht machte, und die Wächter derselben, die Priester, hatten noch zuviel Einfluß in Palästina, während die Alexandriner, viel

freier von einer solchen politischen Aufsicht, ihre Grillen über die Sündlichkeit des Fleisches bis auf strenge Ausschließung der Ehe ausdehnten.

Herr **Dr.** Dähne, getrieben von dem Kitzel, mir in allen Dingen zu widersprechen, wirft mir nun vor, ich habe ganz mit Unrecht von vorneherein die vollkommenste Identität beider Sekten, der Therapeuten und Essener, zu beweisen gesucht, und um diesem Vorwurf einigen Schein zu geben, braucht er zwei Kunstgriffe: theils beißt er sich ein in das von mir gebrauchte Wort: „Einheit beider Sekten", das aber, wie aus meiner eigenen Darstellung der Sache aufs klarste hervorgeht, nicht numerische Einheit besagt, sondern Brüderschaft und Abstammung von Einer Mutter, bei ausdrücklich zugestandener nationaler Verschiedenheit; theils klammert er sich fest an einen ganz zufälligen Ausdruck Philos, der **de vita contemplativa, Mang. II 471**, die Essener Praktiker, die Therapeuten dagegen Theoretiker nennt. „Das wahre Verhältniß beider Sekten zum Alexandrismus ist vor mir noch nicht erklärt worden", ruft Dähne aus, Seite 442; ja Praktiker sind die einen, die anderen Theoretiker! Und doch besagt dieser nur ein einzigesmal von Philo gelegentlich gebrauchte Ausdruck nichts anderes als dieß: die Essener haben in der Uebung des bürgerlichen Lebens, in Handwerken, im Landbau, in Aemtern dieselbe theosophische Meinung ausgeprägt, welche die Therapeuten in reiner Einsiedlerweise darzustellen suchten, ungefähr wie später im Mittelalter die verschiedenen Branchen eines und desselben Mönchsordens, bei fast gleicher Regel und jedenfalls bei denselben religiösen Ansichten, äußerlich sehr verschieden lebten, die Einen hart und

genußlos, die Andern vernünftigen Beschäftigungen, dem Landbau, Bücherabschreiben und dergl. ergeben.

Das Lächerlichste aber, und das, worauf ich hier allein hinziele, ist dieß, daß Herr Dähne ganz gemüthlich voraussezt, die Therapeuten und Essener seyen Kinder Eines Hauses, und sie stammen beide von der alexandrinischen Theosophie ab, daß er diesen Satz sogar zur Ueberschrift eines Kapitels macht (Seite 439), daß er also dasjenige vollkommen anerkennt, was ich allein durch Auseinandersetzung des Wechselverhältnisses zwischen den Essenern und Therapeuten darzuthun suchte. So sind denn auf diese Weise abermal seine Hiebe aufs kläglichste in die Luft geführt.

Seine Wuth, mich des Irrthums zu zeihen, geht so weit, daß er sich hie und da zu groben Fehlern wider die griechische Sprache hinreißen läßt, wie folgendes Beispiel zeigt. Philo erzählt de vita contemplativa: die Therapeuten gönnen am siebenten Tage nächst der Seele auch dem Leibe bessere Pflege: τὸ σῶμα λιπαίνουσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ θρέμματα τῶν συνεχῶν πόνων ἀνιέντες; offenbar, wie die Partikel ὡς und die bei Philo so häufige Vergleichung des Leibes mit einem niedrigen Lastthiere beweist, ist der Sinn der: als wollten sie selbst dem thierischen Theile unseres (des menschlichen) Wesens Ruhe gönnen. So habe ich übersezt, und dabei Bellermann getadelt, der θρέμματα von wahrem vierfüssigem Zugvieh versteht, das die Therapeuten, die sich gewiß weder mit Fuhrwerk noch Kärnerei abgaben, nicht nährten. Anders Herr Dähne 447 in einer Note: weder Gfrörer noch Bellermann, jener mit der bildlichen, dieser mit der wörtlichen Auffassung, habe Recht. Die wahre Uebersetzung der Worte sey diese: „am 7ten Tage gestehen sie auch dem Körper

etwas mehr zu, wie wenn man etwa einmal den Lastthieren — einen Ruhetag gewährt.“ Ich frage den Herrn Doktor blos: hat ἀνιέντες dasselbe Subjekt mit λιπαίνουσι, und wenn dieß nicht geläugnet werden kann, wozu dann die Einschiebung des Wörtchens man, das eine dritte Person bezeichnet, und das offenbar nur aus Verlegenheit eingeflickt wurde, weil mein Gegner wohl fühlte, daß die Therapeuten kein Lastvieh hielten, und daß θρέμματα geistig zu nehmen sey.

Sapienti sat! Ich fürchte die Geduld der Leser auf eine allzu starke Probe zu setzen, wollte ich noch weitere Beispiele A. F. Dähne'scher Weisheit aufführen.

Nur noch ein Wort an meinen Gegner. Ich fühle mich Ihnen zum Danke verpflichtet, theils weil Sie mir Gelegenheit gaben, meine Darstellnng der philonischen Theologie weiter zu erhärten, theils weil es mir Vergnügen machte, Thorheit, besonders eine aufgespreizte, übermüthige zu züchtigen. Aus Erkenntlichkeit will ich Ihnen einen guten Rath geben. Lassen Sie das Geschichtschreiben Herr Doktor! Clio ist eine ernste Muse, sie fordert von ihren Verehrern zwei unumgängliche Eigenschaften: Sinn und Achtung für Wahrheit, und zweitens ein gesundes helles Urtheil; nach den vorgelegten Proben zu schließen, hat Ihnen die Natur diese beiden historischen Fundamentalerfordernisse gänzlich versagt. Muß es denn doch geschriftstellert seyn, so verlegen Sie sich lieber auf die gemeine deutsche Universitäts-Metaphysik, denn obgleich diese hochfliegende Wissenschaft in unsern Tagen extra muros, d. h. beinahe an allen Orten, wo keine eigenen Lehrstühle dafür sind, ihren Kredit eingebüßt hat, so steht sie doch immer noch in erkleklichem Ansehen bei der

giovine Germania, studente di metafisica, ohne Barth und Urtheil, und wenn ein Mann die rechten Eigenschaften dazu besizt, namentlich dunkle Phrasen, einen noch dunkleren Kopf, eine überfließende Meinung von sich, verbunden mit ungescheuter Verachtung des gemeinen Menschenverstandes, so kann er sein Glück damit machen, wie die Erfahrung vielfach bewiesen hat.

Leben Sie wohl und befolgen Sie meinen Rath.

Ueber andere, theils privatim mir zugekommene, theils öffentliche Beurtheilungen des vorliegenden Werkes kann ich kurz seyn. Man hat mich, was die Form des Buches betrifft, wegen der Menge griechischer, lateinischer und hebräischer Citate getadelt, die von mir eingestreut worden sind. Dieß geschah aber von vorneherein mit gutem Bedacht, und ist deßhalb auch in diesem Abdrucke geblieben. Denn vorliegendes Werk wurde nicht für die große Masse — welcher Untersuchungen der Art immer fremd bleiben sollten — sondern für die Gelehrten, oder besser, für diejenigen geschrieben, welche die volle Wahrheit ertragen können. Bei solchen Lesern konnte ich die nöthigen Sprachkenntnisse voraussetzen, und für die Seltenern dieser Klasse, denen jene Kenntnisse mangeln, ist durch die eingestreute Uebersetzung der wichtigsten Beweisstellen gesorgt.

In Bezug auf den Geist des vorliegenden Werkes ist es weder meine Absicht, Christus zu einem alexandrinisch-jüdischen Privatdocenten zu machen, wie mir ein Recensent vorhielt — die alexandrinische Theosophie wird überhaupt im weiteren Verlaufe meiner Geschichte des Urchristenthums nur eine sekundäre Rolle spielen — noch gehe ich darauf aus, die Eigenthümlichkeit oder den er-

habenen Charakter des Christenthums zu läugnen, wie Andere mir vorrückten. Mein Plan geht vielmehr, wie schon bemerkt wurde, dahin, rein urkundlich, ohne Einmischung neuerer oder älterer Parteiansichten, die Geburtsstunde des Christenthums aufzuhellen, damit man sehen möge, was ihm selbst angehört, was seiner Zeit; oder weil denn doch die falschen Ansichten, die man über vorliegendes Werk verbreitet hat, mich zwingen, zum Voraus ein wenig aus der Schule zu schwatzen, ich will mit allen uns übrig gebliebenen historischen Hülfsmitteln einen allerdings höchst wichtigen Satz durchzuführen versuchen, der schon in den ältesten Zeiten der Kirche seine Anhänger hatte, mit andern Worten, ich will darthun, daß dem Christenthum viele jüdische Elemente ankleben, die ausgeschieden werden müssen. Mag dieß gewissen Leuten ketzerisch klingen oder nicht; die ächte Historie will nur objektive Wahrheit, und ich glaube versichern zu dürfen, daß ich, gestützt auf eine Masse gesammelter Materialien, meinen Plan mit einer Sicherheit und Klarheit der Beweise durchzuführen hoffe, die den nüchternen Freund der Geschichte befriedigen dürfte.

Stuttgart, Mitte März 1835.

August Gfrörer.

Einleitung.

(Früher Vorrede zur ersten Auflage.)

Der Verfasser dieser Schrift legt hier dem Publikum die Anfänge eines Werkes vor, in welchem er die Geschichte des Urchristenthums zu bearbeiten beabsichtigt. Sein Plan ist, in rein historischem Geiste, den Sachen gemäß, und urkundlich zu verfahren. Unerwiesene Muthmaßungen sollen ausgeschlossen, alle nacherfundenen Ideen, welche Aeltere und Neuere in die ächten Glaubensquellen hineingedeutet, um Zeitphilosophie und Tradition mit einander zu versöhnen, mit Strenge fern gehalten werden.

So verschieden von jeher die Meinungen über den wahren Sinn und Gehalt der Lehre waren, welche Jesus und seine Apostel gegründet, so sind doch alle Parteien, welche irgend der Geschichte einiges Recht zuerkennen, darin einverstanden, daß das Christenthum eine große Erziehungsanstalt sey, deren Gegenstand die Menschen, deren Ziel ein künftiger glücklicher Zustand, den die Schrift Himmel oder Himmelreich nennt. Als äußeres Mittel, diesen Zweck zu erreichen, wird anerkannt die Gnade Gottes und das Verdienst Jesu Christi; als inneres die Bekämpfung der gehässigen Leidenschaften, welche in unserer Brust toben, durch die Furcht vor der Hölle, durch Hoffnung auf die Seligkeit, durch Glauben und Liebe.

Unter sehr wesentlichen Modifikationen hat dieses Institut nach und nach die Herrschaft über die gebildetsten Nationen errungen. Seine erste Gestalt, sowie seine späteren Veränderungen zu schildern, ist das Geschäft der Kirchengeschichte. Man hat Lezteres auf verschiedene Weise versucht, aber meist auf äußere Dinge Bedacht genommen, während es besser gewesen wäre, den innersten Organismus in Anschlag zu bringen.

Die Erziehungsmethoden unterscheiden sich von einander hauptsächlich durch die verschiedenen Gefühle oder Triebfedern, welche in Anwendung gebracht werden, um den Menschen zu bearbeiten, und dem beabsichtigten Zwecke nahe zu bringen. Ist das Christenthum eine Erziehung im Großen, so kommt die Frage über sein ursprüngliches Wesen und seine Veränderungen auf die andere zurück: welche Triebfedern es zuerst, welche später unter geänderten Umständen für den oben bezeichneten Zweck gebraucht habe.

Der Verfasser dieser Schrift glaubt, daß es deren hauptsächlich drei sind. Erstens, die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft, auf das Jenseits; zweitens, die Furcht vor demselben, und endlich drittens, die Kraft der Gewohnheit. Diese drei Triebfedern bezeichnen die verschiedenen Bahnen, welche der innerste Organismus der christlichen Religion seit 1800 Jahren durchlaufen hat.

Hoffnung auf das Jenseits war es, was die erste Kirche gründete, was in allen Schriften des neuen Testaments den Mittelpunkt bildet: diese Hoffnung war es, was die ältesten Christen lehrte, den Genüssen der Welt zu entsagen, was die Märtyrer bestimmte, freudig in den Tod zu gehen. Die besonnensten Dogmatiker haben anerkannt, daß der Begriff der *βασιλεια θεου*, d. h. die Erwartung einer seligen Gesellschaftsverfassung, die in der nächsten Zukunft vom Himmel auf die Erde herniedersteigen werde, der Grundgedanke des neuen Testaments sey. Dieser Satz ist so gewiß, daß nur gänzlicher Mangel an historischem Sinne ihn läugnen zu können scheint. Den hartnäckigsten Zweifler müßte das 15. Kapitel des ersten Briefs an die Korinthier überwin-

den, wo Paulus deutlicher, als an anderen Orten, die Gründe ausspricht, die ihn an die Lehre Jesu Christi fesselten.

Allein diese Hoffnung ist nicht der Grundstein der christlichen Kirche geblieben. Sie schlug vielmehr nach wenigen Jahrhunderten in ihr Gegentheil, in den Schrecken vor dem Jenseits, um.

So auffallend diese Erscheinung ist, und so sehr sie das innerste Wesen des Christenthums betraf, so ist sie dennoch leicht zu erklären. — Welche Ansicht man von der Offenbarung des alten Testaments haben mag, so kann nicht geläugnet werden, daß die Messias-Lehre der Juden ein Gesammtprodukt ihrer theokratischen Verfassung und des Unglücks der Zeiten ist. Ein Volk, das den Herrn der Welt für seinen König hält, wird nie die Hoffnung auf eine schöne Zukunft aufgeben, weil sein Beherrscher, vermöge jener Voraussetzung, zugleich die Macht besizt, um Alles zu thun, was ihm gefällt, und den guten Willen, seinen Unterthanen zu helfen. Dieß ist die Wurzel, aus welcher die messianischen Erwartungen emporsproßten. Dieselben wurden erweislich dann zuerst angeregt, als der jüdische Staat (nach David) zu sinken begann. Sie erreichten ihre höchste Höhe, als das Elend des Volks — bei ungeschwächtem Nationalgefühle — (in dem ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung) gränzenlos geworden war. — Die christliche Kirche, eine Tochter der jüdischen, hielt Jesum für den verheißenen Gesalbten des Herrn, jedoch ohne zu glauben, daß sein irdischer Wirkungskreis bereits vollendet sey. Das Beste, seine Erscheinung in der vollen Majestät königlicher Macht, erwarteten sie, gleich den Juden, von der nahen Zukunft.

Beide Partien unterscheiden sich Anfangs nur darin, daß die Christen das Hohepriesteramt des Erretters von seiner Herrschergewalt trennten, jenes in das Reich des Vergangenen, diese in die nächste Zukunft verlegend; während die Juden, der Tradition getreuer, die doppelte Thätigkeit des Ersehnten in einen unzertrennlichen Akt vereinigten, und überzeugt waren, daß der Messias zugleich König und Pro-

phet seyn werde. Beide Parteien aber gaben von nun an, da die äußeren Umstände sich nicht änderten, die Gegenwart ganz auf; sie lebten in der Zukunft, und nährten sich von der Erwartung dessen, was da kommen sollte.

Dieser Zustand dauerte bei den Christen drei Jahrhunderte.

Mit den Zeiten des Cäsar Constantinus trat die oben bezeichnete große Veränderung ein. Die Kirche wurde jezt aus einer unterdrückten die herrschende, und die Christen, wenigstens der aktive Theil derselben, die Priesterschaft, machten sofort eine Erfahrung, die sie seither noch nicht gemacht, nämlich, daß man auch mit der Gegenwart zufrieden seyn könne! In ruhigem Genusse, angesehen und in steigender Macht, saßen sie auf ihren Stühlen.

Von nun an wurde die Zukunft des Herrn zwar noch immer, als nahe bevorstehend, erwartet, aber nicht mehr mit heißer Sehnsucht, sondern mit bangem Zagen. Die erste Laufbahn des Christenthums war vollendet. Der Hauptgrund dieser Veränderung liegt offenbar in dem Umschwunge der äußeren Verhältnisse, in dem Abstande zwischen Ehemals und Jezt, zwischen der ecclesia oppressa und dominans; der zweite vielleicht in einem Naturgesetze, kraft dessen sich die menschliche Einbildungskraft in die Länge lieber mit schreckhaften, als mit angenehmen Bildern beschäftigt *).

Jemehr die Kirche Einfluß auf die Weltangelegenheiten erhielt, desto fühlbarer nahm jene Furcht vor dem Jenseits, durch neu ausgedachte Gebilde verstärkt, zu, und die Hoffnung ab.

Dieser Schrecken vor dem Fegfeuer und der Hölle, und die damit unzertrennliche Verehrung für den sichtbaren Statthalter Gottes auf Erden, der das geheimnißvolle Reich des Kommenden verwaltete, hat dem Pabstthume den Triumph

*) Die Hölle Dante's ist unendlich reicher und ausgebildeter, als sein Himmel.

über die kaiſerliche Macht verſchafft und den Vatikan gegründet. Das alte Kirchenlied:

Dies irae, dies illa
Solvet seclum in favilla.

ſpricht den Grundtext des Katholicismus aus.

Gegen dieſe Behauptung liegt der Einwurf nahe, daß die katholiſche Religion gegenüber von den übrigen Gliedern der großen chriſtlichen Familie, eine frohe Lebensanſicht, eine Pracht und Heiterkeit entfalte, welche Redner vielfach geprieſen, Dichter gefeiert haben, und welche noch in unſern Tagen Myſtiker, ſo Neigung zum Uebertritte in ſich verſpüren, nicht genug rühmen können.

Wer wollte dieſem Einwurfe eine gewiſſe Wahrheit abſtreiten? aber er widerlegt keineswegs obigen Satz. Die römiſche Kirche hat über den Abgrund, auf welchen ſie gebaut iſt, zugleich eine breite Rettungsbrücke geſchlagen; ſie enthält neben dem Stachel des Todes, der die Glaubigen ſchreckt, einen leicht zu erkaufenden Balſam des Lebens. Derſelbe Pabſt, dem das Fegfeuer ungeheure Summen abwarf, beſizt in dem Verdienſte der Heiligen einen Gnadenſchatz, der die Schrecken der Hölle bei weitem überwiegt, und in der That unergründlich iſt. Denn warum ſollte das, was kein Maaß ermißt, kein Verſtand begreift, kein Sinn erfaßt, nicht unendlich ſeyn!

Die römiſche Kirche iſt eine zärtliche Mutter, der Pabſt ein guter Vater, er beſizt Mittel gegen alle jene Schrecken, und hilft für Geld und Gehorſam Jedem, der ſich nicht gegen ihn ſelbſt auflehnt.

Nun iſt es eine alte Erfahrung, daß die Menſchen nie geneigter ſind, ſich gehen zu laſſen, als wenn ſie ſich wenige Schritte vom Abgrunde, geborgen wiſſen. Denn die Freude über Rettung und Sicherheit wächst in gleichem Verhältniſſe mit der Größe der Gefahr, welche das Leben bedrohte.

Die Baſis der katholiſchen Kirche iſt ein mit einer feſten Hülle von Blumen bedeckter Abgrund und die theuerſten und ergiebigſten Lehren des Pabſtthums ſind und bleiben die

Dogmen von der Hölle und dem Fegfeuer, sammt den übrigen, welche dieſen Lebenskeim der Prieſtergewalt berühren. Man hat dieß nie deutlicher geſehen, als in den Zeiten der Reformation, bei den damals zwiſchen der alten und neuen Kirche angeſtellten Verſöhnungsverſuchen. Die papiſtiſchen Wortführer hätten ein Auge zugedrückt bei allen Fragen der reinen Schule (welche die Herrſchaft und das Leben nicht berühren), ſie hätten in dieſer Hinſicht nicht nur die Wiederherſtellung des altevangeliſchen Dogma, ſondern, wenn man es forderte, ſelbſt die Einführung von chineſiſchen und perſiſchen Lehren zugeſtanden; aber in allen den Punkten, welche die Kraft des Ablaſſes und die Macht des Nachfolgers Petri und ſeiner Miliz begründen, konnten und wollten ſie um keinen Schritt nachgeben.

Es gibt zwar heut zu Tage Leute, welche dieſe Darſtellung der katholiſchen Kirche niedrig finden dürften; allein es iſt die erſte Anforderung an den Geſchichtſchreiber, nicht erhaben oder alltäglich, nicht witzig oder trocken, ſondern vor allen Dingen wahr zu ſeyn; und die Thatſachen möchten wohl für obige Schilderung ſprechen.

Die allzuſtrenge und folgerichtige Ausführung des papiſtiſchen Syſtems, führte im Vereine mit der freieren Entwicklung der europäiſchen Menſchheit, im ſechszehnten Jahrhunderte zur Reformation. Die Häupter und Stifter dieſer großen Bewegung haben ausgeſprochen, daß es ihre Abſicht ſey, die neue Kirche, die ſie gründeten, auf die altevangeliſche Reinheit zurückzuführen; ſie haben merken laſſen, daß ſie dieſes Ziel errungen zu haben glaubten. Gewiß war ihr Unternehmen rein und fleckenlos, aber jenen Zweck haben ſie nicht erreicht, noch konnten ſie ihn erreichen. Die Hoffnung auf das ſichtbare Reich Gottes, die heiße Sehnſucht nach dem jüngſten Tage mit ſeinem Gerichte und ſeinen Segnungen, wurde nicht, wie bei der alten urchriſtlichen Kirche, Lebensquell der neuen proteſtantiſchen. Obgleich das Fegfeuer abgeſchafft war, theilten Reformirte und Lutheraner mit den Katholiken dieſelbe Anſicht von dem Zorne Gottes!

Die Furcht vor der Hölle und dem Teufel war, wie in der römiſchen Religion, ihre erſte Triebfeder. Man darf nur die augsburgiſche Konfeſſion leſen, wo die Sehnſucht nach Troſtgründen ad consolandas pavidas conscientias, die erſte Rolle ſpielt, um ſich von der Wahrheit dieſes Satzes zu überzeugen.

Darin unterſchieden ſich die beiden Parteien am meiſten, daß die Proteſtanten die Mittel verwarfen, welche das Pabſtthum darbot, um die Schrecken des Jenſeits zu überwinden (dieſe Mittel hatten durch ihren Mißbrauch allen Credit verloren), und daß Luther und die Reformatoren ein neues einführten. Statt der Kirche und ihrer Schätze galt nun der Glaube, ſtatt der lebendigen Offenbarung, welche der Katholicismus zu beſitzen behauptet, das geſchriebene Wort.

Andererſeits bezeichnet der Proteſtantismus eine außerordentliche Veränderung der chriſtlichen Kirche. Er hat den Autoritäts-Glauben in ſeiner Wurzel angegriffen, aber auch zugleich — wiewohl unbewußt und wider den Willen ſeiner Stifter — den Begriff der Offenbarung vernichtet. Dieß gilt jedoch nicht von den Anfängen der Reformation, ſondern bloß von der nothwendigen Entwicklung ihrer Grundſätze.

Der katholiſche Glauben iſt, wenn man ihm ſein erſtes Axiom zugibt, das übrigens zuerſt nicht Lutheraner, nicht Reformirte, ſelbſt nicht einmal die Anhänger Socins läugneten, ſo folgerichtig, als die Bücher Euklids. Er behauptet, das unſerer Vernunft unerforſchliche Urweſen habe ſich dem Menſchengeſchlechte auf übernatürliche Weiſe geoffenbaret, und einen göttlichen Staat, zum Zwecke allgemeiner Beſeeligung der Gläubigen, gegründet. Die Vorbereitung zu dieſer Segensanſtalt bildete die Kirche des alten Teſtaments. Als die Zeit erfüllt war, erſchien Jeſus Chriſtus, der Eingeborne Gottes, erſchienen die Apoſtel zu himmliſcher, auf Erden nie geſehener Wirkſamkeit. Der Erlöſer krönte ſein Werk durch den Opfertod, den er für die ganze Menſchheit litt, um ſie vom Fluche des Teufels zu befreien; hingehend gebot

er seinen Aposteln, zu taufen, und die Kirche des neuen Testaments zu gründen; er hinterließ ihnen zu diesem Zwecke als unvergängliche Erbschaft das Versprechen des heiligen Geistes, der die neue Gesellschaft in alle Wahrheit leiten, und sie nie verlassen werde, bis an der Welt Ende. Die Apostel besaßen diese Gabe, und theilten sie durch Händeauflegung anderen Lehrern mit. Aber auch sie gingen, gleich dem Herrn, hinüber in eine andere Welt!

Wenn nun die Offenbarung, die doch vermöge ihres obersten Grundsatzes auf die ganze Menschheit berechnet war, sich nicht auf die erste Generation, die den Herrn und seine Gesandten ohnehin kaum annahm, beschränken, sondern fortdauern sollte, so war nothwendig, daß sie sich ein neues irdisches Gefäß ersah; denn bloß menschlicher Einsicht und menschlichen Kräften überlassen, hätte sie im nämlichen Augenblicke ihren himmlischen Charakter verlieren uud zu einer irdischen Anstalt herabsinken müssen! — Der Plan Gottes wäre mißlungen.

Da nun mit der allmähligen Ausbreitung der Kirche diejenigen das meiste Gewicht erhielten, welche an der Spitze standen, so lag es in der Nothwendigkeit der Dinge, daß die christliche Priesterschaft an die Stelle der unmittelbaren Diener des Herrn, der Apostel, trat. Auf sie mußten demnach alle jene Rechte und Befähigungen übergehen, welche diese besaßen. Nun kann aber die Kirche, weil die göttliche Wahrheit, aus der sie stammt, ihrer Natur nach eine einzige ist, nur einen Glauben, eine Form haben. Diese mag sich ferner durch den übereinstimmenden Willen verschiedener Vorsteher der einzelnen (obgleich blos Ein Ganzes ausmachenden) Gemeinden aussprechen (Episkopalsystem), oder mag derselbe göttliche Plan, der auch die Kirche gründete, — offenbar den Verhältnissen der Sterblichen angemessener — einen Einzigen zum besonderen Träger der Offenbarung ausersehen. Die Geschichte sagt uns, daß Lezteres geschehen sey; die Kirche wurde bald zur Monarchie. Jedenfalls muß dieser Eine, wenn anders die Kirche ein Werk göttlichen Einflusses blei-

ben ſoll, übermenſchliche Kräfte beſitzen, er muß, ſammt ſeinen Dienern, ſofern ſie mit ihm übereinſtimmen, unfehlbar ſeyn, er muß das Recht haben, das geſchriebene Geſetzbuch des göttlichen Staates auszulegen, und auf die mit jedem Jahre wechſelnden Verhältniſſe der Welt anzuwenden; er muß endlich die Schlüſſel zu den Pforten der Hölle und des Himmelreiches beſitzen, welche ja auch die Apoſtel, oder wenigſtens einer derſelben, Petrus, in deſſen Fußtapfen dieſer Statthalter trat, und vermöge der Theorie treten mußte, in ihren Händen trugen.

Die ganze römiſche Religion iſt auf den einen Satz einer übernatürlichen, für das ganze Menſchengeſchlecht berechneten Offenbarung gegründet, die eben, weil ſie alle (die gegenwärtigen wie die künftigen) Generationen umfaßt, nie unterbrochen ſeyn kann; da ſonſt das erhabene, von einem Gottmenſchen gegründete, und durch ſeinen Tod beſiegelte Werk, durch Ueberantwortung an bloße Sterbliche, ſchnell allen Nachtheilen menſchlicher Schwäche und Irrthümer ausgeſetzt, und dadurch vernichtet wäre, was gegen die Vorausſetzung iſt. Dieſe Folgerungen aus dem oberſten Grundſatze ſind unabweisbar, und es gibt keinen Artikel der katholiſchen Dogmatik, welcher nicht aus jenem Prinzipe auf das bündigſte gerechtfertigt werden könnte.

Nichtsdeſtoweniger führten ſie in ihrer überkonſequenten Anwendung zu unerträglichen Gräueln, woraus die Revolution des 16. Jahrhunderts entſtanden iſt. Die Reformatoren läugneten die von den Papiſten behauptete Macht der Kirche und ihres Oberhauptes; ſie verwarfen die Tradition, weil dieſe beſonders — nicht die Theorie, die doch eben ſo ſtark dafür ſpricht — das ſchwere Joch päbſtlicher Uebermacht zu begründen ſchien. Das geſchriebene, vor 1500 Jahren verfaßte Wort Gottes ſollte fürder der einzige Quell göttlicher Offenbarung, der Glaube das oberſte Gnadenmittel ſeyn; den Glauben ſelbſt erklärte man als eifriges Annehmen gewiſſer genau beſtimmter Lehrſätze. Einen inſpirirten Mund, letztere anzugeben und auszulegen, gab es hinfort nicht mehr.

Schnell entwickelte sich hieraus ein großer Nachtheil. Das geschriebene Wort ist nicht in mathematischer Form, noch in mathematischen Begriffen, welche allein von den Einsichtsvollen überall gleich verstanden werden, es ist in einer fremden Sprache, und oft auf sehr dunkle Weise verfaßt. Wie sollte man nun jene Dogmen herausfinden, an deren richtigem Verständnisse, vermöge der Voraussetzung, Tod und Leben hing? Schon in der ersten Zeit der Reformation bildeten sich in der neuen Kirche mehrere Parteien, die sich bekämpften, trennten, bald auf das bitterste haßten und verdammten. Die Lutheraner verglichen die Reformirten mit den Türken, und gaben sogar Lezteren den Vorzug. Die Reformirten entgegneten: „Wenn Feuer und Wasser sich in dem Maße vereinigen, daß jenes dieses nicht mehr trockne, dieses jenes nicht lösche, dann erst werden sie an eine Versöhnung mit den Lutheranern denken.“ Wer hatte nun Recht? Nothwendig nur die eine Partei. Folglich mußte der anderen, weil am wahren Glauben nach der gemeinschaftlichen Lehre Alles hing, ihr Wahn zum ewigen Fluche dienen!

Doch dieß ist noch das Geringste. Die Protestanten hatten die Tradition verworfen. Aber woher wußten sie denn, daß die heilige Schrift, welche sie für ihre einzige Richtschnur erklärten, göttlich sey? Offenbar nur daher, weil die Tochter von der Mutter, weil die protestantische Kirche diesen Satz von der älteren katholischen, aus der sie hervorging, erhalten hatte; also aus der Tradition! Nimmermehr konnte man diese trübe Quelle, deren Mangelhaftigkeit so tief erkannt worden war, für die allerwichtigste Angelegenheit gelten lassen. Man mußte also, sobald dieser Uebelstand zum Bewußtseyn kam (die Katholiken sorgten dafür, daß es bald geschah), auf Abhülfe denken, d. h. die Göttlichkeit des geschriebenen Wortes zu beweisen suchen. Zwei Wege führten zu diesem Ziele. Aeußere Beweise — allein diese zeigen höchstens, daß andere Menschen, die als solche dem Irrthum unterliegen, die Bibel für geoffenbaret gehalten haben, sie sind also unzulänglich. — Zweitens, innere — allein dann

trägt der Mensch ein Maß des Göttlichen in sich, was kein strenges System der Offenbarung zugestehen kann, weil sie sich sonst selbst für überflüssig erklären würde. Und zwar müßte dieses Maß höher seyn als die Schrift, denn offenbar kann nur dann eine Kraft die andere richten und beurtheilen, wenn die richtende höher steht, als die beurtheilte; nur ein größeres Maß kann ein geringeres, nur eine sichere Größe eine ungewisse, über welche Streit obwaltet, bestimmen. Unter diesen Umständen trägt aber der Mensch die wahre Offenbarung dessen, was man „göttlich" nennt, in sich, und die geschriebene ist bloß zweiten Ranges.

Scharfsinnige Orthodoxe haben den bezeichneten Widerspruch wohl gefühlt. Sie suchten sich durch die Berufung auf den heiligen Geist zu helfen, durch dessen Aussprüche die Göttlichkeit der Schrift für Jeden, in dem er sich äußere, unmittelbar gewiß werde.

Allein dieser Ausweg ist mehr ein schönes Wort, denn Wesenheit. Die Geschichte zeigt, daß der heilige Geist bei den ältesten Vätern bald einen platonischen Hauch hatte, bald aristotelische Formen trug. Später, in den Zeiten heftiger Polemik, sprach er aus dem Munde eines Lutheraners, Calvinisten, Wiedertäufers, Quäckers, Pietisten, Orthodoxen, die ihn alle zu besitzen behaupteten, auf ganz verschiedene Weise, und zwar immer dem Farbenspiele der Dogmen gemäß, in welchen diese Parteien erzogen worden waren. Nun kann ein Tribunal, das über denselben Gegenstand die verschiedensten Aussprüche thut, nicht für spruchfähig gelten.

Deßhalb sahen sich die Protestanten, nachdem diese Waffe abgenüzt war, am Ende genöthigt, die Göttlichkeit der Offenbarungsurkunden nach dem Maße ihrer Einsichten zu beweisen, d. h. die Vernunft zur Richterin des Uebernatürlichen zu machen, und über dieses zu stellen, woraus sich der Kampf des Rationalismus und Supranaturalismus nothwendig entwickelt hat; ein Resultat, das den strengen, und allein tüchtigen Begriff von Offenbarung untergrub. — Wir sagen absichtlich „allein tüchtig," denn nur derjenige Begriff von Of-

fenbarung, der eine unendliche Kluft zwischen der Erde und dem Himmel, zwischen Vernunft und göttlicher Wahrheit anerkennt, ist gesund, und hat Einfluß auf das Völkerleben geübt, während jene künstlichen, aus ein wenig Einbildungskraft, Philosophie und Geschichte zusammengebrauten, nie auf die Massen wirken.

Die bezeichnete Klippe, an der die protestantische Orthodoxie scheitern mußte, umschifft der Katholicismus mit Glück. Er ist dadurch geborgen, daß er den Menschen von Kindesbeinen an mit Autorität umgibt, und nie aus dieser Haft entläßt. Frägt man den Katholiken: „warum glaubst du?“ so antwortet er (wohl verstanden, nach dem Systeme, denn in der Praxis hat auch bei ihnen größtentheils der blinde Glaube aufgehört), „weil ich Katholike bin, oder weil ich glaube.“ Somit hört der Streit auf. Frägt man dagegen den Protestanten: „warum hältst du diese und jene Sätze für göttliche Wahrheit, auf deren eifrige Annahme du deine Seligkeit baueſt?“ so muß er antworten: „weil ich sie beweisen kann.“

Folglich glaubt er am Ende an sich selbst und an die Sicherheit seines inneren Maßstabes für solche Dinge. Seine Kirche hatte ihn emancipirt, ehe er gläubig wurde; nun ist es ein Widerspruch, daß der Freigelassene je wieder gutwillig — und in geistigen Dingen gibt es keinen Zwang — unter das Joch der bloßen Autorität zurückkehren werde, ein Joch, das andererseits jedes System des Uebernatürlichen fordern muß, weil es dem Menschen nimmermehr eine selbstständige Wissenschaft des Höchsten zugestehen kann, welche jede Offenbarung unnütz machen würde.

Die Papisten haben nicht ermangelt, diese im Prinzipe des Protestantismus gegründeten Nachtheile mit hämischer Schadenfreude zu enthüllen (z. B. Bossuet), und der Reformation Beförderung des Atheismus aufzubürden. Sie hatten großes Unrecht mit diesen Vorwürfen. Wenn der protestantische Glaube, kraft der wissenschaftlichen Entwickelung seiner Grundsätze, das System des Uebernatürlichen untergrub,

ſo hat die römiſche Kirche früher, und mit weit verderblicheren Folgen — auf dem Wege der Erfahrung und des Lebens — daſſelbe Reſultat herbeigeführt.

Hätten die Katholiken Recht mit ihrem Offenbarungsbegriff, auf den ihre Kirche mit mathematiſcher Conſequenz gebaut iſt, ſo müßten alle Geiſtlichen und Biſchöfe Freunde der Gottheit und Propheten, alle Päbſte Götter in Menſchengeſtalt ſeyn; es müßten an der ganzen Cleriſei nicht bloß die geiſtliche Macht, ſondern auch die ſittlichen Eigenſchaften Chriſti und der Apoſtel glänzen. Die Geſchichte hat dieſe Vorausſetzung furchtbar widerlegt. Machiavelli, ein Mann voll altrömiſchen Geiſtes, ſagt in ſeiner Florentinergeſchichte: „Zu meiner Zeit iſt Italien das unglücklichſte, die Schweiz das wohlgeordnetſte unter den europäiſchen Ländern. Allein ich bin überzeugt, wenn Seine Heiligkeit nur auf zwei Jahre Ihren Sitz in Bern oder Zürich nähme, ſo würde Italien und die Schweiz ihre Rolle wechſeln, und dieſe der zerrüttetſte unter den Staaten werden. Alles Unglück Italiens (man könnte noch einige Länder hinzufügen) kommt von der heiligen römiſchen Kirche her.“

Da folglich die beiden Verſuche, welche die Chriſtenheit ſeit 18 Jahrhunderten gemacht hat, um das Syſtem der Offenbarung durchzuführen, geſcheitert ſind, jener an den Klippen der Theorie, dieſer an den Gefahren der Praxis, ſo muß man wohl ſchließen, daß der erſte Irrthum in dem Begriffe der Offenbarung ſelbſt liege.

Wären wir Menſchen weniger geneigt, Worte wie Münzen auszugeben, und hätte man jenen Begriff, von Anfang an, in ſeine weſentliche hiſtoriſche Beſtandtheile zerlegt, ſo würde der Streit bald aufgehört haben. Alle Offenbarungen, die der Inder, der Chineſen, der Perſer, der Juden, der Moslim, der Chriſten, ſind nicht für Gelehrte geſchrieben; ſie ſind vielmehr heilige Geſetzgeber für Nationen — wie das alte Teſtament und die Urkunden Zoroaſters — oder für die ganze Menſchheit — wie das Evangelium und der Koran. Sie müſſen alſo auf eine Weiſe abgefaßt ſeyn, die

das Gemüth der Massen ergreift. Nun hat der menschliche Verstand keine — wenn man so sagen darf — anschauliche und lebendige Begriffe des Unendlichen; es sind bloße Formen, wie Allheit, Substanz; die Sprache hat keine erschöpfenden Ausdrücke dafür; es sind bloße Verneinungen des Bekannten, wie unendlich, zeitlos, unbeschränkt. Beides, diese Ausdrücke und Begriffe, paßt nur für die Schule. Will die Offenbarung in die Herzen dringen, und das Völkerleben in seinen Tiefen aufregen, so bleibt ihr für die Darstellung des Göttlichen kein Weg offen, als die von allen Religionen betretene Bahn der Bilder und Symbole. Allein diese Bilder sind überall den Umständen und Verhältnissen der Völker, ihrer Verfassung, dem Himmel, unter dem sie leben, den geschichtlichen Erinnerungen und Traditionen, die sie besitzen, endlich dem bestehenden Maße der Natur- und Staatswissenschaften entquollen und angepaßt. Und zwar sind hiebei drei Fälle denkbar. Entweder überwiegt der Begriff des Göttlichen, der bezeichnet werden soll, das hiezu gewählte Bild, und blickt durch dieses, wie durch eine leichte Hülle durch — dieß gilt von vielen griechischen Göttersagen und Mythen; oder findet das entgegengesezte Verhältniß statt, der Begriff wird vom Bilde verschlungen — dieß gilt von allen zu gedankenlosem Ceremoniendienste herabgesunkenen Religionen, wie z. B. vom rabbinischen Judenthum und gewissen anderen; oder drittens verschmelzen beide Größen, Begriff und Symbol, zu einem unzertrennlichen Dogma. Dieß geschieht im Christenthume; nur hat auch diese Religion sich in manchen Perioden auf die Seite des bloßen Symbols geneigt. Denn die Kirchen- und Ketzergeschichte zeigt uns tausend Beispiele, daß man um leerer Worte willen Verfolgung verhängte, daß man den Gedanken ächtete, daß der Geist durch unnützen Kultus erdrückt ward.

Immerhin sind die Religionssymbole in allen drei Fällen eine veränderliche Größe, weil ihre Quelle — die obenbezeichneten Verhältnisse — fortgerissen von dem Weltstrome, dem ewig wechselnden Proteus, immer anders sich gestalten,

und weil die positiven Kenntnisse der Menschen, namentlich die Natur- und Staatswissenschaften, vorwärts zu schreiten und sich zu vervollkommnen berechtiget sind.

Die Möglichkeit einer für alle Zeiten und Völker gültigen Offenbarung kommt demnach historisch verstanden, auf folgende zwei Fragen zurück. Erstlich: kann irgend eine Religion aus solchen Symbolen und Dogmen bestehen, welche nicht die Farbe einer bestimmten Zeit tragen, sondern für alle Epochen und Nationen gleiche Gültigkeit besitzen. Die Geschichte muß diese Frage verneinen. Denn jede Offenbarung ist in einer bestimmten Zeit entstanden, und alle Bilder des Göttlichen sind Früchte von Verhältnissen, welche nicht einmal für ein einzelnes Land fortwährend dieselben bleiben, am allerwenigsten für die ganze Menschheit passen. Die zweite Frage wäre die: liegt in der menschlichen Natur nicht die Fähigkeit, die Bilder einer von den Vätern ererbten Offenbarung, welche für die Gegenwart, vermöge obiger Sätze gar nicht, oder nicht mehr vollkommen passen, in diejenigen Symbole und Dogmen überzutragen, die für das jetzige Jahrhundert dieselbe Bedeutung und Kraft haben, welche die früheren, nun umgedeuteten für das Geburtsalter der fraglichen Offenbarung besaßen? Wenn diese erhabene Fähigkeit in uns liegt, so würde zwar die äußere Hülle und Form des Glaubens mit dem Wechsel der Zeiten sehr bedeutenden Veränderungen ausgesetzt seyn, aber derselbe Enthusiasmus und Eifer, der die Kirche im Anfang belebte, würde nothwendig — obwohl unter verschiedenen Aeußerungsweisen, — fortdauern und sich gleich bleiben.

Es möchte am kürzesten seyn, mit einem Beispiele zu antworten. Um ein klassisches Gedicht aus einer Sprache in die andere — mit höchster Meisterschaft — zu übersetzen, wird nicht bloß erfordert, daß man die Worte des Fremden in der eigenen Sprache nachzähle, daß man Sonderbarkeiten des Ausdrucks nachahme, und das Metrum sklavisch wiederhole; sondern willst du Homer's Gesänge ins Deutsche übersetzen, so mußt du deinem deutschen Leser dieselbe Anschau-

ung des Schönen, dieselben Wonnegefühle erwecken, welche einst der Hellene empfand, als er den Sänger Ilions las. Aber dieß ist außerordentlich schwer, und weise Männer haben behauptet, nur Dichter gleich an Werth können sich würdig übersetzen.

Noch viel schwerer ist nun die Uebersetzungspoesie des Unendlichen, wenn man so sagen darf, oder die Kunst, Bilder des Göttlichen, welche für hingeschwundene Zeiten gepaßt, durch Symbole, die in den Gesammtverhältnissen des lebenden Jahrhunderts wurzeln, mit solcher Kraft umzudeuten, daß der sittliche Eindruck, der die Geburtszeit und das Jünglingsalter der Offenbarung begeisterte, ungeschwächt derselbe bleibt. Diese Aufgabe könnte nur von Personen, die den ersten Stiftern an Fähigkeit gleich sind, glücklich gelöst werden. Folglich ist klar, daß um das bezeichnete Resultat für das Christenthum zu erringen, jedes Jahrhundert seinen Christus, jedes seine Apostel haben müßte.

Allein wenn lezteres so gewiß der Fall wäre, als die Geschichte uns sagt, daß es nicht der Fall sey, so würde diese ewige Verjüngung des Uebernatürlichen nur auf solche Religionen passen, wo der Urbegriff des Unendlichen weit höher steht, als das bezeichnende Symbol, und wo an die Stelle dieses andere, den Verhältnissen der Gegenwart angemessenere, ohne Schaden unterschoben werden können, keineswegs aber auf solche Offenbarungen, in denen Symbol und Begriff unzertrennlich und zu einem untheilbaren Dogma vereinigt sind, was, wie alle Parteien zugestehen, im Christenthume Statt findet.

Hieraus ergiebt sich der ohnehin durch die Geschichte bestätigte Satz, daß eine Religion dogmatischer Natur, nur für die Zeiten eine unbezweifelte Autorität genießt, wo die Offenbarung zugleich Philosophie des Tages ist, d. h. kraft obiger Sätze, in ihrem Geburtsalter, und daß sie sich in die Länge nur da in unveränderter Gestalt erhalten mag, wo die Erziehung und die übrigen Verhältnisse dieselben bleiben, in Ländern, wo das Gestern, Heute und Morgen sich

gleichet, was zwar nirgends vollkommen, am meiſten jedoch im Oriente der Fall iſt.

Es iſt bekannt, daß allgemeine Beweisführungen, wären ſie auch ſonſt treffend und ſcharf, wenig Eindruck machen. Immerhin möchte irgend ein Hartnäckiger den Einwurf machen: die chriſtlichen Dogmen ſeyen einmal ewig, ſie ſeyen vom Himmel herabgekommen, und unter keinen beſtimmten Zeitverhältniſſen entſtanden; ſie gehören alſo nicht in die bezeichnete Klaſſe. Sollen obige Sätze nicht in den Wind geſprochen ſeyn, ſo muß das Gegentheil thatſächlich, durch die Geſchichte, obwohl in möglichſter Kürze, bewieſen werden.

Der Gott des alten Teſtaments handelt wie ein Menſch mit Menſchen. Er fährt von den Wolken auf die Erde nieder, und wieder hinauf in ſeine himmliſche Wohnung. Er erſcheint den Erzvätern, ſpricht mit ihnen, und läßt ſich ſogar von einem derſelben bewirthen. Er hat menſchliche Leidenſchaften und Schwächen: Zorn, Mitleiden, Reue, ſelbſt Neid. Er hat den erſten Menſchen zum unſterblichen und ſeligen Bewohner des Paradieſes geſchaffen, aber Adam, das aus einem Erdenkloſe geformte Geſchöpf, verderbt dieſen Plan des Allmächtigen; und zwar nicht bloß zu ſeinem eigenen, ſondern auch zu ſeiner Nachkommen Verderben. Sofort ſchließt Jehova mit Abraham einen Bund, und verſpricht ihm *eidlich*, das Volk Israel als Liebling anzunehmen, und es zur glücklichſten Nation auf Erden zu machen. Aber die Sünden der Juden vereiteln zum Zweitenmal dieſe wohlthätige Abſicht, und beſtimmen Gott, kraft des Vergeltungsrechtes, das dem göttlichen Wirken als Richtſchnur dient, die Nachkommen Abraham's in's Elend zu verſtoßen!

Sind dieß nicht lauter Bilder des Göttlichen, die nur für das Kindesalter der Nationen taugen, und das Gepräge ſehr beſchränkter Erziehung an ſich tragen?

Längſt waren ſie in dem Jahrhunderte, wo Jeſus erſtand, unbrauchbar geworden, und durch neue Symbole verdrängt. Jehova wurde nun, wie dieß in allewez ein in den Naturwiſſenſchaften und der Geographie fortgeſchrittenes Zeit-

alter verlangt, aus einem Nationalgotte zum Herrn der Welt, er wurde ferner zum Unerforschlichen; man hatte ihn bereits zum verborgenen Gott gemacht, der wegen der Reinheit seines Wesens die Endlichkeit nicht berühren darf. Die Wirkungen auf die Welt, die Er sonst (im alten Testamente) persönlich geübt, erhält nun der Statthalter Gottes (ὕπαρχος θεοῦ nach Philo's Ausdruck), der Logos, zu seinem Antheile; dieser verkörpert sich, und wird in Jesus Eine Person mit dem Messias, den die Juden längst erwartet, und jezt eben am dringendsten nöthig hatten, um sie von dem unerträglichen Joche Roms zu befreien. Jesus lehrt, leidet und stirbt als Weltopfer, mit seinem Tode löst er die Gewalt des Teufels und den Fluch Gottes, der wegen Adams Schuld alle Menschenkinder trifft. Der Unerforschliche selbst ist nach Paulus nicht mehr ein durch Verträge gebundener König, was er im alten Testamente war (gleichsam ein konstitutioneller Monarch, wenn man anders neue Ausdrücke auf alte Sachen übertragen darf), er ist ein unbeschränkter Gebieter, der — wie ein Cäsar damaliger Zeit — nach reiner Gnade erhebt, ohne Rechenschaft verwirft und verstößt. Nach der Lehre aller heiligen Schriftsteller zusammen, ist der Himmel das Vaterland der Seelen; in den Himmel kehren die guten nach dem Tode zurück, aus dem Himmel steigt — denn dort sind die Urbilder aller Dinge — das obere Jerusalem herab, in den lezten Zeiten, wo der Messias die Herrschaft, welche die Propheten verkündigt, übernehmen, und das große Weltgericht über die Völker der Erde halten wird.

Alle diese Lehren, deren keiner evangelisches Bürgerrecht abgestritten werden kann, sind aus den damaligen Zeitverhältnissen entsprungen, und tragen ihre Farbe. Die Entwicklung der Philonischen Theosophie, welche vorliegendes Werk enthält, wird urkundlich zeigen, daß die Theorie vom verborgenen Gott auf das Dogma von der Ungöttlichkeit der Materie gebaut ist, ein Dogma, das immerhin für jene Zeit, wo Cäsare, wie Tiberius, Claudius und Nero herschten, und die Tugend zum Verbrechen geworden war, gewisse Wahrheit

hatte — sofern nämlich der Mensch die Empfindung seiner Seele auf die äußere Natur übertragen darf — aber durchaus nicht für alle Zeiten gilt; die Geschichte der alexandrinischen Theosophie wird ferner beweisen, daß die Lehre vom Logos eine Gesammtfrucht der Zeitphilosophie, so wie uralter Nationalsagen ist, sie wird endlich darthun, daß der Glaube an die Fleischwerdung des Logos seit Kurzem aus einem sehr dringenden Zeitbedürfnisse entstanden war, nämlich aus der Nothwendigkeit, einen übermächtigen, mit göttlichen Kräften ausgerüsteten Messias zu bekommen.

Deßgleichen gehört die Erwartung des heißersehnten Erretters der jüdischen — nicht hellenischer, nicht römischer, nicht germanischer — Tradition an. Die Lehre vom Blutopfer Jesu Christi, mit ihrer innigen Beziehung zum Logos Hohenpriester, trägt unabweislich das Gepräge hierarchischer Verfassung, und eines Kultus, der bei den Juden galt, bei andern Völkern dagegen nicht bestand, noch jezt besteht. Das System der lezten Dinge ist größtentheils ein Ausfluß persischer Philosophie, und aus Iran durch Babel nach Israel gekommen. Endlich das Dogma vom Himmel, welches im Christenthume eine höchst wichtige Stelle einnimmt, gehört dem Ptolemäischen Systeme an, und steht und fällt mit diesem! *)

Die christliche Offenbarung besteht also, ihrem innersten Gehalte nach, aus Symbolen, zu welchen die damaligen Verhältnisse, die Zeitphilosophie, die Verfassung des Volks, das bestehende Maß der Naturwissenschaften, die geschichtliche Tradition, ja selbst die politischen Conjunkturen, den Stoff gegeben haben! Braucht man weitere Beweise, daß unsere Religion, wenn irgend eine andere, scharf und entschieden, das Gepräge ihrer Geburtsstunde trage? Doch genug hievon.

---

*) Der Geisterseher Stilling hat nach seiner Weise Recht, wenn er sagt, das copernikanische Himmelssystem habe unserer Religion mehr geschadet, als irgend eine andere Veränderung in der Denkweise christlicher Nationen.

Das vorliegende Werk wird die genauſten Belege liefern. Kehren wir zum Proteſtantismus zurück.

Langſam entwickelten ſich die Veränderungen, die in ſeinem innerſten Lebenskeime lagen. In der erſten Zeit begnügte man ſich, die Formeln nachzubeten, welche die Reformatoren aufgeſtellt oder ſie in andere Worte umzukleiden, weil die ungemeine Thätigkeit dieſer Männer jede fernere freie Entwicklung überflüſſig gemacht zu haben ſchien. Da man die Wiſſenſchaft ſelbſt nicht erweitern zu können glaubte, wandte ſich der Eifer der Theologen gegen einander. Lutheraner bekämpften Reformirte und Papiſten, ſehr häufig ihre eigene Glaubensbrüder; Einer ſuchte den Andern meiſt durch grobe und hämiſche Polemik in Betreff ſeiner Orthodoxie zu verdächtigen, und ihm den Rang abzulaufen. Es war eine trübe Zeit, in mehr als Einer Hinſicht den talmudiſchen Streitigkeiten und Beſtrebungen ähnlich!

Nach dem dreißigjährigen Kriege, in welchem die Theologen ſo unbedacht und unpatriotiſch das Feuer geſchürt, zeigte ſich mehr wiſſenſchaftlicher Sinn. Nun kam die höchſt kitzliche Frage über den Kanon auf; im achtzehnten Jahrhundert ſtritt man ſich mit Heftigkeit über das Richteramt der Vernunft in Glaubensſachen, und über das Verhältniß derſelben zur Offenbarung. Sofort trennte ſich die proteſtantiſche Kirche unaufhaltſam in die zwei Gegenſätze des Rationalismus und Supranaturalismus. Bald wollte man bloß noch die Lehren der Schrift gelten laſſen, welche mit der ſogenannten Vernunft (d. h. mit den Anſichten der philoſophiſchen Schulen, in welche die Theologen eingetreten waren), übereinſtimmen. Indeſſen übte die Tradition oder die Gewalt der ziemlich orthodox gebliebenen Jugenderziehung noch immer mächtigen Einfluß. Langſam gingen die Veränderungen vor ſich! Selbſt derjenige Ausleger des Evangeliums, der die Kühnheit, dem neuen Teſtamente das unterzulegen, was ihm wohlgefiel, am weiteſten trieb, iſt von dem ſtrengen Inſpirationsbegriffe, einer Erbſchaft uralter Theologie, ausgegangen, ſtatt daß es ſeinerſeits offenbar fol-

gerichtiger gewesen wäre, zu sagen: dieß und jenes steht zwar in den heiligen Büchern, aber ich glaube es nicht!

Erst in unsern Tagen ist die Theologie, mit Verlust eigener Selbstständigkeit, vollständig unter das Joch der Philosophie gerathen, und das Uebel hat seine Höhe erreicht. Während eine Partie, mit ängstlicher Emsigkeit, und unverkennbar mit praktischem Sinne, aber gewiß invita Minerva das Alte umklammert, und das Schiff mühsam zu kalfatern sucht, haben wir in wahrhaft reißender Aufeinanderfolge Kantische, Platonische, Fichtische, Schellingische, Spinozistische, Jac. Böhmische Cristologen gesehen, ja sogar Kreuzfahrer vom Banner des absoluten Nichts und Etwas, mit starkem Beigeschmacke des politischen Regiments, von dem sie abhangen. Gleichsam als Zwischenspiel des philosophischen Taumels, stellten Andere offen die historische Behauptung auf, daß der größte Theil der evangelischen Erzählung, wie sie in den heiligen Büchern aufgezeichnet steht, Sage sey und nicht Wahrheit.

Unter diesen Bewegungen sind die ursprünglichen Lebensquellen des Christenthums, Furcht, Hoffnung und Autoritätsglauben,*) in den Gemüthern der Heterodoxen vertrocknet. Die Hölle ist zum Phantome geworden, der Teufel von seinem Throne vertrieben und hinuntergekanzelt in die bodenlose Leere des Nichts. Und der Himmel? je nun, der Himmel paßt erstens nicht mehr in die Fugen der neueren Naturwissenschaften und des astronomischen Systems; zweitens nicht mehr in die moderne, bei allem Idealismus höchst skeptische Philosophie. Denn haben nicht Kirchenlehrer, so auf den Stühlen der Reformatoren sitzen, mit namenloser Kühnheit den Glauben an die Fortdauer der Seele über den Tod des Leibes hinaus, einen Glauben, der mächtiger als irgend eine andere sittliche Triebfeder Männern den

*) Der Verfasser nennt diese Triebfedern Lebensquellen, weil er überzeugt ist, daß der alte Satz des Sallustius: imperium iis artibus retinetur, quibus partum est, von der Kirche so gut als von der römischen Republik gilt.

Muth gibt, dem Ungemach der Natur und der Tyrannei der Menschen zu trotzen, einen Glauben, der die Heroen des Alterthums, Consularen, Feldherren und Philosophen begeistert hat, für eitle Selbstsucht erklärt? Haben sie es nicht gewagt, die Unsterblichkeit der Seele entweder geradehin zu läugnen, oder doch — mit einiger Bescheidenheit — ein unsicheres Problem zu nennen? offenbar zu tiefer Beschämung des edlen Joh. Müller, der im neunten Buche (Cap. 6.) seiner Weltgeschichte dem Christenthume als höchste Glorie nachrühmt, daß mit ihm Vernichtungsgedanken aufgehört haben.

Tausend Anzeigen beweisen, daß für die große Masse der Rationalisten die oben bezeichnete Epoche eingetreten ist, wo die christliche Religion nicht mehr durch innere Lebensprincipien fortdauert, sondern bloß noch durch die Kraft der Gewohnheit besteht.

Bei so bewandten Umständen schien es dem Verfasser dieser Schrift nicht mehr unzeitig, einen umfassenden Versuch zu wagen, um den christlichen Glauben rein historisch aufzuklären. Er glaubte diesem Zwecke dadurch nahe zu kommen, wenn er nicht als Protestant, nicht als Katholik, nicht als Anhänger eines besondern Systems, ohne Haß, aber auch ohne Vorliebe, mit möglichst kaltem Urtheile, das ganze Gewebe der Zeit, in welcher vor achtzehn Jahrhunderten unsere Religion entstanden ist, mit allen ihren vielfach verzweigten Fäden, soweit sie zur Erklärung des bezeichneten Gegenstandes nöthig sind, urkundlich darstelle.

Hiedurch sollte bezweckt werden, daß die große Frage über das innerste Wesen des Christenthums auf die Reinheit und Einfachheit einer mathematischen Aufgabe zurückkomme, indem ein leichter Ueberblick zeigen mochte, was die That einer außerordentlichen Persönlichkeit sey, und was dagegen der Geburtszeit des Christenthums angehöre, sobald diese nach allen ihren Beziehungen aufgehellt war. Wenige Worte mögen diesen Plan veranschaulichen. Längst ist man darauf aufmerksam geworden, daß in dem Evangelium und den Briefen Johannis viele Ideen vorkommen, die sich ganz ebenso

bei alexandrinischen Juden, namentlich in den Schriften Philo's, finden. Aber noch nie hat man nachgewiesen, wie Einflüsse von Alexandrien her auf den palästinischen Johannes wirken konnten. Manche Theologen sind daher auf eine Ansicht gerathen, die, wenn sie begründet wäre, dem Christenthume einen furchtbaren Stoß geben würden — sie haben entweder offen gesagt, oder in's Geheim geglaubt, das genannte Evangelium sey das Werk eines alexandrinischen Juden!

Allein da Paulus, der gewiß seine Bildung in Palästina erhielt, dieselben Lehren fast noch entschiedener bekennt, als Johannes, so muß wohl ein geistiger Tauschhandel zwischen Aegypten und Judäa bestanden, die alexandrinische Weisheit muß von Alexandrien nach Jerusalem gewandert seyn. Es ist folglich ein wesentlicher Bestandtheil der Geschichte des Urchristenthums, darzuthun, daß, und wie dieses fremde Gewächs auf palästinischen Boden verpflanzt wurde.

Ferner beweisen die Commentare eines Lightfoot, Schöttgen, Meuschen, Wolf und Anderer, daß sich in uralten rabbinischen Quellen eine Menge Dogmen finden, welche mit Sätzen der heiligen Schriftsteller auffallend übereinstimmen. Demnach ist es zum Verständnisse des Urchristenthums nothwendig, die Theologie und die Verfassung der palästinischen Sekten, und den Zustand, in dem sie sich zur Zeit Jesu befanden, nach den Quellen zu schildern.

Drittens kann nicht geläugnet werden, daß die Idee des Messias, welche vor achtzehn Jahrhunderten so außerordentliche Macht auf die Gemüther geübt hat, und auf das Christenthum aufgeimpft worden ist, zum mindesten eben so viele politische, als religiöse und dogmatische Elemente enthält. Um sie klar zu verstehen, und ihren Einfluß auf die Juden zu begreifen, muß folglich auch der damalige bürgerliche Zustand der unglücklichen Nation dargestellt werden.

Endlich wird von allen denjenigen, welche die Geschichte nicht nach ihren Einfällen zuschneiden, immermehr anerkannt, daß die Erzählung unserer Evangelien sich in vielen Dingen

widerspreche, daß sie mit Sagen angefüllt und aus der Tradition entstanden sey. Jene Widersprüche müssen nun nachgewiesen, diese Sagen entweder auf ihren historischen Gehalt reducirt, oder, wo dieser mangelt (was bei manchen der Fall) muß dargethan werden, aus welchen, wenn auch nicht im Reiche der Thatsachen, doch in dem der Meinungen, wurzelnden Keimen sie emporgesproßt seyen. Hiezu liegen die Kriterien schon bereit; denn in jeder Nationalsage spiegelt sich nothwendig die Verfassung, die Sinnesart und die Religion eines Volkes; lauter Größen, welche durch die vorangegangenen Untersuchungen bereits ermittelt und bestimmt sind.

Erst nach diesen Vorarbeiten ist die Lösung der großen Aufgabe (über das wahre Wesen des Urchristenthums) möglich. Sie zerfällt in drei Fragen: was Christus gewollt, oder welchen Zweck des Lebens er sich gestellt; zweitens, warum er gestorben; drittens, welche Veränderungen sein Werk unter den Händen seiner nächsten Nachfolger, der Apostel, erlitten habe.

Die Geschichte des Urchristenthums umfaßt also, dem eben entwickelten Plane zufolge, fünf Hauptabschnitte. Der erste derselben beschäftigt sich mit der alexandrinischen Theosophie, und ihrer Verbreitung nach Palästina; der zweite mit der einheimischen (judäischen) Bildung und dem politischen Zustande des Landes, wo Jesus erstanden; der dritte mit der kritischen Untersuchung der Evangelien, ihrer Zusammensetzung und ihrem historischen Gehalte; der vierte mit dem Plane Jesu; der fünfte mit der Gestaltung seines Werkes unter den Aposteln.

Vorliegende Schrift begreift nun den ersten Theil dieser kritischen Geschichte. Er zerfällt in drei Unterabtheilungen. Im ersten wird die Theosophie Philo's geschildert, dieweil die Schriften dieses Mannes das umfassendste Bild jüdisch-alexandrinischer Weisheit darlegen. Vierzehn Kapitel sind diesem Zwecke bestimmt. Das erste enthält die auf uns gekommenen sicheren Nachrichten über Philo's Leben. Das zweite bestimmt die Reihenfolge seiner Schriften. Das dritte

ihr Alter. — Diese zwei Kapitel möchten Manchem zu lange vorkommen, wenigstens dürfte es scheinen, als hätte eines derselben unterdrückt, oder beide zusammengezogen werden können. Allein dem Verfasser lag Alles an einer möglichst genauen Nachweisung über das Alter des Schriftstellers, weil nur hiedurch die Ebenbürtigkeit und Tauglichkeit der benüzten Quellen zweifellos wird. Da nun die Lebenszeit Philo's nicht auf bestimmte Jahre reduzirt werden kann, wie der Erfolg zeigen wird, so mußte er suchen, wenigstens das Alter seiner Schriften zu bestimmen. Dieß ist ihm in der That gelungen, aber nur dadurch, daß er zuvor die Reihenfolge derselben nachwies. Aus diesem Grunde mußte das zweite Kapitel dem dritten vorangehen, und von ihm abgesondert werden. Wer an solchen trockenen Untersuchungen kein Gefallen trägt, mag die genannten Kapitel überschlagen. Das vierte schildert den Kanon Philo's, das fünfte seine Ansicht von der Inspiration der Bücher des alten Testamentes; das sechste beschreibt die Allegorie; das siebente gibt die Lehre von Gott und den himmlischen Kräften; das achte und größte enthält das überaus wichtige Dogma vom Logos; das neunte beschäftigt sich mit der Schöpfung; das zehnte mit der Welt und ihren Theilen; das eilfte beschreibt die philonische Engellehre; das zwölfte gibt die Lehre vom Menschen; das dreizehnte die von den Tugenden und Gnadenmitteln; das vierzehnte endigt mit dem Dogma von der Vorsehung, der Erwählung Israels, und den lezten Dingen.

Dieß ist der erste Haupttheil des vorliegenden Werkes. Im zweiten wird nachgewiesen, daß die Theosophie Philo's nicht ihm selbst, sondern seinem Jahrhunderte angehört, und daß sich unter den Juden Aegyptens eine bestimmte Denkweise oder Schule, aus der sich die alexandrinische Theologie allmählig entwickelt hat, bis auf 200 Jahre vor Christus rückwärts verfolgen läßt. Zu diesem Zwecke wurden zwei Wege eingeschlagen. Erstens mußten die auf uns gekommenen Denkmale alexandrinischer Theosophie (deren Vaterland und Alter sorgfältig dargethan wird) Zeugniß ablegen für ihre

Uebereinstimmung mit Philo, und die gemeinsame Schule, in welche sie gegangen. Zweitens wurden die eigenen Widersprüche Philo's benüzt. Der Verfasser ging hiebei von der Ueberzeugung aus, daß nur der Genius schöpferisch wirke, aber daß dieser auch nothwendig sich selbst treu, d. h. konsequent sey. Wo sich dagegen in den Schriften eines Philosophen Widersprüche finden, da glaubt er mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß ein solcher Philosoph sein Gebäude nicht aus den Schachten seines eigenen Geistes, sondern aus Bausteinen seines Jahrhunderts aufgeführt habe.

Deßwegen wurden die schwachen Seiten Philo's überall schonungslos hervorgehoben. Fast fürchtet deßhalb der Verfasser von gewissen Lesern den Vorwurf, daß er die horazische Regel „nihil admirari" bis zum Uebermaße angewandt habe. Allein wenn er auch Philo streng behandelt hat, so geschah dieß nicht aus Tadelsucht, sondern um der Wahrheit und der Schärfe des Beweises, der über das Verhältniß der Theosophie Philo's zu seiner Zeit geführt werden mußte, zu genügen.

Im dritten Theile endlich wird die Verpflanzung der alexandrinischen Theosophie nach Palästina dargethan. Dieß geschieht theils dadurch, daß die Sekte der Essäer und ihr Verhältniß zu den ägyptischen Therapeuten das gehörige Licht empfängt, theils durch Belege aus Josephus, dem neuen Testamente, den ältesten Vätern, der Ketzergeschichte des Epiphanius, und zulezt durch einige höchst wichtige talmudische Zeugnisse.

Durch das ganze Werk sind die nöthigen Beweisstellen, zuweilen in deutscher Uebersetzung, meist in der Ursprache angeführt. Zu Grunde wurde gelegt für Philo die Ausgaben von Mangey und Pfeifer, für die übrigen Quellenschriftsteller die besten vorhandenen Editionen. Die von dem Armenier Augher in der Sprache seines Landes aufgefundenen, und in das Lateinische übersetzten Stücke Philo's sind nicht benüzt worden, theils weil die griechischen Orginale vollkommen genügen, theils weil eine durch zwei Sprachen gewanderte Uebersetzung nicht hinreichend sicher schien.

Noch ein Punkt muß berührt werden. Es möchten vielleicht einige Leſer den Vorwurf erheben, daß die Belege bisweilen allzu gehäuft ſeyen, und daß Fälle vorkommen, wo dieſelbe Stelle an zwei verſchiedenen Orten wiederholt wird. Der Verfaſſer wollte die Energie der Beweisführung, ſelbſt auf Koſten der Eleganz, erhöhen. Er gedachte des Einwurfes, der öfter gegen ähnliche Werke erhoben worden iſt, nämlich: „daß einzelne aus dem Zuſammenhange der Schriften, wo ſie ſtehen, herausgenommene Ausſprüche nichts für die eigenſte Anſicht eines alten Autors beweiſen;“ er erwog ferner, daß in wichtigen Artikeln die Verweiſung des Leſers auf einen Punkt des früher durchſchrittenen Feldes immer unangenehm unterbricht, und folglich der Kraft des Eindruckes ſchadet. Um den erſteren Vorwurf abzuſchneiden, drängte er an paſſend ſcheinenden Orten mehrere gleichartige, den verſchiedenſten Traktaten ſeines Quellenſchriftſtellers entnommene Ausſprüche zuſammen — denn ein Satz, den ein Autor an verſchiedenen Orten, unter verſchiedenen Veranlaſſungen, und alſo auch in verſchiedenen Stimmungen gleichmäßig wiederholt, muß wohl ſeine eigenſte Anſicht ſeyn. — Damit der zweite Nachtheil überwunden werde, und in den Gemüthern der Leſer daſſelbe Gefühl der Gewißheit entſtünde, welches das ſeinige belebt, erlaubte er ſich, obwohl ſelten, eine und dieſelbe Stelle, wenn ſie für zwei abgeſonderte Kapitel beſonders beweiſend war, obwohl in Kürze zu wiederholen.

Gewiß werden die Schriften Philo's ein deſto höheres Intereſſe bei den Theologen erregen, je näher man mit ihnen vertraut wird. Dieß war bisher nur in einem geringen Grad der Fall, ein Hauptgrund, warum der Verfaſſer dieſer Schrift keine früheren Bearbeiter deſſelben Gegenſtandes benutzen konnte. Stahl's und Anderer in theologiſchen Zeitſchriften zerſtreute Verſuche ſind in der That unbrauchbar. Großmanns Schrift — quaestiones philoneae — kam dem Verfaſſer erſt zu Geſicht, als ſein Manuſcript ſchon vollendet war. Dieſelbe konnte auch deßhalb von ihm nicht be-

nuzt werden, weil ſie aus einem anderen Geſichtspunkte gearbeitet iſt.

Möge vorliegende Schrift ſammt ihren künftigen Schweſtern von den Gelehrten meines Vaterlandes mit gütiger Nachſicht aufgenommen werden. Ich kann mir nicht verhehlen, daß mein Vorhaben von Seiten Derer, welche das Heil des Chriſtenthums in einem myſtiſchen unantaſtbaren Dunkel finden, keinen Beifall erwarten darf. Gegen dieſe, wegen ihres praktiſchen Sinnes gewiß achtbare, Partei mag die obige Schilderung des jetzigen Zuſtandes der Theologie als Rechtfertigung dienen. Dieſelbe iſt abſichtlich eingewoben worden, um zu beweiſen, daß der Entſchluß, das Urchriſtenthum nach einem umfaſſenden Plane auf den Boden der Geſchichte zurückzuführen — mag das Reſulat ſeyn, welches es will — in der nothwendigen Entwicklung der proteſtantiſchen Theologie begründet iſt, und daß er am allerwenigſten etwas ſchaden kann. Allein jenes Reſulat wird befriedigend ſeyn. Jezt, nachdem ich mehrjährigen ausſchließenden Fleiß dieſem Gegenſtande gewidmet, und das Totalergebniß einer Maſſe von geſammelten Urkunden überſehe, dürfte man es mir wohl nicht für Anmaßung auslegen, wenn ich verſichere, daß auch die rein hiſtoriſche Perſönlichkeit Jeſu Chriſti, obwohl entkleidet der künſtlichen Stützen, welche Modephiloſophie oder uralte Tradition unterlegt, in einem ungetrübten und zugleich weit ſichereren Lichte glänzen wird.

Einwürfe, welche entweder die Wahrheit und Ebenbürtigkeit der aufgeführten Zeugen widerlegen, oder in der Bündigkeit und Logik der Schlüſſe eine Blöße zeigen, ſind willkommen, weil durch ſie die Lauterkeit der Geſchichte nur gewinnen kann. Alle Gegenbeweiſe aber, die aus individuellem Dafürhalten und Gefühle, und aus dem in der Theologie leider nur zu gangbaren Grundſatze: „es wäre ja ſchrecklich, wenn es ſo wäre“ geführt ſind, haben für mich keinen Sinn.

Erſtes Capitel.

Ueber Philo's Leben.

Ueber Philo's Leben läßt ſich wenig mehr ſagen, als was ſich, theils in ſeinen eigenen Schriften, theils bei Joſephus findet, denn die Nachrichten der Kirchenväter über ihn, verdienen nicht überall Glauben.

Hieronymus im catal. Script. ecclesiast. nennt ihn **Philo Judaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum.** Nach dieſer Angabe iſt er in Alexandrien geboren; daß er dort lebte, geht aus ſeiner eigenen Aeußerung in der Schrift **de legatione ad Cajum edit. Mangey Tom. II. 567.** unten hervor, wo er Alexandrien ſeine Vaterſtadt nennt: *ἡμετέρα Ἀλεξανδρεία.* Er war ferner von prieſterlichem Geſchlechte. So Hieronymus in der kaum angeführten Stelle. Deßgleichen **Eusebius hist. eccles. Liber II. c. IV.** Seine Familie war eine der angeſehenſten des Landes. **Josephus Ant. XVIII. cap. VIII. §. 1. Haver. I. 899.** gegen unten ſagt von ihm: *Φίλων ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος, Ἀλεξάνδρου τε τοῦ Ἀλαβάρχου ἀδελφὸς ὢν καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος.* Dieſen Alexander nennt **Josephus Ant. XX. cap. V. §. 2. Hav. I. p. 965.** einen der erſten ſeines Landes an Reichthum und Anſehen: *ἦλθε δὲ Φάδῳ Τιβέριος Ἀλέξανδρος διάδοχος, Ἀλεξάνδρου παῖς τοῦ καὶ ἀλαβαρχήσαντος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, γένει τε καὶ πλούτῳ πρωτεύσαντος τῶν ἐκεῖ καθ' αὐτὸν.* Der Mann war ſo angeſehen, daß ſeine Nachkommen Statthalter wurden, und ſich mit dem königlichen Geſchlechte Judäas verſchwägern konnten. **cfr. Ant. XIX. cap. V. §. 1.** Das Ala-

barchat war ein alexandrinisches Amt, das sonst nicht bekannt ist. — Man hat vermuthet, daß dieser Alexander derselbe sey, der actorum IV. 6. mit dem Beisatze γένους ἀρχιερατικοῦ genannt wird. cfr. Pearson in acta apost. Wäre diese Vermuthung wahr, was ich weder bejahen noch verneinen möchte, so hätten wir einen neuen Beweis dafür, daß Philo aus einer priesterlichen Familie stammte.

Auf jeden Fall aber ist er von ausgezeichneter Geburt. Mehr Glanz als diese, gaben ihm seine Gelehrsamkeit und sein Geist. Hierauf weist Josephus in der angeführten Stelle Ant. XVIII. cap. VIII. §. 1: ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος, weist Philo selbst in der Schrift: de legatione Mang. II. pag. 572. gegen unten hin, wo er von sich sagt: ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περιττότερον, καὶ δι ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν; hiefür bürgt endlich eine kleine Erzählung aus Antonius abgedruckt unter den Fragmenten Philo's Mang. II. pag. 673. Mitte: ἡ Φίλωνος γυνὴ ἐρωτηθεῖσα ἐν συνόδῳ πλειόνων γυναικῶν, διὰ τί μόνη τῶν ἄλλων οὐ φορεῖ κόσμον χρυσοῦν, ἔφη, αὐτάρκης κόσμος ἐστὶ γυναικὶ ἡ ἀνδρὸς ἀρετή. Sein Ansehen unter den Kirchenvätern, namentlich den hellenischen, ist sehr groß. Hiefür sprechen die Citate aus ihm bei Clemens, Origenes, welche beide ihm in den Allegorien folgten, bei Eusebius und vielen andern, so wie das alte von Hieronymus de viris illustribus, Isidorus Pelus. Liber III. epist. 81, Photius Cod. CV. und Suidas aufbewahrte Sprüchwort: ἢ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλωνίζει.

Sein Leben war indeß nicht bloß der stillen Beschäftigung mit der Philosophie geweiht, er besorgte auch öffentliche Geschäfte für sein Volk, wiewohl wider seine Neigung. Man sehe die schöne Stelle im Anfange des II. Buchs de legibus specialibus. Mang. II. 299: ἦν ποτε χρόνος, ὅτε φιλοσοφίᾳ σχολάζων καὶ θεωρίᾳ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν

αὐτῷ, τὸν καλὸν καὶ περιπόθητον καὶ μακάριον ὄντως νοῦν ἐκαρπούμην, ἀεὶ θείοις λόγοις συγκινούμενος καὶ δόγμασιν, ὧν ἁπλήστως καὶ ἀκορέστως ἔχων ἐνευφραινόμην, οὐδὲν ταπεινὸν φρονῶν ἢ χαμαίζηλον· οὐδὲ περὶ δόξαν ἢ πλοῦτον, ἢ τὰς σώματος εὐπαθείας ἰλυσπώμενος, ἀλλ' ἄνω μετάρσιος ἐδύκουν ἀεὶ φέρεσθαι κατά τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμὸν, καὶ συμπεριπολεῖν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ παντὶ οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ. Τότε δὴ οὖν τότε διακύπτων ἄνωθεν ἀπ' αἰθέρος, καὶ τεινων ὥςπερ ἀπὸ σκοπιῆς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα, κατεθεώμην τὰς ἀμυθήτους θεωρίας τῶν ἐπὶ γῆς ἁπάντων, καὶ ἐυδαιμονίζων ἐμαυτὸν, ὡς ἀνὰ κράτος ἐκπεφευγότα τὰς ἐν τῷ θνητῷ βίῳ κακὰς κῆρας. Ἐφήδρευε δὲ ἄρα μοι τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον, ὁ μισόκαλος φθόνος, ὃς ἐξαπιναίως ἐπιπεσὼν οὐ πρότερον ἐπαύσατο καθέλκων πρὸς βίαν, ἢ με καταβαλεῖν εἰς μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων, ἐν ᾧ φορούμενος οὐδ' ὅσον ἀνανήξασθαι δύναμαι. Στένων δὲ ὅμως ἀντέχω, τὸν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἐνιδρυμένον τῇ ψυχῇ παιδείας ἵμερον ἔχων, ὃς ἔλεύν μου καὶ οἶκτον ἀεὶ λαμβάνων, ἀνεγείρει καὶ ἀνακουφίζει. Διὰ τοῦτον ἔστιν ὅτε τὴν κεφαλὴν ἐπαίρω, καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασιν ἀμυδροῖς μέν, — τὸ ὀξυδερκὲς γὰρ αὐτῶν ἡ τῶν ἀλλοκότων πραγμάτων ἀχλὺς ἐπεσκίασεν, — ἀλλ' ἀναγκαίως γοῦν περιβλέπομαι τὰ ἐν κύκλῳ, καθαρᾶς καὶ ἀμιγοῦς κακῶν ζωῆς σπάσαι γλιχόμενος. Εἰ δέ μοι καὶ ἐξ ἀπροσδοκήτου βραχεῖα γένοιτο εὐδία καὶ γαλήνη θορύβων τῶν ἐκ πολιτείας, ὑπόπτερος ἐπικυματίζω, μονονοὺκ ἀεροπορῶν, αὔραις ταῖς ἐπιστήμης καταπνεόμενος, ἢ με πολλάκις ἀναπείθει δραπετεύειν, συνημερεύοντα αὐτῇ, καθάπερ ἀπὸ δεσποτῶν ἀμειλίκτων, οὐκ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ πραγμάτων ἀλλαχόθεν ἄλλων, χειμάῤῥου τρόπον, ἐπιχεομένων. Ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐπὶ τούτοις θεῷ προσῆκον εὐχαριστεῖν ὅτι καίτοι κατακλυζόμενος οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος. Er ſpricht hier von ſeligen Zeiten der Jugend, wo er ganz den geliebten Wiſſenſchaften und der

Beſchauung leben konnte; aber die traurigen Umſtände ſeine gedrückten und mißhandelten Volks zwangen ihn, als Ge ſchäftsmann zu wirken. Namentlich wurde er in Angelegen heiten ſeiner Nation unter dem Cäſar Cajus Caligula al Geſandter nach Rom geſchickt. Die Veranlaſſung war fol gende. Zwiſchen der helleniſchen Bevölkerung Alexandriens und der zahlreichen jüdiſchen fand ein alter Groll ſtatt, eben ſo ſehr, wie es ſcheint, durch den Reichthum, vielleicht auch den Wucher der letztern, als durch gegenſeitigen Religionshaß genährt. Dieſer Haß kam zum furchtbaren Ausbruche im erſten Jahre des Cajus unter dem Präfecten Flaccus, der die Juden der Mißhandlung preisgab, und glomm unter der Aſche fort, auch noch als letzterer in Ungnade gefallen war. Cajus verlangte ſpäter göttliche Verehrung, welche die helleniſchen Alexandriner willig leiſteten, die Juden aber um ihrer Reli gion willen verweigern mußten. Nun fiel der Pöbel unter dem Scheine, des Kaiſers Sache zu verfechten, über die wehrlo ſen, vom Stadthalter preisgegebenen Juden her, und peinigte ſie auf's unerträglichſte. So mußten ſie ſich entſchließen, an den Urheber ihrer Leiden, an den Kaiſer ſelbſt, eine Geſandt ſchaft zu ſchicken, die Schutz und beſſere Bedingungen erflehen ſollte. Philo trat an die Spitze derſelben, nach **Josephus Ant. XVIII. cap. VIII. §. 1.** von zwei (τρεῖς ἐξ ἑκατέρας τῆς στάσεως, nämlich von Seiten der Juden und ihrer Ankläger ἀιρεθέντες), nach Philo's eigener glaubwürdigerer Angabe von vier Collegen begleitet. (Siehe am Ende des Buchs **de legat.** ἐν ἡμῖν δὲ πέντε πρεσβευταῖς). Sie richteten aber nichts aus, und ſchwebten ſogar längere Zeit in großer Gefahr.

Die Zeit dieſer Geſandtſchaft läßt ſich aus Philo's Schrift **de legat.** und aus Joſephus genau beſtimmen, wiewohl ſonſt kein anderer Geſchichtsſchreiber, weder Dio Caſſius, noch Sueton, von derſelben oder den Plänen des Caligula gegen die Juden redet. Der germaniſche Scheinkrieg, der nach Dio

Cassius in's Jahr der Stadt 793, also in's Jahr 39 nach Christus fällt, war schon vorüber, als die Gesandten ankamen; denn Philo beruft sich Mang. II. 598. Mitte, um die die Treue der Juden zu beweisen in einer Rede an den Kaiser darauf, daß sie geopfert hätten, κατὰ τὴν ἐλπίδα τῆς γερμανικῆς νίκης. Dieß konnte nicht früher als höchstens im Frühling des Jahres 39 geschehen, in dessen Sommer der Feldzug fällt. Nun sagt Philo ferner, er sey mit den andern Gesandten im Winter nach Rom gekommen cfr. p. 573. unten: χειμῶνος μέσου διεπλεύσαμεν. Dieß geschah demnach, da der germanische Feldzug schon als vergangen gedacht werden muß, entweder am Schlusse des Jahres 39 oder im Anfange von 40. Die Gesandten erlebten noch in Rom, den Befehl des Kaisers an Petronius, Statthalter in Syrien, der diesem die kolossale Bildsäule des Cajus im Tempel zu Jerusalem aufzustellen gebot, was nach pag. 583., (wo ein Brief des Petronius an Caligula angeführt wird, in dem er um Aufschub bittet, weil sonst die Juden nicht mehr im Felde arbeiten würden, das ἐν ἀκμῇ sey: ἐν ἀκμῇ γὰρ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν εἶναι), nicht lange vor der Aerndte geschehen seyn muß. Folglich verblieben die Gesandten mindestens bis zum Frühjahre 40 in Rom.

Mit dieser Rechnung stimmt Josephus vollkommen überein, denn obwohl er den Petronius schreiben läßt, es sey eben Zeit der Aussaat und nicht der Aerndte, wie Philo, der auf jeden Fall als Augenzeuge größeren Glauben verdient, so erzählt er doch, Cajus habe den Petronius wegen angeblicher Widersetzlichkeit gegen die kaiserlichen Befehle zum Tode verurtheilt, der Mordbefehl sey aber durch den schnellen Tod des Kaisers vereitelt worden. cfr. Ant. XVIII. cap. VIII. Da nun Cajus im Januar 41 ermordet wurde, und da er im übrigen die Rache an Petronius gleich auf die vermeinte Beleidigung folgen lassen wollte (cfr. Ant. XVIII. cap. VIII.

§. 8.), so muß jener Befehl, die Aufstellung der kolossale Bildsäule betreffend, den Philo in Rom erlebte, sammt de hieher gehörigen Verhandlungen nothwendig in's Jahr 4 gefallen seyn.

Da Philo auch über Palästina, namentlich über die Sect der Essäer Nachrichten mittheilt, so ist es nicht unwichtig z wissen, daß er das Land seiner Väter selbst besucht hat dieß geht theils daraus hervor, das er in der Schrift quo omnis probus liber Mang. II. 457. oben offenbar als Au genzeuge die Zahl der Essäer mit dem Beisatze: κατ' ἐμὴ δόξαν auf 4000 bestimmt, theils spricht er in dem Frag mente aus seiner Schrift de providentia, das uns Eusebius praep. Liber VIII. cap. XIII. aufbewahrt hat, cfr. Mang II. 646. obere Mitte, von einer solchen Reise: Τῆς Συρίας ἐπὶ θαλάττῃ πόλις ἐστιν, Ἀσκάλων ὄνομα· γενόμενος ἐ ταύτῃ, καθ' ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῶον ἱερὸν ἐστειλάμην, εὐ ξόμενός τε καὶ θύσων, ἐθεασάμην u. s. w.

Dieß ist Alles, was wir mit Sicherheit über sein Leben wissen. Sonst geben uns verschiedene Kirchenväter verschiedene Nachrichten über ihn, die aber alle keinen Glauben verdienen. So erzählt Eusebius hist. eccles. II. 17., er sey unter Claudius zum ersten Male nach Rom gekommen, habe daselbst seine Schrift de legatione ad Cajum mit vielem Beifalle im Senate vorgelesen (cfr. cap. XVIII. am Ende) und außerdem Bekanntschaft mit dem Apostel Petrus gemacht. Diese Angaben werden wiederholt von Hieronymus, der im Catal. script. eccles. noch beisetzt, er habe in einer seiner Schriften (ohne Zweifel in der de vita contemplativa unter dem Namen der Therapeuten), die Anhänger des Marcus, die frühesten Christen Alexandriens gefeiert. Noch weiter geht Photius Cod. CV.; Philo sey Christ gewesen, aber aus gewissen geheimen Gründen wieder abgefallen. Diese Nachrichten sind falsch: die erste, weil ein Werk, wie das de lega-

tione, das voll von Römerhaß und Schmähungen gegen den Kaiser Caligula ist, und keine Spur einer Dedicationsschrift an sich trägt, unmöglich, vor einem römischen Senate, und noch dazu von einem Juden vorgelesen werden konnte. Die zweite, weil nach den bewährtesten Ansichten Petrus unter Claudius nicht nach Rom kam; die dritte, weil die Therapeuten keine Christen, sondern Juden waren, wie wir seiner Zeit zeigen werden; die vierte, weil in Philo's Schriften sich keine Spur eigenthümlichen christlichen Glaubens findet. Andererseits ist es leicht, die Quelle dieser Angaben nachzuweisen, sie sind entstanden, weil die späteren Väter sich nur auf diese Weise die Aehnlichkeit zwischen gewissen Sätzen Philo's und des Evangeliums erklären konnten.

Die wichtige Frage über das Alter Philo's können wir erst später beantworten, wenn wir zuerst das Nöthige über seine Schriften werden bemerkt haben.

Zweites Capitel.

Ueber seine Schriften.

Dieses Capitel ist dazu bestimmt, nicht bloß seine Schriften einzeln aufzuzählen, sondern zugleich ihre Reihenfolge zu bestimmen; man wird den Nutzen und die Nothwendigkeit dieses Verfahrens später einsehen. Es sind vier Klassen der philonischen Werke zu unterscheiden.

1) Die philosophischen oder die philosophisch-historischen. Hieher gehören die drei Tractate, **de mundi incorruptibilitate, quod omnis probus liber,** und **de vita contemplativa**; der letztere bezieht sich auf den zweiten und setzt ihn schon als geschrieben voraus, man sehe gleich den Anfang desselben **Mang. II. 471**: Ἐσσαίων περὶ διαλεχθεὶς — ἀντίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων — τὰ προσήκοντα λέξω. Die Nachrichten über die Essäer, auf die er hier verweist, finden sich eben in der Schrift **quod omnis probus liber.**

Die Schrift de mundo, welche in die Ausgaben des Phil aufgenommen iſt, würde auch in dieſe Klaſſe gehören, wen ſie Philo zum Verfaſſer hätte, allein ſie iſt, wie der Augen ſchein zeigt, ein ſpäteres, aus verſchiedenen ſeiner Schrifte zuſammengeflicktes Machwerk. Was die Zeit der Abfaſſun betrifft, ſo ſcheinen die obengenannten drei unter ſeine frühe ſten Arbeiten zu gehören, wenigſtens läßt ſich dieß mit gro ßer Wahrſcheinlichkeit von den beiden Schriften quod omni probus liber, und de vita contemplativa behaupten, in de nen der jugendliche Ton und die Vorliebe für Dichter, di aus der großen Menge poetiſcher Citate hervorgeht, auf ei nen jungen Verfaſſer hindeuten.

Die zweite Klaſſe bezeichne ich mit dem Namen hiſtori ſirenden Abhandlungen, und verſtehe darunter ſolche Schrif ten, die einen Gegenſtand aus der moſaiſchen Geſchichte ſ behandeln, daß der Wortſinn neben dem höhern oder allego riſchen hergeht. Dieſe Klaſſe bildet ein geſchloſſenes, en zuſammenhängendes Ganzes.

Den Anfang derſelben macht die Schrift de mundi opi ficio, welche von der Weltſchöpfung, zum Theile nach de wörtlichen, zum Theile nach der allegoriſchen Erklärung von Genesis I. und II. handelt. Auf ſie folgt das Buch de vita Abrahami, das an drei verſchiedenen Orten auf erſtere Schrift verweist und ſie alſo vorausſetzt. cfr. Pf. V. 230. unten, Mang. II. 1. im Anfange des Buchs: *Τῶν ἱερῶν νόμων ἐν πέντε βίβλοις ἀναγραφέντων ἡ πρώτη καλεῖται καὶ ἐπιγράφεται Γένεσις, ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἣν ἐν ἀρχῇ περιέχει, λαβοῦσα τὴν πρόρρησιν· καίτοι μυρίων ἄλλων ἐμφερομένων πραγμάτων, ὅσα κατ' εἰρήνην ἢ πόλεμον, ἢ φορὰς καὶ ἀφορίας, ἢ λιμὸν καὶ εὐθηνίαν, ἢ τὰς μεγίστας τῶν ἐπὶ γῆς φθορὰς διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος· ἢ τὸ ἐναντίον γενέσεις καὶ εὐτροφίας ζώων καὶ φυτῶν κατὰ τὴν ἀέρος καὶ τῶν ἐτησίων ὡρῶν εὐκρασίαν, καὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν μὲν ἀρετῇ, τῶν δὲ κακίᾳ συμβιωσάντων.*

Ἀλλ' ἐπειδὴ τούτων τὰ μέν ἐστι τοῦ κόσμου μέρη, τὰ δὲ παθήματα, τελειότατον δὲ καὶ πληρέστατον ὁ κόσμος, αὐτῷ τὴν ὅλην βίβλον ἀνέθηκεν. Ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Das zweite Mal Pf. V. 226. Mitte. Mang. II. 3. Mitte: ἐν ἀριθμοῖς δὲ ἡ τετρὰς τετίμηται παρά τε τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις, ὅσοι τὰς ἀσωμάτους οὐσίας καὶ νοητὰς ἠσπάσαντο, καὶ μάλιστα παρὰ Μωσεῖ τῷ πανσόφῳ· ὃς σεμνύνων τὸν τέταρτον ἀριθμόν φησιν, ὅτι ἅγιός ἐστι καὶ αἰνετός· δι' ἃς δὲ αἰτίας ἐλέχθη, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως εἴρηται. Die Stelle, auf die er ſich bezieht, iſt ohne Zweifel de mundi opificio. Pf. I. 26. Mitte — 32 Mitte. Das dritte Mal Pf. V. 342. gegen oben, Mang. II. 37. untere Mitte: τὸν θάνατον νομίζειν δεῖ, μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης. Ἦλθε δὲ, ὡς ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ δεδήλωται, παρὰ θεοῦ. Die Stelle, auf die er ſich bezieht, ſteht de mundi opificio Pf. I. 92., wo der göttliche Urſprung der Seele gelehrt wird. Mangey, der der alten fehlerhaften Eintheilung gemäß auf das Buch de mundi opificio, die allegoriſchen und nicht die hiſtoriſirenden, zu denen es ſchon dem Gegenſtande nach gehört, folgen läßt, will ſich dadurch aus der Verlegenheit helfen, daß er in einer Note zur erſteren Stelle den Ausdruck κοσμοποιΐα für einen Geſammtnamen der allegoriſchen Schriften unſeres Verfaſſers erklärt, eine Annahme, die eben ſo ſehr wider das Anſehen der Handſchriften ſtreitet, welche ohne Ausnahme jenen Titel nur dem Buche de mundi opificio geben, als der geſunden Vernunft entgegen iſt, da Philo der Geſammtmaſſe der allegoriſchen Schriften, vermöge ihres Inhalts, unmöglich dieſen Namen geben konnte. Man braucht die fraglichen Schriften nur obenhin zu leſen, um ſich von der Wahrheit dieſes Satzes zu überzeugen. Ebenſo unrichtig iſt es, wenn er in derſelben Note behauptet, Philo

verweiſe in dem zweiten oben angeführten Citate auf eine Stelle des Buches de Plantatione, denn der wichtigſte Ausſpruch über die tiefere Bedeutung der Vierzahl findet ſich nicht dort, ſondern an dem genannten Orte der Schrift de mundi opificio. Wir werden außerdem weiter unten noch einen andern triftigen Grund dafür angeben, daß Philo in jenen drei Citaten nur letztere Schrift und keine der allegoriſchen gemeint haben konnte. — Nun folgt der Reihe nach die Schrift de Josepho; denn obgleich nicht unmittelbar nach der vorhergehenden von Philo geſchrieben, iſt ſie doch die nächſte von ſeinen übriggebliebenen Arbeiten. Er hatte nämlich den Plan, das Leben der drei Patriarchen zu beſchreiben, cfr. de Abrahamo Pf. V. 252. Mitte. Mang. II. 8. gegen unten: ὃις μὲν οὖν διενήνοχεν ἕκαστος, ἐφ' ἓν καὶ τὸ αὐτὸ τέλος ἐπειγόμενος, αὖθις ἀκριβέστερον ἐροῦμεν. Das Wort ἕκαστος bezieht ſich auf die drei Patriarchen, das Nähere über ſie findet ſich aber keineswegs in dem Buche de Abrahamo; er wollte es alſo in beſonderen Abhandlungen beſchreiben. Ebenſo Pf. V. 236. unten, Mang. II. 10. obere Mitte: Ταῦτα μὲν οὖν κοινῇ περὶ τῶν τριῶν ἀναγκαίως προειρήσθω· λεκτέον δὲ ἑξῆς ἐν οἷς ἕκαστος ἰδίᾳ προήνεγκεν, ἀπὸ τοῦ πρώτου τὴν ἀρχὴν λαβόντας. Daß er nun dieſes Verſprechen erfüllt habe, geht hervor aus dem Anfange der Schrift de Josepho cfr. Mang. II. 41: τρεῖς μέν εἰσιν ἰδέαι, δι' ὧν τὸ ἄριστον τέλος, μάθεσις, φύσις, ἄσκησις· τρεῖς δὲ καὶ σοφῶν οἱ πρεσβύτατοι κατὰ Μωυσῆν ἐπώνυμοι τούτων, ὧν τοὺς βίους ἀναγεγραφὼς τόν τε ἐκ διδασκαλίας, καὶ τὸν αὐτομαθῆ, καὶ τὸν ἀσκητικόν· τέταρτον κατὰ τὸ ἑξῆς ἀναγράψω τὸν πολιτικόν. Unter ὁ ἐκ διδασκαλίας verſteht er den Abraham, unter αὐτομαθὴς den Iſak, unter ἀσκητικὸς den Jakob, wie aus vielen Stellen der Schrift de Abrahamo und andern hervorgeht, unter πολιτικὸς den Joſeph, wie er gleich in den folgenden Worten ſelbſt ſagt. Jene beiden

Tractate de Isaaco und de Jacobo ſind alſo verloren gegangen, und zwar ſchon ſehr frühe, wie es ſcheint, da ſie von keinem Kirchenvater angeführt werden.

Nun folgen nicht die drei Bücher de vita Mosis, welche Mangey ſofort gibt, ſondern die Schrift de Decalogo. Dieſe Ordnung wird ſowohl durch den eigenthümlichen Zweck unſeres Verfaſſers, als durch ſeine ausdrücklichen Worte gerechtfertigt. Er betrachtet nämlich Moſes nicht ſowohl als Geſchichtsſchreiber, ſondern als Geſetzgeber; und ſo ſind ihm ſelbſt die Lebensbeſchreibungen in der Geneſis ſinnlich anſchaubare Geſetze, welche den poſitiven vorangeſtellt ſind, um an ihnen als einem lebendigen Beiſpiele die Ausführbarkeit und Anwendbarkeit der letzteren zu erweiſen. Man leſe im Anfange der Schrift de Abrahamo Pf. V. 232. Mang. II. 1. unten: *ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Ἐπεὶ δὲ τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι, τῶν ἐπὶ μέρους καὶ ὡσὰν εἰκόνων ὑπέρθεσιν ποιησάμενοι, τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡσὰν ἀρχετύπους προτέρους διερευνήσομεν. Οὗτοι δὲ εἰσιν, ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ καλῶς βιώσαντες, ὧν τὰς ἀρετὰς ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστηλιτεῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔπαινον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι, καὶ ἐπὶ τὸν τῶν ὁμοίων ζῆλον ἀγαγεῖν. Οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν, οὓς δυοῖν χάριν ἐσέμνυνεν· ἑνὸς μέν, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι, ὅτι τὰ τεθειμένα διατάγματα τῆς φύσεως οὐκ ἀπᾴδει· δευτέρου δέ, ὅτι οὐ πολὺς πόνος τοῖς θέλουσι κατὰ τοὺς κειμένους νόμους ζῆν, ὁπότε καὶ ἀγράφῳ τῇ νομοθεσίᾳ, πρίν τι τὴν ἀρχὴν ἀναγραφῆναι τῶν ἐν μέρει, ῥᾳδίως καὶ εὐπετῶς ἐχρήσαντο οἱ πρῶτοι. Ὡς δεύντως ἄν τινα φάναι, τοὺς τιθέντας νόμους μηδὲν ἄλλ' ἢ ὑπομνήματα εἶναι βίου τῶν παλαιῶν, ἀρχαιολογοῦντας ἔργα καὶ λόγους οἷς ἐχρῆ-*

σαντο. Die Männer, welche den Rang ungeschriebener Gesetze behaupten sollen, theilt er in zwei Triaden ein, deren erste den Enos (cfr. Genesis V. 6.), Henoch und Noah, deren zweite den Abraham, Isak und Jakob umfaßt, welchen letztern noch Joseph beigefügt ist. Wenn er nun die Schrift de Decalogo mit den Worten beginnt: τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωυσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω, so dürfen wir keinen Augenblick mehr zweifeln, daß die Schrift de Decalogo unmittelbar auf das Buch de vita Josephi folgt. Dieser Tractat ist noch deßhalb für unsern Zweck wichtig, weil Philo gegen das Ende desselben Mang. II. 205. Mitte — 208. unten, seine Ansicht von den mosaischen Gesetzen auf eine Weise darlegt, daß man daraus die Reihenfolge der übrigen Tractate bestimmen kann. Wir werden später Gelegenheit haben, hierauf zu verweisen.

Nun kommt die kleine Schrift de circumcisione cfr. Mang. II. 210. gleich im Anfange des Tractats: Τὰ μὲν γένη τῶν ἐν εἴδει νόμων, οἱ προαγορευόμενοι δέκα λόγοι διὰ τῆς προτέρας ἠκρίβωνται συντάξεως.

Zunächst folgen die zwei Bücher de Monarchia. Man vergleiche hierüber das Ende der Schrift de circumcisione: τρεπτέον δὲ ἐπὶ τοὺς κατὰ μέρος ἤδη νόμους, καὶ πρῶτον ἀφ' ὧν ἄρχεσθαι καλὸν, τοὺς περὶ μοναρχίας ὁρισθέντας, so wie seine Aeußerung in der kaum vorher genannten Stelle der Schrift de Decalogo Mang. II. 205. untere Mitte: Χρὴ δὲ μηδ' ἐκεῖνο ἀγνοεῖν, ὅτι οἱ δέκα λόγοι κεφάλαια νόμων εἰσὶ τῶν ἐν εἴδει παρ' ὅλην τὴν νομοθεσίαν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγραφέντων· ὁ μὲν πρῶτος τῶν περὶ μοναρχίας. Er betrachtet nämlich die zehn Gebote als allgemeine Begriffe, oder ἰδέαι, welche eine Menge besonderer Vorschriften

unter ſich befaſſen. So ſey denn unter das erſte Gebot der ganze Umfang der Geſetze und Lehren, die ſich auf die Einheit Gottes beziehen, zu ſubſummiren. Wenn er nun in den folgenden Tractaten, wie er ſelbſt ſagt, die ſpeciellen Gebote darthun will, ſo iſt zum Voraus zu erwarten, daß er mit dem Abſchnitte de monarchia den Anfang machte. Das erſte Buch de monarchia handelt von der Einheit Gottes, das zweite von dem Gottesdienſte und den Opfern. cfr. das Ende des erſten Buchs: *Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια περὶ τῆς τοῦ ἑνὸς θεοῦ καὶ ὄντως ὄντος ἐννοίας ὑπειπὼν, ὃν χρὴ τρόπον ἀπονέμειν αὐτῷ τὰς τιμὰς ἐξῆς ὑπογράφει.* Im zweiten Buche ſpricht er wirklich, dieſem Plane gemäß, von dem Tempel und den Prieſtern. Letzteres führte ihn darauf, Genaueres über den Stand und das Einkommen der Prieſter und Leviten zu ſagen, was in der Schrift de praemiis sacerdotum geſchieht. Dieſe Schrift iſt deßhalb wegen ihres Inhalts unmittelbar hinter die Bücher de monarchia zu reihen. Sofort kommt die Schrift de victimis; wie aus dem Ende des Tractats de praemiis sacerdotum hervorgeht. cfr. Mang. II. 237: *Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια νομοθετήσας περὶ τῶν ἱερέων, ἐξῆς ἀναδιδάσκει περὶ ζώων, ἃ πρὸς θυσίας ἐστὶν ἐπιτήδεια.* Die Schrift de victimis verweist ihrerſeits wieder auf die folgende de sacrificantibus, vergl. das Ende derſelben: *εἰρηκότες οὖν, ὡς οἷόν τε ἦν τὰ περὶ θυσιῶν ἐξῆς καὶ περὶ τῶν θυόντων λέξομεν*, was eben im Tractate de sacrificantibus geſchieht.

Nun läßt Mangey die kleine Schrift de mercede meretricis non accipienda folgen. Der Gegenſtand iſt dieſer Ordnung günſtig, da Philo in den vorhergehenden Tractaten neben den Prieſtern und Opfern auch von denen handelt, die in der Gemeinde nicht wohnen dürfen, allein es findet ſich weder in den vorhergehenden Schriften, noch in dieſer ſelbſt eine Stelle, welche beſtimmt für dieſe Ordnung ſpräche.

Gewiß aber iſt dieß, daß nun das erſte Buch de spe cialibus der Reihe nach kommt. Man vergleiche den An fang deſſelben Mang. II. 270: *ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλ δύο κεφάλαια ἠκρίβωται τῶν δέκα, τό τε περὶ τοῦ μὴ νο μίζειν θεοὺς αὐτοκρατεῖς ἑτέρους, καὶ τὸ περὶ τοῦ μηδὲ θεοπλαστεῖν χειρόκμητον. Εἴρηται δὲ καὶ τὰ ἑκατέρῳ τῶ κατὰ μέρος διατεταγμένων ἁρμόττοντα νόμιμα. Νυνὶ δὲ περ τῶν τριῶν τῶν κατὰ τὸ στοιχεῖον* (nach dem Vorſchlage Mai gey'ſ *τὸν στίχον*) *ἑξῆς διαλεξόμεθα, πάλιν ἐφαρμόττοντε τὰ προςήκοντα τῶν ἐν εἴδει.* In den zwei Büchern de mo narchia hat er wirklich von den zwei erſten Geboten geſpro chen, der Beiſatz *εἴρηται δὲ καὶ τὰ ἑκατέρῳ τῶν κατὰ μέρο διατεταγμένων ἁρμόττοντα νόμιμα* beweist, daß er noch an dere Gegenſtände, ohne Zweifel die Geſetze über die Prieſte und die Opferthiere vorher abgehandelt hatte, daß alſo un ſere Anordnung jener Schriften die richtige iſt. Das erſt Buch de specialibus betrifft das Gebot über den Eidſchwu welches er als das dritte ſetzt. Sowohl dem Gegenſtand als ſeinen ausdrücklichen Worten zufolge, kommt nun di Schrift de septenario, welche von dem vierten Gebote ode dem Sabbat handelt. cfr. das Ende des erſten Buchs d septenario Mang. II. 277. gegen oben: *ὅρκων μὲν δὴ πέρ καὶ εὐχῶν ἄλις* (wußte er nichts mehr über das dritte Ge bot zu ſagen, ſo mußte er nothwendig zum vierten überge hen, da er ſie ja der Reihe nach behandeln wollte), und der Anfang de septenario ibidem *ἑξῆς δ' ἐστι κεφάλαιον τὶ περὶ τῆς ἱερᾶς ἑβδομάδος.* Unter dieſem Titel behandelt er übrigens nicht nur die Geſetze über den eigentlichen Sabbat, ſondern auch die Vorſchriften über die Jubeljahre und die zehn Hauptfeſte. Nun folgt die kleine von Angelo Maio im Jahre 1818 zu Mailand aufgefundene Schrift de Festo Co phini, die vermöge ihres Gegenſtandes als ein Anhang zu dem vorhergehenden Tractate de septenario zu betrachten

iſt. Die zunächſt folgende Schrift de patribus colendis, welche das fünfte Gebot behandelt, wurde ebenfalls von Mai gefunden. Daß ſie dieſe Stelle einnehme, geht theils aus dem Gegenſtande hervor, da nach dem vierten Gebote das fünfte nothwendig folgen muß, theils ſprechen die ausdrücklichen Worte Philo's im Anfange dieſes Tractats dafür: *τέτταρα εἴδη πρότερον ὑπειπών, ἃ καὶ τῇ τάξει καὶ τῇ δυνάμει πρῶτα ἦν ὡς ἀληθῶς, τό τε περὶ μοναρχίας, ᾗ μοναρχεῖται ὁ κόσμος, καὶ τὸ περὶ τοῦ μηδὲν ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα δημιουργεῖν θεοῦ, καὶ τὸ περὶ τοῦ μὴ ψευδορκεῖν ἢ συνόλως μάτην ὀμνύναι, καὶ τὸ περὶ ἱερᾶς ἑβδόμης, ἅπερ σύμπαντα τείνει πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα· μέτειμι ἐπὶ τὸ πέμπτον τὸ περὶ γονέων τιμῆς.*

Sofort muß die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit unſeres Verfaſſers auf eine geraume Zeit durch öffentliche Geſchäfte unterbrochen worden ſeyn. Dieß geht ſowohl aus den letzten Worten der Schrift de parentibus colendis hervor, wo er ſagt: *ταῦτα μὲν οὖν ἀποχρώντως λέλεκται. Τὰ δὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ δέλτῳ μετὰ ταῦτα καιροῦ διδόντος ἐπισκεψόμεθα.* Er würde nämlich die Worte *καιροῦ διδόντος* kaum beigefügt haben, wenn er nicht Hinderniſſe ſeiner literariſchen Thätigkeit vor ſich geſehen hätte. Deutlicher ſpricht hiefür der Anfang des nächſtfolgenden zweiten Buchs de specialibus, welches das erſte und zweite Gebot der zweiten Tafel oder das ſechſte und ſiebente des Dekalogs behandelt. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweiſen wir auf das erſte Cap., wo dieſe Stelle bereits gegeben iſt. *Ἦν ποτὲ χρόνος — οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος.* Er würde nicht von glückſeligen Zeiten früherer Muße, noch von läſtigen Unterbrechungen durch Geſchäfte reden, wenn er nicht kurz zuvor durch dieſen Drang gelitten hätte. Dieſes zweite Buch de specialibus ſchließt ſich, vermöge des Gegenſtandes, an die vorhergenannten an, da es von dem erſten und zweiten Gebote

der zweiten Tafel handelt. cfr. Mang. II. 300. gegen unten: ἐπεὶ δὲ περὶ δέκα λογίων ἅπερ αὐτὸς ἔχρησεν ὁ θεὸς ἄνευ προφήτου καὶ ἑρμηνέως, πέντε μὲν εἴρηται τὰ χαραχθέντα ἐν τῇ προτέρᾳ δέλτῳ, καὶ ὅσα τῶν κατὰ μέρος συνέτεινεν εἰς ταῦτα· δεῖ δὲ ἐν τῷ παρόντι καὶ τὰ λοιπὰ τὰ κατὰ τὴν ἑτέραν δέλτον ὡς οἷόν τε ἄριστα συνυφῆναι Allein ich habe gute Gründe zu der Annahme, daß in dieſe Zwiſchenzeit die drei Bücher de vita Mosis, welche Mangey gleich nach der Schrift de Josepho ſtellt, ſo wie ein verloren gegangener Tractat de pietate und die noch vorhandenen de Caritate und de Poenitentia zu ſetzen ſind. Der beſſern Ordnung wegen kann ich aber dieſe Gründe nicht gleich jetzt, ſondern werde ſie erſt ſpäter angeben.

Auf das zweite Buch, de specialibus, folgt der Reihe nach das dritte, welches das achte und neunte Gebot behandelt, cfr. den Anfang deſſelben Mang. II. 335: τὰ μὲν ἐπὶ μοιχείᾳ καὶ ἀνδροφονίᾳ καὶ ὅσα ἑκάτερα τούτων ὑποστέλλει νόμιμα, μετὰ ἁπάσης ἀκριβείας, ὡς γε ἐμαυτὸν πείθω, λέλεκται πρότερον· τὸ δὲ ἑπόμενον τῇ τάξει συνεπισκεπτέον, ὅ τι τρίτον μὲν ἐστι τῶν ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ στήλῃ, ταῖς δὲ ἐν ἀμφοτέραις ὄγδοον, περὶ τοῦ μὴ κλέπτειν. Tiefer unten Mang. II. 342. behandelt er außer dem achten noch das neunte Gebot gegen die falſchen Zeugniſſe. Als Anhang iſt das Buch de Judice zu betrachten. Dieß geht daraus hervor, daß am Ende dieſes Buches auf die Darſtellung des zehnten Gebots, welches in der Schrift de concupiscentia abgehandelt wird, verwieſen iſt. cfr. Mang. II. 348. unten: Πολλὰ μὲν οὖν ἄλλα πρός τε ψευδομάρτυρας καὶ δικαστὰς ἔνεστι λέγειν· ὑπὲρ δὲ τοῦ μὴ μακρηγορεῖν, ἰτέον ἐπὶ τὸ τελευταῖον τῶν δέκα λογίων, ὃ κεφαλαιώδει τύπῳ, καθάπερ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον κεχρησμῴδηται. Τοῦτο δ' ἐστὶν· οὐκ ἐπιθυμήσεις. Erſtlich faßt er hier den Artikel über die falſchen Zeugniſſe und den Richter in eins zuſammen, für's zweite läßt er das

zehnte Gebot auf die Schrift de Judice folgen, deßhalb muß diese nothwendig zwischen der Darstellung des neunten und des zehnten Gebots, also zwischen dem dritten Buche de specialibus und dem Tractate de concupiscentia ihre Stelle einnehmen.

Die Schrift de concupiscentia verweist hinwiederum auf den Tractat de Justitia, siehe Mang. II. 358. am Ende: *νυνὶ δὲ περὶ τῆς ἐπιτηδευούσης ἀδελφὰ καὶ συγγενῆ ταύταις δικαιοσύνης λεκτέον.* Folglich ist dieser gleich nach der Schrift de concupiscentia geschrieben. Als ein Anhang desselben ist das Buch de creatione principis zu betrachten. Dieß geht theils aus der Gleichheit des Gegenstandes, theils aus dem Anfange der zunächst folgenden Schrift de Fortitudine hervor: cfr. Mang. II. 375: *περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κατ' αὐτὴν ὅσα καίρια πρότερον εἰπὼν, μέτειμι τὸ ἑξῆς ἐπ' ἀνδρίαν*; der Beisatz *καὶ τῶν κατ' αὐτὴν* beweist, daß er die Gerechtigkeit nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit einem andern verwandten Gegenstande, also ohne Zweifel mit dem ganz ähnlichen Tractate de creatione principis behandelt hatte. Denn dieser spricht von pag. 368. edit. Mang. II. bis Ende gar nicht mehr von der Wahl des Fürsten, sondern bloß von der Gerechtigkeit. Wäre indeß noch ein Zweifel über unsere Annahme vorhanden, so würde er dadurch völlig niedergeschlagen, daß Philo selbst die Schrift de creatione principis mit dem Titel *δικαιοσύνη* bezeichnet. Mang. II. 369, unten, und 370, oben, sagt er nämlich: *ἁρμονίαν δέ τινα ἑξῆς τίθησιν ὁμοιότροπον παραγγελμάτων, φάσκων τὰ κτήνη μὴ ὀχεύειν ἑτεροζύγοις, τὸν ἀμπελῶνα μὴ κατασπείρειν δίφορον, ἱμάτια ἐκ δυοῖν ὑφασμένα, κίβδηλον ἔργον, μὴ ἀμπέχεσθαι. Λέλεκται δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἐν τοῖς κατὰ μοιχῶν* (nämlich im zweiten Buche de legibus specialibus) — *λεκτέον δὲ καὶ νῦν ἐν τοῖς περὶ δικαιοσύνης*, nämlich eben in der Schrift de creatione principis.

Nach der Schrift de fortitudine, die, vermöge der eben angeführten Textesworte: περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κατ' αὐτὴν — πρότερον εἰπών, auf die zwei Tractate de justitia und de creatione principis folgt, reiht Mangey die zwei Schriften de caritate und de poenitentia. Wir haben oben angedeutet, daß wir dieser Anordnung nicht beipflichten können; die Gegengründe sind folgende. Philo schließt den Tractat de concupiscentia mit den Worten: „Genug von den zehn Geboten und den einzelnen besondern Vorschriften, die sich auf ein jedes derselben beziehen; man muß aber wissen, daß ebenso, wie es einzelne Vorschriften und specielle Gesetze gibt, die nur auf eines der zehn Gebote mit Ausschluß der andern Bezug haben, auch allgemeine Regeln vorhanden sind, die nicht zu einem oder zwei derselben, sondern zu allen Geboten zusammengehören. Dieß sind die gemeinnützlichen Tugenden; denn ein jedes der zehn Gebote für sich und alle zusammen reizen und treiben den Menschen zur Klugheit, Gerechtigkeit, Gottesfucht und dem übrigen Chore der Tugenden an, auf daß den guten Gesinnungen gesunde Reden, und diesen hinwiederum gute Handlungen entsprechen, und die Seele wie eine wohlgestimmte Lyra voll Harmonie sey. Von der Fürstin der Tugenden nun, von der Frömmigkeit und der Heiligkeit, und außerdem von der Klugheit und Mäßigung haben wir früher gesprochen; jetzt wollen wir noch von der mit letztern eng verwandten Gerechtigkeit reden": Περὶ μὲν οὖν τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, ἔτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης εἴρηται πρότερον, νυνὶ δὲ περὶ τῆς ἐπιτηδευούσης ἀδελφὰ καὶ συγγενῆ ταύταις δικαιοσύνης λεκτέον. Da die Gerechtigkeit, deren Darstellung er hier verspricht, in einem eigenen Tractate abgehandelt ist, so müssen wir dieß auch von der Frömmigkeit, Klugheit und Heiligkeit annehmen. Hieraus folgt denn erstlich, daß der Tractat oder die Tractate, in denen die genannten Tugenden beschrieben waren, verloren gegangen

Digitized by Google

ſind, weil ſie ſich nicht mehr unter den Werken Philo's finden, zweitens, daß ſie urſprünglich ihre Stelle vor der Schrift de concupiscentia, die auf ſie verweist, einnahmen. Nun hängt aber rückwärts von dieſer Schrift alles auf's genauſte zuſammen, ſo daß man nicht wohl eine Zwiſchenarbeit annehmen kann, als bei dem zweiten Buche de legibus specialibus, deſſen Eingang, wie wir gezeigt haben, ſelbſt von einer längern Unterbrechung zeuget, während deren Philo, in freien Augenblicken, die ihm wohl nicht fehlten, recht gut eine eigene, mit dem andern nicht ſo genau zuſammenhängende, obwohl zum Ganzen gehörige und weniger freie Zeit erfordernde Arbeit unternehmen konnte. Es iſt demnach ſehr wahrſcheinlich, daß das verlorne Werk de pietate vor dem zweiten Buche de specialibus geſchrieben wurde; aber dieſes Werk hängt genau zuſammen mit den drei Büchern de vita Mosis und dem Tractate de caritate, worüber der Anfang der letzteren Schrift zu vergleichen iſt, Mang. II. 383., der ſo lautet: „Wir müſſen jetzt von einer Tugend reden, die ſehr genau mit der Frömmigkeit verwandt, ja als eine Zwillingsſchweſter derſelben zu betrachten iſt, nämlich von der Menſchenliebe, welche dem Urheber unſerer Geſetze theuerer war, als irgend einem andern Menſchen. Er wußte nämlich, daß ſie der gerade Weg zur Heiligkeit ſey. Deßhalb hat er auch alle Bürger ſeines Staats zur Einheit und Gemeinſchaft angehalten, indem er ſein eigenes Leben als das ſchönſte Vorbild ihnen hinſtellte. Was er nun aus Liebe für die Menſchen im einzelnen und für alle insgeſammt, von ſeiner früheſten Jugend an bis in's Alter that, habe ich vorher in drei Büchern beſchrieben, die von dem Leben des Moſes handeln. Ich muß aber hier noch einiger Handlungen am Ende ſeines Lebens gedenken, die ein lebendiger Beweis der Liebe zum Guten ſind, welche er lauter und ungetrübt in ſeiner Seele, dieſem ſchönen Abglanze eines göttlichen Urbilds be-

wahrte.“ *Τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην καὶ ἀδελφὴν καὶ δίδυμον ὄντως ἐξῆς ἐπισκεπτέον, φιλανθρωπίαν, ἧς ἐρασθεὶς, ὡς οὐκ οἶδ' εἴ τις ἕτερος, ὁ πατὴρ τῶν νόμων — ὁδὸν γὰρ οἷα λεωφόρον ἄγουσαν ἐφ' ὁσιότητα ταύτην ἡπίστατο — τοὺς ὑφ' αὑτὸν ἅπαντας ἤλειφε καὶ συνεκρότει πρὸς κοινωνίαν, παράδειγμα καλὸν, ὥσπερ γραφὴν ἀρχέτυπον, στηλιτεύσας τὸν ἴδιον βίον. Τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἄχρι γήρως εἰς ἐπιμέλειαν καὶ κηδεμονίαν ἑνὸς ἑκάστου καὶ πάντων ἀνθρώπων πεπραγμένα αὐτῷ, δεδήλωται πρότερον ἐν τρισὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως. Ἑνὸς δ' ἢ δυοῖν, ὧν ἐπὶ τελευτῇ κατώρθωσεν, ἀναγκαῖον ἐπιμνησθῆναι. Δείγματα γάρ εἰσι τῆς συνεχοῦς καὶ ἀδιαστάτου καλοκἀγαθίας, ἣν ἀσύγχυτον ἐπεσφραγίσατο τῇ ψυχῇ, χαρακτῆρι θείῳ τυπωθείσῃ.* Aus dieſen Worten geht nun erſtens hervor, daß er wirklich einen Tractat de pietate oder περὶ εὐσεβείας geſchrieben haben muß, denn er konnte, zumal bei ſeiner Schreibſeligkeit, nicht geradezu die Menſchenliebe mit der Frömmigkeit in dieſes enge Verhältniß ſetzen, wenn er letztere nicht vorher geſchildert hätte. Für's zweite muß dieſe verlorne Schrift de pietate in innigem Verhältniſſe geſtanden ſeyn zu der noch vorhandenen de caritate, weil er beide ſo genau mit einander verbindet. Für's dritte endlich erſehen wir, daß der Tractat de caritate eng zuſammenhängt mit dem Leben Moſis, wie denn jener Abſchnitt, nicht ſowohl in didactiſcher oder analytiſcher Weiſe, wie die andern ähnlichen Schriften de fortitudine und justitia, ſondern hiſtoriſch und mit beſtändiger Rückſicht auf das Leben des Moſes geſchrieben iſt. Deßhalb vermuthe ich nun, daß ſowohl der Tractat de caritate als auch der verlorne de pietate unmittelbar nach dem Leben Moſis von unſerem Verfaſſer ausgearbeitet wurde. Dieß iſt nach ſeiner Art zu denken ganz natürlich. Denn wenn er ſchon das Leben der Patriarchen und ihrer gefeierteſten Vorgänger als Vorbilder der Tugend betrachtete,

ſo mußte er dieſen Geſichtspunkt noch vielmehr auf das Leben des Moſes anwenden, wie er denn dieß auch in der eben angeführten Stelle thut. Nun gibt es keine andern Tugenden, an welche die Geſchichte des Moſes, nach der Anſicht Philo's, ſo ſehr erinnert, als die Gottesfurcht und die Liebe, die unſerem Verfaſſer die höchſten ſind. Wir haben alſo guten Grund zur Annahme, daß die beiden Tractate de pietate und de caritate zuſammengehören und als Anhang zu den drei Büchern de vita Mosis zu betrachten ſind. Da nun die Schrift de concupiscentia, wie wir gezeigt haben, die andere de pietate, und mit ihr alſo auch die Bücher de vita Mosis und de caritate vorausſetzt, und da ferner rückwärts von dem Tractate de concupiscentia ſich kein Zwiſchenraum findet, als eben zwiſchen der Schrift de patribus colendis und dem zweiten Buche de specialibus legibus, ſo folgt, daß die fraglichen Tractate an dieſem Orte einzureihen ſind. Wirklich läßt ſich auch außer dieſem Zwiſchenraume noch ein anderer Grund für die angegebene Ordnung aufweiſen. Philo hält nämlich die fünf Gebote der erſten Tafel, deren Darſtellung er mit der Schrift de parentibus colendis, alſo mit der letzten Schrift vor dem zweiten Buche de specialibus, geſchloſſen hatte, für viel erhabner und edler als die der zweiten, da jene ſich meiſt auf göttliche Dinge beziehen, während dieſe zu dem Menſchen herabſteigen; bei dieſer Anſicht von denſelben, konnte er ſeinen ſonſtigen Grundſätzen gemäß leicht auf die Idee kommen, ihre thätige Ausführung an dem ſchönſten Leben aus der Menſchengeſchichte, an dem des großen Geſetzgebers, nachzuweiſen. Ohne Zweifel waren es aber nicht bloß die zwei Schriften de caritate und de pietate, welche urſprünglich einen Anhang zu den drei Büchern de vita Mosis bildeten; denn wenn es noch ungewiß iſt, ob er mit den Worten: ἔτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης, am Ende der Schrift de concupiscentia, den Titel eines ab-

geſonderten Tractats, oder nur Beſtandtheile des einen περὶ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος meint, ſo halte ich dagegen für gewiß, daß die kleine Schrift de poenitentia unmittelbar auf den Tractat de caritate folgte, alſo auch zu dem Anhange der drei Bücher de vita Mosis zu rechnen iſt. Ich ſchließe dieß aus dem Anfange derſelben, cfr. Mang. II. 405: φιλάρετος δὲ καὶ φιλόκαλος καὶ διαφερόντως φιλάνθρωπος ὢν ὁ ἱερώτατος Μωϋσῆς, προτρέπει τοὺς πανταχοῦ πάντας εὐσεβείας καὶ δικαιοσύνης εἶναι ζηλωτὰς. Die Worte καὶ διαφερόντως φιλάνθρωπος ὢν beweiſen, daß er im Augenblicke, wo er den Tractat de poenitentia ſchrieb, beſonders die Menſchenliebe des Geſetzgebers im Auge hatte, daß er alſo, allem Anſcheine nach, kurz vorher damit beſchäftigt geweſen war, folglich, daß der Tractat de caritate zunächſt voranging. Verwandelt man ferner die Worte φιλάρετος und φιλόκαλος in ein Hauptwort, ſo heißt dieſes, εὐσεβεία oder ὁσιότης, wir erſehen alſo hieraus, daß er zwar zunächſt an die Menſchenliebe des Moſes, aber auch an ſeine Heiligkeit dachte, daß alſo das Schriftchen de poenitentia auch mit dem verlornen Buche de pietate in Verbindung ſtand. So wie ferner der hiſtoriſche Ton des angeführten Eingangs darauf hinweiſt, daß er, aller Wahrſcheinlichkeit nach, die Lebensgeſchichte Moſes kurz zuvor behandelt hatte.

Ich denke, dieſe Gründe ſind hinreichend, um unſere Anordnung zu rechtfertigen. Dagegen ließe ſich bloß die Ueberſchrift einwenden, welche die drei Tractate de fortitudine, de caritate und de poenitentia in einigen Handſchriften tragen. Dieſe iſt: περὶ τριῶν ἀρετῶν, ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας, ſo daß es nach dem erſten Anblicke ſcheint, als haben dieſe drei Schriften von jeher zuſammengehört. Allein dieſer Titel iſt nicht conſtant, der Mediceiſche Codex, ſonſt der beſte, geht davon ab, cfr. Mang. II. 375. nota. Er lieſt: περὶ ἀρετῶν, ἤτοι περὶ

ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας, καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας. Ebenſo die Oxforder Handſchrift. Alſo erkennen dieſe beiden eine verloren gegangene Schrift de pietate an. Mangey am angeführten Orte argwöhnt einen Fehler oder eine eigenmächtige Abänderung der Abſchreiber, aber dieß iſt voreilig, da Philo ſelbſt an zwei Orten, wie wir gezeigt haben, auf dieſen Tractat hinweist. War er aber wirklich vorhanden, ſo müſſen auch die zwei Schriften de caritate und de poenitentia in einer engen Verbindung mit ihm geſtanden ſeyn. Wenn nun Eusebius hist. eccles. Liber II. cap. 18. mit den Worten: „καὶ ἔτι τὸ περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωσῆς," und Hieronymus im Catal. mit dem Citate: „De tribus virtutibus liber unus," wirklich jenen Titel anerkennt, ſo möchte ich weit eher glauben, daß er urſprünglich den drei Büchern de pietate, de caritate und de poenitentia angehört habe, oder daß vielleicht die zwei Schriften de fortitudine und de justitia mit einer verlornen dritten ähnlichen Inhalts ein eigenes Buch ausgemacht, und urſprünglich jene Ueberſchrift beſeſſen haben, daß aber dieſelbe ſpäter, nachdem ſchon mehrere Abhandlungen verloren gegangen waren, auf die nächſten übrig gebliebenen, zu denen ſie einigermaßen paßte, übergetragen worden ſey.

Zunächſt folgt nun jedenfalls, mag unſere letztere Anordnung richtig ſeyn oder nicht, das Buch de praemiis ac poenis, welches deßhalb beſonders wichtig iſt, weil es gleich im Eingange ein Verzeichniß aller vorhergehenden Abſchnitte liefert. cfr. Mang. II. 408: „Die Orakel des Propheten Moſes zerfallen in drei Klaſſen, die eine betrifft die Weltſchöpfung, die zweite iſt geſchichtlichen Inhalts, die dritte umfaßt die Geſetze. Die Weltſchöpfung beginnt in einem herrlichen Gemälde mit der Erſchaffung des Himmels, und hört mit der Bildung des Menſchen auf; jener, der Himmel nämlich, iſt das vollendetſte Geſchöpf unter den unvergänglichen, die-

ſer unter den vergänglichen. Aus Unſterblichem aber und Sterblichem hat der Schöpfer die Welt gebildet, das Unſterbliche um zu herrſchen und fortzudauern, das Sterbliche mit der Beſtimmung, zu entſtehen und zu gehorchen. Die zweite Klaſſe umfaßt die Lebensbeſchreibung ſchlechter und guter Menſchen, ſo wie die Schilderung der Strafen und Belohnungen, die denſelben in jeglichem Geſchlechte zu Theil wurden. Die dritte Klaſſe enthält zwei Unterabtheilungen, nämlich allgemeine Geſetze und beſondre Vorſchriften; jene ſind die zehn Grundgeſetze, die nicht durch einen menſchlichen Dollmetſcher verkündet wurden, ſondern in der Höhe der Luft Geſtalt und eine Stimme geiſtiger Art erhielten; die einzelnen Vorſchriften dagegen wurden durch den Propheten gegeben. Von allem dieſem habe ich in den vorhergehenden Schriften gehandelt, und außerdem von den Tugenden, die er dem Frieden und dem Kriege zutheilte. Nun will ich der Sachordnung gemäß zu den Belohnungen übergehen, die er den Guten verhieß, und zu den Strafen, die er den Böſen androhete: *τὰς μὲν οὖν τῶν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως λογίων τρεῖς ἰδέας εἶναι συμβέβηκε· τὴν μὲν γὰρ περὶ κοσμοποιΐας, τὴν δὲ ἱστορικὴν, τὴν δὲ τρίτην νομοθετικήν. Ἡ μὴν οὖν κοσμοποιΐα παγκάλως πᾶσα καὶ θεοπρεπῶς μεμίμνυται, λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ, καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν· ὁ μὲν γὰρ ἀφθάρτων τελειότατος, ὁ δὲ θνητῶν [φθαρτός]. Ἀθάνατα δὲ καὶ θνητὰ ἐν γενέσει συνυφαίνων ὁ ποιητὴς εἰργάσατο τὸν κόσμον, τὰ μὲν γενόμενα ἡγεμονικὰ, τὰ δὲ ὡς ὑπήκοα καὶ γενησόμενα· τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος, ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων ἐστὶ, καὶ τὰ ὁρισθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς. Τοῦ δὲ νομοθετικοῦ τὸ μὲν καθολικωτέραν τὴν ὑπόθεσιν ἔχει, τὸ δὲ ἕτερον μέρος νομίμων εἰσὶν ἐντολαί· κεφάλαια δὲ δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζό-*

μενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν· τὰ δὲ ἄλλα τὰ κατ' εἶδος μέρη διὰ τοῦ προφήτου θεσπισθέντα. Περὶ ὧν ἁπάντων, ὅσα καιρὸς, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι διεξελθὼν, καὶ προσέτι τῶν ἀρετῶν ἃς ἀπένειμεν εἰρήνῃ τε καὶ πολέμῳ, μέτειμι κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐπὶ τὰ προτεθέντα καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἆθλα, καὶ τοῖς πονηροῖς ἐπιτίμια.

Der volle Umfang der hiſtoriſirenden Werke wird hier gegeben. Die Weltſchöpfung iſt in dem Buche de mundi opificio geſchildert. Die geſchichtliche Klaſſe umfaßt die Lebensbeſchreibung des Abraham, Iſaak, Jakob, Joſeph und ohne Zweifel auch des Moſes, alſo die noch vorhandenen Bücher de Abrahamo, Josepho, de vita Mosis und die verlornen de Isaaco und de Jacobo. Die dritte Klaſſe begreift die Schriften de Decalogo, de Monarchia, de sacerdotum honoribus, de victimis, de sacrificantibus, de mercede meretricis non accipienda, de specialibus, de Festo Cophini, de Parentibus Colendis, de Concupiscentia, de Judice. Die Tugenden des Friedens und des Kriegs werden dargeſtellt in den Büchern de Pietate, das verloren ging, de Caritate, de Poenitentia, de Fortitudine, de Justitia und de Creatione principis. Man ſieht hieraus, daß die Bücher der hiſtoriſirenden Klaſſe ein geſchloſſenes Ganzes bilden, wie wir oben ſagten. Das Buch de execrationibus, das noch übrig iſt, war wahrſcheinlich anfangs gar nicht von dem Tractate de praemiis ac poenis getrennt. Auf jeden Fall iſt es als Anhang des letztern zu betrachten, wie aus den letzten Worten deſſelben, Mang. II. 428., unten, erhellt: εἶναι μὲν αἱ ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀγαθῶν εἰσὶν εὐχαὶ, καὶ τοὺς νόμους ἔργοις ἐπιτελούντων, ἃς φησι τελεσφορηθήσεσθαι χάριτι τοῦ φιλοδώρου θεοῦ, τὰ καλὰ διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα σεμνοποιοῦντος καὶ γεραίροντος. Τὰς δὲ κατὰ τῶν ἐχθρῶν καὶ ἀθέσμων ὁρισθείσας ἀρὰς ἐπισκε-

πτέον. Dieſe Strafen werden eben in dem Abſchnitte de execrationibus beſchrieben.

Nun iſt von dieſer Klaſſe nur noch die Schrift de nobilitate übrig, welche Mangey hinter den Tractat de execrationibus reiht, weil Philo am Ende deſſelben von dem Adel des jüdiſchen Volkes ſpricht, ſo daß er alſo durch eine natürliche Gedankenverbindung darauf geleitet werden konnte, etwas über den Adel überhaupt zu ſagen. Dieß wäre möglich; aber gewiß iſt es keineswegs, und wir laſſen deßhalb die Frage, wo dieſes Buch hingehöre, lieber unentſchieden.

Die dritte Klaſſe bilden die allegoriſchen Schriften, welche, allem Anſcheine nach, urſprünglich den größten Theil der Geneſis myſtiſch kommentirten; allein wir haben mehrere, vielleicht die Hälfte derſelben, verloren. Die erſte von denen, die wir beſitzen, iſt liber legis allegoriarum primus, und enthält den myſtiſchen Commentar zu Geneſis II. 1 — 17. Das zweite Buch legis allegoriarum kommentirt Geneſis II. 18. — III. 1. Die Arbeit über die Verſe 2 — 7. iſt verloren. Das dritte Buch erklärt III. 8 — 19. Die Erklärung zu den Verſen 20 — 22. iſt verloren. Den Commentar zu III. 24. — IV. 1. gibt die Schrift de Cherubim. Die Opfer Kain's und Abel's, Geneſ. IV. 2 — 7. erklärt das Buch de sacrificio Caini et Abelis. Die Verſe 8 — 16. werden kommentirt vom Buche quod deterior potiori insidiari soleat, und die Verſe 17 — 26. vom Buche de posteritate Caini. Der Commentar zum fünften Capitel fehlt; vielleicht hat Philo gar keinen geſchrieben, da es hauptſächlich nur ein Namenverzeichniß enthält. Cap. VI. 1 — 3. erklärt das Buch de gigantibus, die Verſe 4 — 13. die Schrift quod Deus sit immutabilis. Nun iſt eine große Lücke bis cap. IX. 20. über die ganze Geſchichte der Sündfluth; iſt ſie von Philo vollſtändig behandelt worden, und ſind die betreffenden Bücher verloren gegangen? wer könnte dieſe Frage entſcheiden! Aus

einer Stelle der Schrift de his verbis resipuit Noë Pf. III. 300. Mitte, Mang. I. 400., geht hervor, daß er sie wenigstens theilweise behandelt hat. Es heißt nämlich dort: ἔφαμεν πάλαι, ὅτι Σὴμ ἐπώνυμός ἐστιν ἀγαθοῦ. Nun kann er außer der Stelle Genesis IX. 23—27, die er eben in der genannten Schrift behandelt, nicht wohl von Sem gesprochen haben, als in einem Commentar zu den vorhergehenden Versen des neunten Capitels, oder zu einem andern der vorhergehenden Abschnitte; denn zum zehnten Capitel, wo auch Sem's Name vorkommt, hat er wahrscheinlich keine Erklärung verfaßt. Eine andere hieher gehörige Beweisstelle werden wir im folgenden Capitel anführen. — Cap. IX. 20. wird von zwei Büchern erklärt: de agricultura und de plantatione, welches letztere auf das erstere de agricultura verweist. Man vergleiche am Ende des einen: τὰ δὲ περὶ τῆς φυτουργίας εἰρημένα αὐτοῦ λέγωμεν ἄνθις, was eben im folgenden Tractate geschieht, cfr. Pf. III. 82, und den Anfang des andern: ἐν μὲν τῷ προτέρῳ βιβλίῳ τὰ περὶ γεωργικῆς τέχνης γενικῶς εἴπομεν. Die Verse 21—23. erklärt das Buch de ebrietate, welches sich auf den Tractat de plantatione bezieht und ihn also voraussetzt. Man sehe den Anfang des ersteren: τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης, ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ, was eben in dem Tractate de Plantatione geschah. Die Verse 24 bis Ende erklärt die Schrift de his verbis resipuit Noë, welche gleich im Anfange das vorhergehende Buch de ebrietate nennt: τὰ περὶ μέθης καὶ τῆς ἑπομένης αὐτῇ γυμνότητος εἰρημένα τῷ νομοθέτῃ διεξεληλυθότες πρότερον ἀρξόμεθα, κ. τ. λ. Das zehnte Capitel, das nur Namen enthält, ist nicht erklärt. Cap. XI. 1—9. wird kommentirt durch das Buch de confusione linguarum, das mit den Worten anfängt: περὶ μὲν δὴ τούτων ἀρκέσει τὰ εἰρημένα und sich also auf ein frühes Buch bezieht. Da es nicht wahrscheinlich ist,

daß Philo das zehnte Capitel erklärt habe, das gar kei Stoff zu einem allegoriſchen Commentar darbietet, ſo möc ich jene Beziehung auf die Schrift de his verbis resip Noë deuten. Nun kommt wieder eine Lücke, denn vom zel ten Verſe deſſelben Capitels bis an's Ende findet ſich nich Wohl hat Philo gar Nichts darüber geſchrieben, da dieſe Ve ebenfalls nur Namen und Geſchlechter enthalten. Cap. X 1 — 6 wird in der Schrift de migratione Abrahami ko mentirt. Nun folgt eine große Lücke bis zum fünfzehnt Capitel; ob er etwas über die dazwiſchenliegenden geſchr ben, kann ich nicht entſcheiden, ſoviel iſt aber gewiß, daß e Commentar über den erſten Vers des fünfzehnten Capite verloren ging; denn er verweist im Eingange der zunäch folgenden Schrift quis rerum divinarum haeres sit, auf e nen Tractat: περὶ μισθῶν, der ſeinem Titel nach ohne Zwe fel den erſten Vers des fünfzehnten Capitels erklärte, n vom Lohne Abraham's die Rede iſt. Die Stelle heißt: μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ, περὶ μισθῶν, ὡς ἐνῆν ἐπ' ἀκρ βείας διεξήλθομεν. Dieſes Buch erklärt Caput XV. 2 — 1 Es iſt für unſern Zweck dadurch wichtig, daß es auf frühe Schriften verweist, und deßhalb zur Beſtimmung der Re henfolge brauchbar iſt. Er ſagt nämlich edit. Pf. IV. 2 Mitte, Mang. I. 480. obere Mitte: τὴν δὲ τροπικωτέρα τούτων ἀπόδοσιν (nämlich den allegoriſchen Sinn eines Geſetze ἐν ἑτέροις εἰρηκότες, ἐπὶ τὰ ἀκόλουθα τρεψώμεθα. Die höhere Erklärung wird eben nun gegeben im zweiten Buch legis allegoriarum Pf. I. 210. oben, und de his verbis re sipuit Noe Pf. III. 286. Mitte; folglich müſſen dieſe bei den Schriften, oder wenigſtens eine derſelben, älter ſeyn al das Buch quis rerum divinarum haeres sit, was auch au andern Gründen erhellt. Cap. XVI. 1 — 6. wird erklär durch die Schrift de congressu quaerendae eruditionis gra tia; die Verſe 7 — 15. durch das Buch de profugis, das ſich

gleich im Eingange auf den Tractat de congressu als zunächst vorhergehend bezieht, siehe Pf. IV. 224. Mitte, Mang. I. 546: εἰρηκότες ἐν τῷ προτέρῳ τὰ πρέποντα περὶ τῶν προπαιδευμάτων καὶ περὶ κακώσεως, ἐξῆς τὸν περὶ φυγάδων ἀναγράψομεν τόπον. Jenes war eben in der Schrift de congressu geschehen. — Cap. XVII. 1—22. wird kommentirt in dem Tractate de nominum mutatione.

Nun haben wir nur noch zwei Schriften von dieser Klasse übrig, nämlich die zwei Bücher von den Träumen, welche von den fünfen, die Philo schrieb, übrig geblieben sind. Das erste derselben erklärt die zwei Träume Jakob's, Genesis XXVIII. und XXXI; das andere die Träume Joseph's, Genesis XXXVII., so wie der königlichen Hofbedienten und Pharao's, Genesis XL. und XLI. Es ist nicht zu übersehen, daß diese Bücher nicht in der Reihe der Genesis bleiben, sondern ihren Gegenstand aus verschiedenen Stellen, überall wo Träume vorkommen, auswählen. Deßhalb möchte es schwer seyn zu sagen, ob sie sich an die vorhergehenden, auch der Zeit der Abfassung nach, zunächst anschließen. Höchst wahrscheinlich sind sie später als die übrigen allegorischen Schriften unseres Verfassers; denn es ist nicht wohl denkbar, daß Philo seine kommentirende Arbeiten mitten inne unterbrochen haben sollte, um einen allgemeinen Gegenstand, wie die Träume sind, zu behandeln. Einen weitern Grund für diese Annahme werden wir weiter unten angeben.

Wir haben die Inhaltsanzeigen der allegorischen Schriften absichtlich hergestellt, um dem Leser einen Schluß vor Augen zu bringen, der für die Zeitbestimmung der Werke Philo's wichtig ist. Wir halten es nämlich für höchst wahrscheinlich, daß jede, eine spätere Stelle der Genesis erklärende Schrift, auch später verfaßt wurde als die andern, welche eine frühere Stelle behandeln. Für diese Annahme sprechen zwei gute Gründe. Erstlich ist es zum voraus zu erwarten, daß

ein Schriftſteller, der einen Commentar ſchreibt, wäre es a
ein allegoriſcher, in der Abfaſſung deſſelben immer der
türlichen Reihe des zu erklärenden Textes treu bleibt. Fi
zweite iſt bei allen Schriften, in denen er auf einen früh
Tractat verweist, zu bemerken, daß der citirte Tractat imr
eine frühere Stelle der Geneſis behandelt. Beiſpiele hier
haben wir oben gegeben. Was iſt nun natürlicher als
Schluß: alſo ſind alle allegoriſchen Tractate Philo's in
natürlichen Reihenfolge des Textes geſchrieben. Dieſe Sch
ten ſind indeß nicht in derſelben ſtätigen Ordnung, wie
hiſtoriſirenden, noch mit einem ſo klar hervortretenden Zwec
ein Ganzes zu ſchaffen, wie dieß bei letztern der Fall iſt, a
gefaßt; ſondern es müſſen bedeutende Zwiſchenräume, ſey
durch öffentliche, ſey es durch Privatgeſchäfte angefüllt, zw
ſchen die Abfaſſung der einzelnen Tractate gefallen ſeyn. N
durch dieſe Vorausſetzung läßt es ſich erklären, theils warı
er nicht immer auf die nächſtvorhergehenden Arbeiten ve
weist, und dadurch die Reihenfolge ſichert; theils warum
ſich ſo oft wiederholt, wovon wir unten Beiſpiele genug be
bringen werden; denn es begegnet ihm ſehr oft in dieſe
Schriften, daß er etwas, das er in einem früheren Tractat
mit großer Breite geſagt hatte, in einem ſpäteren mit glei
cher Weitläuftigkeit wieder vorbringt, ganz in der Art eine
Vielſchreibers, der nach einer Unterbrechung von fünf ode
ſechs Monden nicht mehr weiß, was er zuletzt geſchriebe
hat. Dieß iſt in ſeinen hiſtoriſirenden Werken nicht der Fall
in dieſen wiederholt er ſich nicht leicht, ſondern verweist, wı
es der Gegenſtand mit ſich bringt, gerne auf das Frühere.
Der Grund davon iſt ohne Zweifel der, daß er bei dem letz
teren Werke weniger unterbrochen wurde.

Wir wenden uns jetzt zu der wichtigen, für den Zweck
der Zeitbeſtimmung nothwendigen Frage, über das Verhält-
niß der hiſtoriſirenden zu den allegoriſchen Schriften. Sie

bilden nicht ein Ganzes, sie gehören nicht zusammen, wie Mangey, und nach ihm Pfeifer, angenommen hat, und wie, soviel mir bekannt ist, alle andern, die über Philo geschrieben haben, glaubten. Dieß erhellt erstens aus der Verschiedenheit des Zweckes, denn die historisirenden Schriften sind hauptsächlich für hellenische Leser geschrieben. Was er in dem Leben Abraham's, Isaaks, Jakobs, Josephs, des Moses, was er über die Gesetzgebung des letztern sagt, das wußte jeder Judenknabe, der schon einige Jahre die Synagoge besucht hatte. Deßwegen wäre es lächerlich gewesen, über einen solchen Gegenstand für Juden zu schreiben. Seine Schriften hierüber konnten für letztere hauptsächlich nur von Seiten des Styls und der schönen Sprache Interesse haben. Philo selbst gibt deutlich genug zu erkennen, welche Leser er für seine historisirenden Werke im Auge hatte. Er beginnt das erste Buch **de vita Mosis** mit den Worten, (cfr. **Mang. II. 80**): „Ich habe mich entschlossen, das Leben des Moses zu beschreiben, eines Mannes, der, nach einigen, Gesetzgeber der Juden, nach anderer Ansicht, Dollmetscher heiliger Gesetze war, und welcher der größte und vollendetste unter allen Sterblichen gewesen ist. Wer würdig ist, ihn kennen zu lernen, mag es durch dieses Buch thun. Der Ruhm seiner Gesetze ist über die ganze Erde, bis zu ihren äußersten Gränzen erklungen. Aber ihn selbst, was er nach seinem eigensten Wesen war, kennen nur wenige, vielleicht aus Neid, oder wegen der großen Verschiedenheit der Gesetzgebung in den andern Staaten, und weil die Gelehrten unter den Hellenen ihn nicht des Andenkens würdigen wollten, sie, die zum großen Theile ihre Geschicklichkeit durch üppige und schändliche Werke in Prosa und Poesie schändeten, statt daß sie ihr Talent zur Schilderung des Lebens tugendhafter Männer hätten anwenden sollen, damit nichts Altes oder Neues, das Glanz verdient, in Vergessenheit sinke, und damit sie selbst nicht den Vorwurf

verdienten, das Gute übergangen, und Schändliches auf ſchändliche Weiſe dargeſtellt zu haben: *αὐτὸν δὲ ὅς τις ἦν ἐπ' ἀληθείας ἴσασιν οὐ πολλοὶ· διὰ φθόνον ἴσως, ἢ τὴν ἐν οὐκ ὀλίγοις τῶν διατεταγμένων ὑπὸ τῶν κατὰ τὰς πόλεις νομοθετῶν ἐναντίωσιν, οὐκ ἐθελησάντων αὐτὸν μνήμης ἀξιῶσαι τῶν παρ' Ἕλλησι λογίων, ὧν οἱ πλείους τὰς δυνάμεις ἃς ἔσχον διὰ παιδείας, ὕβρισαν ἔν τε ποιήμασι καὶ τοῖς καταλογάδην συγγράμμασι κωμῳδίας καὶ συβαριτικῆς ἀσελγείας συνθέντες περιβόητον αἰσχύνην. Οὓς ἔδει ταῖς φύσεσι καταχρήσασθαι πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν τε καὶ βίων ὑφήγησιν, ἵνα μήτε τι καλὸν ἡσυχίᾳ παραδοθὲν ἀρχαῖον ἢ νέον ἐφανισθῇ, λάμψαι δυνάμενον, μήτ' αὖ τὰς ἀμείνους ὑποθέσεις παρελθόντες, τὰς ἀναξίους ἀκοῆς προκρῖναι δοκῶσι, σπουδάζοντες τὰ κακὰ κακῶς ἀπαγγέλλειν, εἰς ὀνειδῶν ἐπιφάνειαν.* Alſo, weil die Hellenen Moſes nicht recht kennen, weil ihre Schriftſteller ſeiner nicht gedacht haben, will er ſein Leben beſchreiben. Er ſelbſt ſagt es alſo, welche Leſer er im Auge hatte. Dagegen ſind die allegoriſchen Schriften nur für Juden, und zwar nicht einmal für alle, ſondern für eine religiöſe Parthei derſelben, nämlich für die Myſtiker, geſchrieben. Wir werden ſpäter Gelegenheit haben, dieß zu beweiſen. — Für's zweite ſpricht die völlige Verſchiedenheit des Tons in beiderlei Schriften dafür, daß ſie nicht zuſammen gehören, denn in den hiſtoriſirenden herrſcht die Geſchichte bei weitem vor, in den andern hat der Wortſinn ſeine Rechte völlig verloren. Für's dritte, wenn ſie ein Ganzes ausmachen würden, hätte Philo ſich eine ganz unerträgliche Weitſchweifigkeit zu Schulden kommen laſſen. Er, der doch in den hiſtoriſirenden Schriften ſich ausdrücklich vor Wiederholungen hütet, bringt da und dort in denſelben Allegorien vor, die er in den allegoriſchen Schriften viel vollſtändiger gegeben hat. Würden beiderlei Werke ein Ganzes ausmachen, ſo dürften wir gewiß ſeyn, daß er in der einen

Reihe auf die andere verweiſen würde, da er ja mit einem Worte eine Menge Weitläuftigkeiten abſchneiden konnte. Da er nun nie, auch nicht in einer einzigen Stelle oder Andeutung, in der ganzen Reihe der hiſtoriſirenden Werke der allegoriſchen gedenkt, und umgekehrt, ſo iſt dieß allein ein genügender Beweis, daß beide gar nicht zuſammen gehören.

Aber die allegoriſchen Schriften ſind auch ſpäter als die hiſtoriſirenden. Sie ſind ſpäter vorerſt als die Schrift de mundi opificio. Um die Wahrheit dieſer Behauptung einzuſehen, iſt es nöthig, daß man die beiden Schriften de mundi opificio und legis allegoriarum primus aufmerkſam vergleiche. Jeder, der dieß gethan hat, wird mir zugeſtehen, daß der Anfang des letzteren Tractats nichts als eine fragmentariſche Wiederholung eines großen Theils von den Sätzen enthält, die im erſteren vollſtändiger und klarer abgehandelt werden, daß alſo dieſer nothwendig früher geſchrieben ſeyn muß. Ohnedem hätte er ja ſeinen myſtiſchen Commentar gleich mit dem erſten Capitel der Geneſis begonnen, wenn er nicht ſchon eine Schrift über dieſen Gegenſtand, zwar aus einem andern Geſichtpunkte, aber doch ſo bearbeitet, daß das wichtigſte aus beiden Erklärungsweiſen, der hiſtoriſchen und allegoriſchen, darin aufgenommen war, vor ſich gehabt hätte. Wollten wir nun nach der gewöhnlichen Vorausſetzung annehmen, die Schrift legis allegoriarum liber primus nebſt den andern derſelben Klaſſe, ſeyen unmittelbar nach dem Buche de mundi opificio verfaßt worden, und alſo früher als die übrigen hiſtoriſirenden, ſo müßten jene doch auf irgend eine Weiſe, wenn auch nur als Beiwerk, zu den letztern gehören, da er ſich ja, vermöge der Vorausſetzung, durch die erſte derſelben oder das Buch de mundi opificio zu ihrer Abfaſſung hätte beſtimmen laſſen; dann aber wäre es unbegreiflich, wie er in dem Kataloge der Schrift de praemiis ac poenis die allegoriſchen Schriften nicht nur nicht anführt, ſondern, was noch mehr iſt,

ihnen nicht einmal ein Fach zur Einreihung übrig läßt. Denn unter keine der drei Klassen, die er dort aufführt, lassen sich die allegorischen Arbeiten ordnen: nicht unter die Weltschöpfung, denn wie sollte es selbst einem Allegoristen einfallen, die Schöpfung bis in's 41. Capitel der Genesis zu verfolgen, und was haben Philo's allegorischen Schriften, dem Stoffe nach, gemein mit seinem Werke de mundi opificio? auch nicht unter das ἱστορικὸν γένος, denn gerade in diesen Tractaten mordet er den Wortsinn; endlich ebensowenig unter die Gesetze Mosis, wie jeder sieht. Er hat also im Augenblicke, wo er jenes Verzeichniß schrieb, von der reinen Allegorie der Schrift ohne Beimischung des Wortsinns ganz abgesehen, was er gewiß nicht gethan hätte, wenn er kurz zuvor allegorische Werke geschrieben, oder wenn diese gar einen Theil des Ganzen, an dem er damals arbeitete, ausgemacht haben würden. Nun kommt noch hinzu, daß zwischen dem Buche de mundi opificio und dem andern de Abrahamo, und von diesem hinwiedrum zu dem nächsten, ein so enger, durch eine Menge Rückblicke und Verweisungen bestätigter, Zusammenhang stattfindet, daß unmöglich ein Zwischenraum zwischen denselben angenommen werden kann, der groß genug wäre, um die allegorischen Schriften zu verfassen, die außerdem noch, wie wir gezeigt haben, in großen Unterbrechungen und nach langen Zwischenräumen geschrieben wurden.

Es ist also sonnenklar, daß Philo's allegorische Schriften erst nach den historisirenden, vielleicht geraume Zeit nach ihnen, verfaßt worden sind. — Soviel über die dritte Klasse seiner Werke.

Nun haben wir nur noch die vierte übrig, welche die politischen umfaßt, nämlich die zwei Tractate de quatuor virtutibus oder de legatione ad Cajum und contra Flaccum. Wenn diese zwei Schriften sich gleich nicht auf einander beziehen, so verrathen sie doch denselben Verfasser, theils

durch die Gleichheit des Styls, theils dadurch, daß beide als Augenzeugen einen Gegenstand behandeln, der beinahe in eine und dieselbe Zeit fällt; denn Flaccus ward im ersten Jahre des Cajus gestürzt, und die Gesandtschaft fällt in's dritte und vierte.

Das Nächste wäre nun die genauere Bestimmung der Zeit Philo's und seiner Schriften. Da ich aber argwöhne, daß es Vielen unter uns, wegen gewisser Partheiansichten, lieber seyn würde, wenn so manche Sätze unseres Verfassers nicht von dem Juden Philo, sondern von einem Christen geschrieben worden wären, daß es also irgend Jemand einfallen könnte, die Aechtheit seiner Schriften bestreiten zu wollen, so will ich diese zum Ueberflusse darthun. Sie läßt sich auf's Vollständigste, nicht bloß durch äußere Zeugnisse, sondern durch unwidersprechliche innere, erhärten. Beginnen wir mit den letzteren. Der Verfasser der Schrift de legatione ad Cajum sagt, pag. 572. Mang. II, unten, von sich selbst, er sey der angesehenste der Gesandten gewesen, die von der alexandrinischen Judenschaft nach Rom geschickt wurden: *ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περισσότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδειαν.* Vergleicht man nun hiemit die Stelle bei Josephus Ant. Buch XVIII. cap. VIII. Havercamp I. 899, wo er von derselben Gesandtschaft spricht: *Φίλων ὁ προεστὼς τῶν Ἰουδαίων τῆς πρεσβειας, ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος* u. s. w., so kann man keinen Augenblick an der Identität des Verfassers der Schrift de legatione mit diesem Philo des Josephus zweifeln, wenn auch nicht das ganze Alterthum sich einstimmig dafür erklärte. Dieß beweist freilich vorerst nur die Aechtheit der Schrift de legatione und der contra Flaccum, die, wie wir gezeigt haben, aller innern Wahrscheinlichkeit nach, denselben Verfasser hat. Allein in dem zweiten Buche de Somniis kommt eine Stelle vor, die unzweideutig auf den Verfasser der Tractate de legatione und contra Flaccum hinweist. Es heißt nämlich, Pfeifer V. 160.

gegen oben, Mang. I. 675. zu oberſt: χθὲς δὲ οὐ πρώην ἄνδρα τινὰ οἶδα τῶν ἡγεμονικῶν, ὃς τὴν προστασίαν καὶ ἐπιμέλειαν εἶχεν Αἰγύπτου. Dieſer Mann kann nach der folgenden Erzählung, verglichen mit der Schrift contra Flaccum, kein anderer ſeyn, als eben der Prätor Flaccus. Folglich iſt das Buch de somniis von einem Zeitgenoſſen deſſelben, ferner von einem Juden und Vorſteher der Juden, (denn als beides erſcheint er in beiderlei Schriften,) endlich von einem helleniſch-gebildeten Juden geſchrieben; alles dieß weist neben dem gleichen Tone, der gleichen Art von Beredtſamkeit auf den Verfaſſer der Schrift de legatione und contra Flaccum hin. Da aber ferner das zweite Buch de somniis mit den übrigen allegoriſchen Schriften ein Ganzes bildet, und nothwendig einen Verfaſſer haben muß, ſo iſt die Aechtheit dieſer Klaſſe bewieſen.

Nicht anders verhält es ſich mit den hiſtoriſirenden Schriften. Denn da das Buch de mundi opificio, welches den Anfang der enggeſchloſſenen und unzertrennlichen Reihe der letztern Klaſſe bildet, von dem Tractate legis allegoriarum primus vorausgeſetzt wird, und nothwendig einen Verfaſſer mit dieſem haben muß, ſo gilt dieß auch für die ganze Reihe der hiſtoriſirenden Werke.

So bleibt nur noch die vierte Klaſſe übrig, nämlich die der philoſophiſchen und philoſophiſch-hiſtoriſchen Schriften, quod omnis probus liber, de vita contemplativa und de mundi incorruptibilitate. Von den beiden erſteren bezieht ſich die zweite auf die vorhergehende. Die Einerleiheit des Verfaſſers iſt alſo am Tage. Nun findet ſich in der Schrift quod omnis probus liber eine Stelle, welche wenigſtens ſoviel beweist, daß der Verfaſſer um die Zeit Jeſu Chriſti lebte, ſiehe Mang. II. 464. oben: καὶ δήμους ὅλους ἀκούομεν ὑπὲρ ἐλευθερίας ἅμα καὶ πίστεως τῆς πρὸς ἀποθανόντας εὐεργέτας, αὐθαίρετον πανωλεθρίαν ὑποστάντας, ὥσπερ

φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ Ξανθίους. Dieſe Aufopferung fällt, nach **Dio Cassius Liber XVII.** und **Appianus de bellis civilibus Liber IV.**, in's Jahr der Stadt 712, nach Ermordung Cäſar's im erſten. Wenn wir nun dem Ausdrucke: οὐ πρὸ πολλοῦ auch eine Ausdehnung von 50 Jahren geben, ſo paßt dieſe Zeitbeſtimmung trefflich auf unſern Verfaſſer. Ferner geht aus der Schrift **de vita contemplativa** hervor, daß ihr Verfaſſer ein Jude, und zwar ein Alexandriner war, denn ſonſt würde er die, um Alexandrien wohnenden Therapeuten, nicht ſo genau kennen, und zweitens, daß er der myſtiſchen allegoriſchen Pharthei unter denſelben zugethan war, denn ſonſt würde er jene nicht ſo ſehr preiſen. Alſo zeigt ſich auch hier eine große innere Wahrſcheinlichkeit der Identität mit dem Verfaſſer der übrigen Schriften. Nur über die Aechtheit des Buchs **de mundi incorruptibilitate** läßt ſich kein innerer Beweis führen, höchſtens ſoviel ſagen, daß der Verfaſſer deſſelben ein Jude war, was aus ſeiner hohen Verehrung für Moſes erhellt, und endlich ein helleniſch gebildeter Jude, wie aus der ganzen Schrift hervorgeht. Wäre auch je eine der Philo zugeſchriebenen Arbeiten unächt, ſo möchte es dieſe ſeyn.

Zu dieſen höchſt wichtigen inneren Beweiſen kommt ein Schwarm von äußeren Zeugniſſen, die man, theils in den Noten zu dem Anfange jeder Schrift, theils in dem vorgedruckten Verzeichniſſe der Ausſagen alter Schriftſteller über Philo, bei Mangey, findet. Die älteſten und angeſehenſten Kirchenväter: Clemens, Origenes, Euſebius, Epiphanius, Hieronymus, außerdem Suidas, Photius und Andere, ſind darunter.

Drittes Capitel.

Die Zeit Philo's.

Der einzige feſte Punkt für die muthmaßliche Beſtimmung der Zeit ſeiner Geburt iſt die bereits mehrfach ange-

führte Stelle aus der Schrift de legatione ad Cajum, Mang. II. 572. unten. Er erzählt hier, Cajus habe ſie, kurz nach ihrer Ankunft, mit erheuchelter Freundlichkeit gegrüßt, als ſie ihm zuerſt vorgeſtellt wurden; und über dieſe Gunſtbezeugung, ſey ihnen von den Umſtehenden Glück gewünſcht worden. Allein ich, fährt Philo fort: *ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περισσότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδειαν, ἐυλαβέστερος ἤμην ἐφ' οἷς ἔχαιρον οἱ ἄλλοι.*

Wenn wir auch annehmen, daß Philo die Worte „*δι' ἡλικίαν*“ nur aus Beſcheidenheit beigeſetzt, und im Herzen den Nachdruck auf das Wort „*διὰ τὴν ἄλλην παιδειαν*,“ gelegt habe, ſo muß er doch immerhin der älteſte von den andern geweſen ſeyn; denn wenn man ſich nur mit Vieren (es waren im Ganzen fünf Geſandte) vergleicht, kann man nicht wohl einen Geſichtspunkt herausheben, der bei dem leichteſten Ueberblicke jedem, der von der Sache wußte, falſch erſcheinen mußte. Vergleicht ſich dagegen Jemand mit einer größern Zahl, die nicht ſo leicht überſchaut werden kann, ſo mag er immer mit Recht ſagen, daß er durch ſein Alter einen Vorrang vor den andern habe, wenn auch mehrere ältere da ſind, ſobald nur die entſchiedene Mehrzahl junger iſt. Nun iſt freilich der Ausdruck *ἡλικία* vieldeutig und unbeſtimmt; allein man muß bedenken, daß es ſich von einer Geſandtſchaft der ſchwierigſten Art handelt, wo kein kühnes Auftreten, ſondern die größte Behutſamkeit erforderlich war. Zu einem ſolchen Geſchäfte braucht man überall, beſonders aber im Alterthume, nicht junge, ſondern alte geſtandene Leute. Wenn nun Philo der älteſte unter dieſen war, ſo muß er im Winter 39 oder im Anfange 40, in welche Zeit, wie wir gezeigt haben, die Geſandtſchaft fällt, ein ſchönes Alter gehabt haben, und es wird wohl nicht zuviel ſeyn, wenn wir ihn 60 Jahre beilegen.

Könnte man das Jahr beſtimmen, in welchem Philo die Schrift de legatione ad Cajum ſchrieb, ſo wäre die Frage

über ſein Alter leicht zu beantworten. Er beginnt dieſen Tractat mit den Worten: ἄχρι τίνος ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι παῖδές ἐσμεν τὰ μὲν σώματα χρόνου μήκει πόλιοι, τὰς δὲ ψυχὰς ὑπ' ἀναισθησίας κομιδῇ νήπιοι. Dieſe Beſchreibung paßt nur auf ein hohes Alter. Im tractatus Mischnicus Pirke avoth. cap. V. wird gelehrt, daß bei den Juden ein Siebziger Greis genannt werde. Mit dieſer Beſtimmung würde der Beiſatz πόλιοι trefflich übereinſtimmen. Allein jene Worte gelten von der unbekannten Zeit, wo er den Tractat ſchrieb, und nicht von dem Jahre der Geſandtſchaft, wie Mangey anzunehmen ſcheint. Daß er letzteren erſt unter Claudius verfaßte, geht theils aus den ſtarken Schmähungen hervor, die er ſich gegen Cajus erlaubt, und die er zu den Lebzeiten dieſes Kaiſers nimmermehr in einer Schrift gewagt hätte, die, wie der Augenſchein zeigt, für ein gemiſchtes Publikum, namentlich für helleniſche Leſer, beſtimmt war. Dieß iſt allein ſchon hinreichender Beweis, daß Cajus, damals als er die fragliche Schrift ſchrieb, nicht mehr lebte. Allein er führt außerdem pag. 576, Mitte, den Nachfolger des Caligula mit dem Namen und der Würde des Cäſar auf.

Jedenfalls glaube ich nicht, daß er den fraglichen Tractat ſpäter, als unter Claudius ſchrieb. Für dieſe Annahme ſprechen zwar keine ſicheren Beweiſe, aber doch eine wohlbegründete Vermuthung. Philo war nämlich ein ſehr ſchreibſeliger Mann, und beſaß eine gute Gabe Schriftſtellereitelkeit. Dieß wird ein jeder, der ſeine Schriften geleſen hat, zugeben. Wie ſollte er nun, bei dieſen Eigenſchaften, mit der Beſchreibung ſeiner römiſchen Geſandtſchaft, wo er, ein Jude aus der Provinz, mit dem Herrn der Welt unterhandelte, lange an ſich gehalten haben?

Ließe ſich indeß etwas ſicheres über den Tod des P. Petronius finden, der, nach Philo und Joſephus Ant. XVIII. 8, als Statthalter in Syrien, ſich mit löblicher Milde

gegen die Juden betrug, so wäre die Zeit, innerhalb welche Philo die Schrift de legatione geschrieben haben muß, bal ausgemacht; denn Philo führt ihn, pag. 582., oben, offen bar noch als lebend auf: ἔστι γὰρ καὶ τὴν φύσιν ἐυμενὴς κα ἥμερος, sagt er von ihm. Aber ich habe weder bei Di Cassius, noch Suetonius, noch Plutarch, noch einem der Spä teren Nachrichten über den Tod dieses Mannes gefunden.

Nehmen wir nun nach einer gewiß billigen Wahrschein lichkeitsrechnung an, Philo habe das fragliche Werk etwa in zehnten Jahre des Claudius, also fünfzig nach Christus, ge schrieben, so fällt seine Geburt, da er damals als ein Sieb ziger betrachtet werden muß, in das Jahr 20 vor Christus mit welcher Bestimmung auch eine jüdische Angabe in den Buche Schalscheleth Hakkabbala in Bartolocci's bibliothec rabbinica, abgedruckt bei Mang. I, am Ende der alten Zeug nisse über Philo, ziemlich genau übereinstimmt: centesimo ferme anno ante destructionem templi fuit Judaeus qui dam sapiens magnus, in Judaicis et philosophicis admi rabilis, appellatur vero Philo Judaeus, ex habitatoribus Alexandriae Aegypti u. s. w. Denn auch nach unserer Berechnung wurde Philo 90 Jahre und drüber vor Zerstö rung des Tempels geboren.

Mangey in seiner Vorrede will noch eine andere An gabe zur Bestimmung der Geburt Philo's benützen, nämlich die schon angeführte Stelle aus der Schrift quod omnis pro bus liber Mang. II. 464: ὥςπερ φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ τοὺς Ξανθίους. Er sagt, die Worte: οὐ πρὸ πολλοῦ beweisen, daß Philo die fragliche Begebenheit selbst erlebt habe.

Allein Jedermann sieht, daß der Ausdruck recht gut von einem Vorfalle gebraucht werden kann, der schon 40 und 50 Jahre alt ist, zumal von einem Manne, der sich einen großen Theil seines Lebens, mit Geschichten, wie die mosai schen, beschäftigt hatte, die 1000 und mehr Jahre alt waren.

Außerdem waren Aufopferungen der Art, wie die der Xanthier für Julius Cäsar, damals selten geworden. Jene war die letzte seit Menschengedenken, die anderen viel älter, wie die der Bürger von Numantia, Sagunt, oder die That der Phokäer. So war sie die neueste, und es konnte auch, wegen der Seltenheit, der Ausdruck: οὐ πρὸ πολλοῦ, gebraucht werden, wie etwa bei uns der Satz: es ist noch nicht lange, daß es geregnet hat, erst 40 Tage, lächerlich klänge, wo dagegen ein Aegyptier recht gut sagen kann, es ist noch nicht lange, daß Regen fiel, es sind erst 5 Jahre.

Folglich ist diese Stelle zur genauren Zeitbestimmung nicht brauchbar; wir haben sie aber auch nicht nöthig, da die obige Rechnung genügt.

Allein Philo ist uns nicht sowohl als Mensch, denn als Schriftsteller wichtig. Die Frage über seine Zeit muß daher richtiger dahin bestimmt werden, in welchen Jahren unserer Zeitrechnung er seine wichtigsten Schriften verfaßt habe. So gestellt, können wir unsere Aufgabe zum Glücke viel befriedigender lösen. Diejenigen unter seinen Schriften, die für unsern Zweck, d. h. als dogmatische Urkunden, die meiste Beachtung verdienen, sind die allegorischen und historisirenden. Nun habe ich oben zur Genüge bewiesen, daß diese früher sind als jene, und daß die letzte und späteste der übrig gebliebenen allegorischen Abhandlungen, aller Wahrscheinlichkeit nach, das zweite Buch von den Träumen ist. Die Gründe, für diese Annahme habe ich oben angegeben. Da die Sache von großer Wichtigkeit ist, so will ich sie hier noch durch einen neuen verstärken. Es gibt kein Werk Philo's, das den zwei Büchern de somniis so ähnlich wäre, als ein verlorner Tractat de testamentis in zwei Büchern, auf den er in der Schrift de nominum mutatione Pf. IV. 344, zu oberst, verweist. Er hatte in dieser Stelle zuvor von dem Bunde Gottes mit Abraham, cfr. Genes. XVII. 2. gesprochen, und

beruft ſich ſofort auf eine frühere Schrift über dieſen Ge
genſtand mit den Worten: *Τὸν δὲ περὶ διαθηκῶν σύμπαντ*
λόγον, ἐν δυσὶν ἀναγέγραφα συντάξεσι, καὶ ὑπὲρ τοῦ μ
παλινῳδεῖν, ἐκὼν ὑπερβαίνω, καὶ ἅμα μὴ βουλόμενος ἀπαρ
τᾶν τὸ συμφυὲς τῆς πραγματείας. Der Ausdruck: *τὸν σύμ*
παντα λόγον beweist hinlänglich, daß er in dem angeführte
Tractate den Gegenſtand nicht nur von einer Seite beleuch
tet, d. h., daß er die verſchiedenen Stellen, wo von einem
Bunde mit Gott die Rede iſt, erklärt hatte, denn ſonſt könnte
er auch nicht am genannten Orte auf ihn verweiſen. Folg
lich unterſcheidet ſich dieſe Schrift darin von den anderen
derſelben Klaſſe, daß ſie ihren Gegenſtand nicht aus einer
Stelle der Geneſis, ſondern aus verſchiedenen, da und dort
zerſtreuten, herausholt, ganz wie die Bücher von den Träu
men, und die Aehnlichkeit zwiſchen beiderlei Schriften iſt am
Tage. Nun können ferner die zwei Bücher de testamenti
urſprünglich nicht wohl an einem andern Punkte der allego
riſchen Schriften von Philo eingereiht worden ſeyn, als zu
Geſchichte Noah's und der Sündfluth, wo, wie wir gezeigt
haben, eine große Lücke iſt, und eine Menge Tractate aus
gefallen ſeyn müſſen; denn bis zu dieſem Punkte der Urge
ſchichte, cap. VI. 12., hängt der philoniſche Commentar wohl
zuſammen; nachher vom cap. IX. 20. auch wieder, gerade
aber in dieſe Lücke fällt die erſte und doppelte Erwähnung
eines Bundes, den Gott mit Noah ſchließt, nämlich cap. VI.
18. und IX. 9. u. flg. Demnach dürfen wir gar nicht zwei
feln, daß die fragliche Schrift urſprünglich dieſe Stelle ein
genommen habe. Dann haben wir aber ein Beiſpiel, daß
Philo auch ſolche allgemeinere Abhandlungen, wie die de te-
stamentis und de somniis, nur da in ſeinem Commentar ein
reihte, wo die Reihe des Urtextes es mit ſich brachte. Dieſe
Regel darf gewiß auch auf die Bücher de somniis angewandt
werden. Wir haben daher zu unterſuchen, durch welche Stelle

des Urtextes unſer Verfaſſer zu dem Tractate de somniis veranlaßt werden konnte. Zwar haben wir das erſte Buch dieſer Abhandlungen verloren, aber der Anfang des zweiten hilft uns auf die Spur, cfr. Pf. V. 2., Mang. I. 620. Es beginnt mit den Worten: ἡ μὲν οὖν πρὸ ταύτης γραφὴ περιεῖχε τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους τῶν ὀνείρων θεοπέμπτων, ἐφ' οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ὑποβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας. Alſo behandelte das erſte Buch ſolche Träume, die Gott der Seele durch eigene Wirkſamkeit und unmittelbar zuſendet. Es frägt ſich nun, was iſt der erſte bedeutſame Traum in der Geneſis, der unſern Verfaſſer zu der fraglichen Abhandlung veranlaſſen konnte.

Ohne Zweifel iſt dieß der Traum Abimelech's, Genesis XX. 3. Denn er iſt zugleich der erſte von allen, die in der Bibel erwähnt werden, und gerade von der Art, daß er unter den Begriff fällt, den Philo für das erſte Buch aufgeſtellt hat. Es iſt alſo in hohem Grade wahrſcheinlich, daß die genannte Stelle (Genesis XX. 3.) unſern Verfaſſer zur Abfaſſung der Bücher von den Träumen beſtimmte. Da er nun nach den obigen Gründen immer der Reihenfolge des Textes treu blieb, ſo folgt, daß die Bücher von den Träumen die letzten der allegoriſchen Klaſſe ſind, was wir oben noch klarer zu beweiſen verſprochen hatten. Denn alle übrigen allegoriſchen Schriften behandeln Texte aus früheren Capiteln. Nun ſind wir dem eigentlichen Ziele unſeres Beweiſes um vieles näher gekommen. Denn eben in einem der Bücher von den Träumen, das von den übrig gebliebenen das zweite, urſprünglich das fünfte war, findet ſich jene merkwürdige Zeitbeſtimmung, auf die wir oben ſchon verwieſen haben, cfr. Pf. V. 160. Philo erzählt hier, er habe geſtern oder ehegeſtern einen Statthalter Aegyptens geſprochen, der auf die empörendſte Weiſe die Juden zur Verletzung ihrer reli-

giösen Gebräuche zwingen wollte. „Wenn eben ein feindliches Heer über euch hereinbräche, habe er zu den versammelten Vorstehern derselben gesprochen, oder eine Ueberschwemmung, oder furchtbare Wetter, Erdbeben und andere Naturerschütterungen dieser Art, würdet ihr dann auch euren Sabbat in gewohntem Nichtsthun feiern? Gewiß nicht! ihr würdet alle jene Grillen fahren lassen, und für eure, eurer Weiber und Kinder Rettung und für Sicherung eures Vermögens mit großer Emsigkeit sorgen. Nun höret, was ich euch sage. Ich bin für euch, Krieg, Ueberschwemmung, Pest, Erdbeben und Alles der Art, ich bin für euch, mit einem Worte, das böse Verhängniß, und werde euch zwingen, nach meinem Willen zu handeln, und jene Gebräuche hintanzusetzen.“

Jeder, der die Schrift contra Flaccum gelesen hat, wird eingestehen, daß dieser ἀνὴρ ἡγεμονικὸς τῆς Αἰγύπτου nur Flaccus seyn konnte, denn alle Merkmale weisen auf seine Person hin. Selbst äußere Gründe lassen sich für die Identität beider anführen. Nach dem Tode des Caligula erließ nämlich Claudius ein Decret zu Gunsten der Juden (cfr. Josephus XIX. 5.), das in Kraft blieb bis zum Ende der Regierung des Nero. Folglich muß die empörende Handlung, deren Philo in der genannten Stelle gedenkt, nothwendig in die Zeit des Cajus gefallen seyn, denn ohne kaiserliche Bestätigung, oder ohne die Erwartung der Strafloſigkeit, von Seiten desselben, konnte kein Statthalter eine solche Grausamkeit wagen. Es ist also über allen Zweifel erhaben, daß Philo in der angeführten Stelle den Prätor Flaccus meint. Da nun dieser noch im ersten Jahre des Cajus in Ungnade fiel und seine Präfectur verlor, da ferner die Worte χθὲς δὲ οὐ πρώην durchaus auf eine nahe Zeit, also entweder auf dasselbe Jahr oder den Anfang des nächsten bezogen werden müssen, so folgt erstlich, daß das zweite Buch von den Träumen im Jahre 37 oder 38 nach Christus abgefaßt wurde,

und zweitens, daß alle andere allegorischen und historisirenden Bücher unseres Verfassers früher geschrieben sind.

Fassen wir nun das bisher gesagte zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat. Die Blüthezeit Philo's fällt in die Zeit der Geburt Jesu, bis zum Jahre 40 — 50 nach Christus. Früher kann er nicht geschrieben haben, weil er dann vor dem zwanzigsten Jahre angefangen hätte, eine Annahme, welcher sowohl die Sitte der Alten, als die Eigenthümlichkeit seiner Schriften widerspricht, die alle große Gelehrsamkeit beurkunden. Später, als aus dem Jahre 38, haben wir keine, in dogmatischer Beziehung, wichtige Schrift von ihm. Seine Werke der genannten Art fallen folglich sämmtlich in eine Zeit, wo das Christenthum in Alexandrien gar nicht bekannt war, wo weder die Briefe noch die Evangelien existirten. Seine dogmatischen Ansichten sind also völlig unabhängig von der Lehre des Evangeliums; denn wenn wir auch nicht bestimmen könnten, in welchem Zeitverhältnisse seine andern Schriften zu den Büchern von den Träumen stehen, so würden diese allein für den Beweis genügen, daß seine Religionslehre aus einer ganz andern Quelle, als das Christenthum, geschöpft ist, da gerade die genannten zwei Schriften seine eigenthümlichsten Ansichten enthalten.

Philo lebte endlich zu einer Zeit, wo der jüdische Cultus noch in voller Herrlichkeit blühte, und der Tempel zu Jerusalem in göttlichen Ehren stand, wie aus verschiedenen Stellen seiner Schriften hervorgeht. cfr. de Monarchia II. Mang. II. 223. gegen oben: *μυριοι γὰρ ἀπὸ μυριων ὅσων πόλεων οἱ μὲν διὰ γῆς, οἱ δὲ διὰ θαλάττης ἐξ ἀνατολῆς καὶ δύσεως καὶ ἄρκτου καὶ μεσημβριας, καθ' ἑκάστην ἑορτὴν εἰς τὸ ἱερὸν καταιρουσιν, οἷά τινα κοινὸν ὑπόδρομον καὶ καταγωγὴν ἀσφαλῆ πολυπράγμονος καὶ ταραχωδεστάτου βίου, ζητοῦντες εὐδίαν εὑρεῖν καὶ φροντίδων ἀνεθέντες, αἷς ἐκ πρώτης ἡλικίας καταζεύγνυνται καὶ πιέζονται, βραχύν τινα*

διαπεύσαντες χρόνον ἐν ἱλαραῖς διάγειν εὐθυμίαις, ἐλπίδων τε χρηστῶν γεμισθέντες σχολάζουσι τὴν ἀναγκαιοτάτην σχολὴν, ὁσιότητι καὶ τιμῇ θεοῦ φιλίαν καὶ πρὸς τοὺς τέως ἀγνοουμένους συντιθέμενοι, καὶ χρᾶσιν ἠθῶν ἐπὶ θυσιῶν καὶ σπονδῶν εἰς βεβαιοτάτην πίστιν ὁμονοίας ποιούμενοι. Noch in der letzten ſeiner Schriften, in der de legatione, Mang. II. 569, weiſſagt er dem Tempel ewige Dauer. Er ſpricht nämlich von Opfern, die dort dargebracht werden und ewig dargebracht werden ſollen: ἀὶ μέχρι τοῦ νῦν ἐπιτελοῦνται καὶ εἰς ἅπαν ἐπιτελεσθήσονται. So wenig ahnete er das furchtbare Verhängniß, das der heiligen Stadt bevorſtand.

Mancher wird ſich nun freilich wundern, wenn er, in den folgenden Capiteln, den Juden Philo Sätze ausſprechen hört, die er früher, als ausſchließliches Eigenthum der Offenbarung und des Evangeliums, zu betrachten gewohnt war; aber das letzte Capitel dieſes Buches wird alle Räthſel erklären.

Viertes Capitel.

Der Kanon Philo's.

Nach dieſen nöthigen Vorbemerkungen gehen wir zur Darſtellung der philoniſchen Theologie über. Und zwar zuerſt weniges vom Kanon.

Den Juden iſt, nach Philo's Anſicht, vor allen andern Völkern der Erde, eine Offenbarung zu Theil geworden. In der Schrift, de caritate, Mang. II. 386, oben, läßt er Moſes alſo reden: ὅπερ γὰρ ἐκ φιλοσοφίας τῆς δοκιμωτάτης περιγίνεται τοῖς ὁμιληταῖς αὐτῆς, τοῦτο καὶ διὰ νόμων καὶ ἐθῶν Ἰουδαίοις, ἐπιστήμη τοῦ ἀνωτάτου καὶ πρεσβυτάτου πάντων, τὸν ἐπὶ τοῖς γενητοῖς θεοῖς πλάνον ἀπωσαμένοις. Die Offenbarung bezieht ſich, wie man aus dem Worte: νόμων καὶ ἐθῶν erſieht, hauptſächlich auf den Pentateuch. In-

deſſen führt er da und dort in ſeinen Schriften den größten Theil der übrigen heiligen Schriftſteller mit den ehrenvollſten Prädicaten, als: προφῆται, ἱεροφάνται, μυσταγωγοὶ u. ſ. w. an, wiewohl er dem Geſetzgeber bei weitem den Vorrang vor den andern gibt, wie wir an ſeinem Orte zeigen werden. Ohne je ein beſondres Verzeichniß der von ſeinen Zeitgenoſſen für heilig erachteten Schriften zu geben, nennt er außer den Büchern des Pentateuch's folgende: 1) Joſua, cfr. de linguarum confusione, Mang. 1. 430, Mitte, wo er den Spruch, Jos. I. 5, als: λόγιον τοῦ ἱλεω θεοῦ anführt. 2) Buch der Richter ibidem p. 424, Mitte, wo Jud. VIII. 9. angezogen wird. 3) Die Bücher der Könige, zu welchen, von den Alexandrinern, auch die zwei Bücher Samuelis gerechnet werden, ſo daß es im Ganzen viere ſind: dieſe oft, namentlich das erſte Buch, de ebrietate, Mang. I. 379, wo I. reg. I. 15. mit dem Beiſatze citirt wird: ὡς ὁ ἱερὸς λόγος φησί. Das dritte Buch iſt genannt quod Deus sit immutabilis. Mang. I. 293, gegen oben, wo III. regum XVII. 10. mit dem Beiſatze citirt iſt: λέγεται ἐν ταῖς βασιλείαις. 4) Die Pſalmen ſehr oft. So Pſalm XX. 22. mit dem Beiſatze: καθὰ καὶ τῶν Μωϋσέως γνωρίμων τις ἐν ὕμνοις ἐυχόμενος εἶπεν, cfr. Mang. I. 416. Weiter, Pſalm XXIII. 1, mit dem Beiſatze: οὐχ ὁ τυχὼν, ἀλλὰ προφήτης, ὁ τὰς ὑμνωδίας ἀναγράψας, λέγει ὧδε, cfr. Mang. I. 308. Ferner Pſalm 38, 4, mit dem Beiſatze: ὁ τοῦ Μωϋσέως θιασώτης ἀνεφθέγξατο. cfr. Mang. I. 335, de plantatione Noë; ibidem 334. oben, Pſalm 94, 9. mit dem Beiſatze: ὁ θεσπέσιος ἀνὴρ ἐν ὕμνοις λέγων ὧδε. 5) Die Sprüchwörter werden angeführt de ebrietate, Mang. I. 369, Mitte: εὖ μοι δοκεῖ καὶ ἐν παροιμίαις εἰρῆσθαι, προνοούντων καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων, cfr. Prov. II. 20. Cap. III. 13. wird angeführt de congressu quaer. erud. grat. Mang. I. 544, gegen unten, mit dem Beiſatze: τις τῶν φοιτητῶν Μωϋσέως ὄνομα

εἰρηνικὸς, ὃς πατρίῳ γλώσσῃ Σαλομὼν καλεῖται, φησὶ. Ferner proverbia VIII. 22, mit dem Beiſatze: εἰσάγεται γοῦν παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον, de ebrietate, Mang. I. 362, oben. 6) Jeſajas. So Cap. V. 7, mit dem Beiſatze: τις τῶν πάλαι προφητῶν ἐπιθειάσας εἶπεν, cfr. Mang. I. 681. Cap. LIV. 1. cfr. Mang. II. de execrationibus 434, unten. 7) Jeremias. So Cap. II. 3, mit dem Beiſatze: ὁ πατὴρ τῶν ὅλων διὰ προφητικῶν ἐθέσπισε στομάτων, cfr. de profugis Mang. I. 575, gegen unten. Ferner XX. 10, mit dem Beiſatze: τις τοῦ προφητικοῦ θιασώτης χοροῦ, καταπνευσθεὶς ἐνθουσιῶν ἀνεφθέγξατο, de linguarum confus. Mang. I. 411. 8) Hoſeas, deſſen Cap. XV. 7, in der Schrift de Plantatione Noë, Mang. I. 350, oben, mit den Worten angeführt wird: καὶ παρά τινι τῶν προφητῶν χρησθὲν λέγει τόδε. 9) Zacharias, cfr. de linguarum confusione, Mang. I. 414, Mitte: ἤκουσα μέντοι καὶ τῶν Μωϋσέως ἑταίρων τινὸς ἀποφθεγξαμένου τοιόνδε λόγον· ἰδοὺ ἄνθρωπος, ᾧ ὄνομα ἀνατολή, welche Stelle in dem ſechsten Capitel unſeres Propheten, Vers 12, ſteht. 10) Hiob, deſſen 14. Cap. 4. Vers angezogen wird de nominum mutatione Mang. I. 585.

Die Beiſätze zu den Citaten, die wir abſichtlich aufgeführt haben, beweiſen das hohe Anſehen, in dem auch die übrigen heiligen Schriften, außer dem Pentateuch, bei unſerem Verfaſſer ſtanden. Ob er nun gleich nicht alle Bücher des jüdiſchen Canons namentlich anführt, ſo iſt keineswegs ein Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Alexandriner, zu Philo's Zeit, einen andern Kanon gehabt hätten, als die Judäer; und ſo dürfte denn, der von Joſephus, Contra Apionem I. 8, ſo allgemein gegebene, auch für die ägyptiſchen Juden gelten.

Aber dieſe hatten die Schriften des alten Bundes in einer andern Form, als die Judäer. Bei ihnen galt die Ueber-

ſetzung der LXX. für kanoniſch. Die Stelle de vita Mosis II, Mang. II. 140, iſt klaſſiſch über dieſen Punkt. Nachdem Philo hier erzählt hat, wie Ptolemäus Philadelphus, aus Hochachtung für die moſaiſche Geſetzgebung, den damaligen Hohenprieſter der Juden, um gelehrte, beider Sprachen, der helleniſchen und chaldäiſchen, kundige Männer gebeten, wie dieſe, in Alexandrien, auf's freundlichſte aufgenommen worden, und, um von allen irdiſchen Störungen bei einem ſo heiligen Geſchäfte geſichert zu ſeyn, ſich die Inſel Pharos, vor Alexandria gelegen, zu ihrem Aufenthalte erkoren hätten, fährt er ſo fort: καθίσαντες δ' ἐν ἀποκρύφῳ καὶ μηδενὸς παρόντος ὅτι μὴ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος, οὐρανοῦ, περὶ ὧν πρῶτον τῆς γενέσεως ἔμελλον ἱεροφαντήσειν — κοσμοποιΐα γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή — καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥσπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος. Καί τοι τίς οὐκ οἶδεν ὅτι πᾶσα μὲν διάλεκτος, ἡ δ' ἑλληνικὴ διαφερόντως ὀνομάτων πλουτεῖ, καὶ ταὐτὸν ἐνθύμημα οἷόν τε μεταφράζοντα καὶ παραφράζοντα σχηματίσαι πολλαχῶς, ἄλλοτε ἄλλας ἐφαρμόζοντα λέξεις. Ὅπερ ἐπὶ ταύτης τῆς νομοθεσίας οὔ φασι συμβῆναι, συνενεχθῆναι δ' εἰς ταὐτὸ κυρίοις ὀνόμασι τὰ ἑλληνικὰ τοῖς χαλδαϊκοῖς, ἐναρμοσθέντα εὖ μάλα τοῖς δηλουμένοις πράγμασιν. Ὃν γὰρ τρόπον, οἶμαι, γεωμετρίας καὶ διαλεκτικῆς τὰ σημαινόμενα, ποικιλίαν ἑρμηνείας οὐκ ἀνέχεται, μένει δ' ἀμετάβλητος ἡ ἐξ ἀρχῆς τεθεῖσα· τὸν αὐτὸν ὡς ἔοικε τρόπον καὶ οὗτοι συντρέχοντα τοῖς πράγμασιν ὀνόματα ἐξεῦρον, ἅπερ δὴ μόνα ἢ μάλιστα τρανώσειν ἔμελλεν ἐμφαντικῶς τὰ δηλούμενα.

Zwei Punkte ſind hier zu beachten. Erſtens ſpricht Philo nur von Uebertragung der νομοθεσία. Glaubte er wirklich, daß damals nur der Pentateuch überſetzt worden ſey, oder befolgte er in ſeiner Erzählung den Grundſatz, a parte po-

tiori fit denominatio? Wenigſtens muß man dieß ſagen, daß er bei Citaten aus den Propheten immer die LXX. zu Grund legt. Zweitens bemerke man die ſtarken Ausdrücke ἱεροφαντεῖν ὥςπερ ὑποβολέως ἀοράτως ἐνηχοῦντος, ἐνθουσιᾷν, προφητεύειν. Weiter oben ſagt er von den Siebzig: λογισάμενοι, ὅσον ἔιη τὸ πρᾶγμα θεσπισθέντας νόμους χρησμοῖς διερμηνεύειν, μήτ' ἀφελεῖν τι μήτε προσθεῖναι μήτε μεταθεῖναι δυναμένους, ἀλλὰ τὴν ἐξαρχῆς ἰδέαν καὶ τὸν τύπον αὐτῶν διαφυλάττοντας. Die Arbeit des Ueberſetzens wurde demnach für eben ſo inſpirirt gehalten, als die erſte Abfaſſung. Dieſe Meinung hatte großen Einfluß auf den Gebrauch; die Verehrung für jene Inſpiration ging ſo weit, daß Philo in ſeinen allegoriſchen Schriften, wo, wie wir weiter unten zeigen werden, viel Gewicht auf die Etymologie der Namen gelegt wird, ſehr oft, nicht aus der Urbedeutung der Wörter, ſondern aus der Aehnlichkeit, welche hebräiſche Eigennamen mit dem griechiſchen haben, den myſtiſchen Sinn ermittelt. Wir wollen ein Beiſpiel geben. Im erſten Buche legis allegoriarum Mang. I. 56. unten, Pf. I. 158, Mitte, erklärt er den Strom in Eden für die ἀρετὴ γενικὴ, für die Tugend in der Gattung, die vier Arme, in die er ſich theilt, ſeyen die vier Cardinaltugenden. Um dieß zu beweiſen, werden die Namen zu Hülfe gerufen: „ὄνομα τῷ ἑνὶ Φεισὼν· οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Εὐιλὰτ“. (Genes. II. 11.) wird ſo erklärt: τῶν τεττάρων ἀρετῶν ἓν εἶδός ἐστιν, ἡ φρόνησις, ἣν Φεισὼν ὠνόμασε, παρὰ τὸ φείδεσθαι καὶ φυλάττειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ ἀδικημάτων· χορεύει δὲ κύκλῳ, καὶ περίησι τὴν γῆν Εὐιλὰτ, τοῦτο δέ ἐστι τὴν εὐμενῆ καὶ πραεῖαν καὶ ἵλεων κατάστασιν περιέπει. Alſo auch Evilat ſoll gebildet ſeyn aus εὐ, von εὐμενης, und ιλατ von ἵλεως! Zur Ehre Philo's ſey es geſagt, daß er einige Seiten weiter unten, die Etymologie auch nach der hebräiſchen Bedeutung gibt. Aus ſolchen und ähnlichen Stellen, wo er falſche Ableitungen

aus dem Hebräiſchen vorbringt, hat man den Schluß ziehen wollen, daß er das Hebräiſche gar nicht verſtand; dieß iſt ſehr leicht möglich, aber für unſern Zweck gleichgültig.

Beiſpiele anderer Art, welche für das hohe Anſehen der LXX. unter den Alexandrinern ſprechen, finden ſich in Menge bei unſerem Verfaſſer. So iſt es ihm ſehr wichtig, ob der Artikel bei θεὸς ſteht oder nicht, auf welche Stellen wir gleich zurückkommen werden. Deßgleichen legt er ein großes Gewicht auf die Wahl und Zuſammenſetzung der Wörter. Man findet hiervon ein merkwürdiges Beiſpiel de linguarum confusione, Pfeifer III. 402, unten, und 404, oben.

Zu bemerken iſt aber noch, daß ſein Codex der LXX. ſehr oft von unſern heutigen Ausgaben abweicht. So führt er in der Schrift de Posteritate Caini, Pf. II. 322, zu unterſt, Mang. I. 251, unten, die Stelle Exodus 32. 7, ſo an: βάδιζε, κατάβηθι, ἀνάβηθι. Allein nirgends findet ſich in einem Codex der LXX. ἀνάβηθι, ſo wenig, als im Originale. In dem erſten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 150, Mang. I. 53, unten, führt er Gen. II. 15. ſo an: ἔλαβε κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησε, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάττειν. Auf die Worte ὃν ἐποίησε legt er ein großes Gewicht, und will daraus beweiſen, daß der, in dieſem Verſe genannte Menſch, nicht derſelbe ſey mit dem ἄνθρωπος πεπλασμένος, weil es ὃν ἐποίησε und nicht ὃν ἔπλασεν heiße. In unſern Ausgaben dagegen lieſt man ὃν ἔπλασε. Im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 166, oben, führt er den 15. Vers vom 24. Cap. des Leviticus ſo an: ὃς ἂν καταράσηται θεὸν, ἁμαρτίᾳ ἔνοχος ἔστω· ὃς δ' ἂν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου θνησκέτω. Für θεὸς erklärt er gleich darauf die heidniſchen Götter, für ὁ κύριος den wahren Gott. Vergleicht man hiermit die Stelle de somniis I. Pfeifer V. 102, unten, Mang. I. 655, oben, wo er ſagt: ὁ ἱερὸς λόγος (das alte Teſtament) τὸν μὲν ἀληθείᾳ θεὸν

διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, εἰπὼν, ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου, so ſieht man, daß er den Grund jener obgenannten Erklärung in dem bei θεὸς weggelaſſenen Artikel findet. In den heutigen Ausgaben der **LXX.** ſteht aber weder bei θεὸς noch bei κύριος der Artikel.

Merkwürdig iſt ferner, daß er über den Auszug Abraham's aus Haran dieſelbe Angabe vorbringt, welche die Apoſtelgeſchichte (cfr. act. **VII.** 4.) dem Stephanus in den Mund legt. Abraham ſey nämlich im 75. Lebensjahre aus Haran nach Kanaan gewandert, eine Behauptung, welche der Zeitrechnung in der Geneſis widerſpricht.

Außer dem Kanon des alten Teſtaments, deutet Philo, an verſchiedenen Orten, noch auf eine andere Quelle göttlicher Belehrung hin. Am Ende der Schrift de **Justitia, Mang. II. 361**, ſagt er, das moſaiſche Verbot, die Markſteine zu verſetzen, müſſe auch auf die alten Sitten ausgedehnt werden: ἔθη γὰρ ἄγραφοι νόμοι δόγματα παλαιῶν ἀνδρῶν οὐ στήλαις ἐγκεχαραγμένα καὶ χαρτιδίοις ὑπὸ σητῶν ἀναλισκομένοις, ἀλλὰ ψυχαῖς μετειληφότων τῆς αὐτῆς πολιτείας. Ὀφείλουσι γὰρ παῖδες παρὰ γονέων τῶν οὐσιῶν κληρονομεῖν ἔθη πάτρια οἷς ἐνετράφησαν, καὶ ἐξ αὐτῶν σπαργάνων συνεβίωσαν, καὶ μὴ καταφρονεῖν παρ' ὅσον ἄγραφος αὐτῶν ἡ παράδοσις. Ὁ μὲν γὰρ τοῖς ἀναγραφεῖσι νόμοις πειθαρχῶν οὐκ ἂν δεόντως ἐπαινοῖτο, νουθετούμενος ἀνάγκῃ καὶ φόβῳ κολάσεως· ὁ δὲ τοῖς ἀγράφοις ἐμμένων, ἐκουσίαν ἐπιδεικνύμενος τὴν ἀρετὴν, ἐγκωμίων ἄξιος. Allerdings iſt hier mehr von Sitten, als von Lehren, die Rede; aber der allgemeine Ausdruck ἄγραφος παράδοσις weiſt nicht undeutlich auf ein Syſtem ſolcher ungeſchriebenen Ueberlieferungen, vielleicht gar auf eine Polemik gegen ſtreitende Meinungen hin. Stärker tritt die Beziehung auf die Lehre in einer Stelle der Schrift, de legatione, hervor. **Mang. II. pag. 562**, oben, ſagt er: Cajus Caligula habe die Juden ſtär-

ker gehaßt, weil ſie gelernt hätten, ἐξ αὐτῶν τρόπον τινα σπαργάνων ὑπὸ γονέων καὶ παιδαγωγῶν καὶ ὑφηγητῶν, καὶ πόλυ πρότερον τῶν ἱερῶν νόμων, καὶ ἔτι τῶν ἀγράφων ἐθῶν ἕνα νομίζειν τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου θεόν. Hier fällt die Beziehung auf die Lehre in die Augen. Indeß wird dieſe Ueberlieferung nirgends geradezu auf Gott zurückgeleitet. Sonſt iſt noch zu bemerken, daß auch bei den Phariſäern die παράδοσις vorzüglich rituellen oder practiſchen Inhalts war, wofür die ganze Miſchnah zeuget. Soviel über die practiſche und dogmatiſche Ueberlieferung.

In geſchichtlicher Beziehung kannte Philo Quellen über die Urgeſchichte ſeines Volks, namentlich über das Leben Moſis, von denen wir nichts wiſſen. De vita Mosis I., im Anfange der Schrift, Mang. II. 81, ſagt er: τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω, μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν, ἃς θαυμάσια μνημεῖα τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπολέλοιπε, καὶ παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. Τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον, καὶ διὰ τοῦτ' ἔδοξα μᾶλλον ἑτέρων τὰ περὶ τὸν βίον ἀκριβῶσαι. Was ſollen die Worte τὰ γὰρ λεγόμενα ἀεὶ τοῖς ἀναγινωσκομένοις συνύφαινον bedeuten? Wohl nichts anders, als, jene Aelteſten haben die alten Sagen, τὰ λεγόμενα, immer bei den Vorträgen, in den Synagogen, zugleich mit dem erzählt, was in dem heiligen Texte ſtand, ſie haben alſo die Sage, von Geſchlecht zu Geſchlecht, mit der Erzählung des Textes verbunden, vielleicht auch auf den Rand der Handſchriften geſchrieben. Darum konnte nur ein Jude, der den Unterricht jener πρεσβύτεροι genoſſen, die Geſchichte Moſis vollſtändig beſchreiben.

Wie dem auch ſey, ſoviel iſt gewiß, daß Philo ſich in dieſer Stelle auf eine hiſtoriſche Tradition beruft. Wirklich enthalten auch ſeine Schriften über das Leben des Moſes, Joſeph's, Abraham's, eine Menge Züge, von denen ſich im Pentateuch nichts findet, und die dennoch von ihm mit der-

ſelben Zuverſicht, erzählt werden, als Alles, was durch den Pentateuch verbürgt iſt. Demnach dürfen wir annehmen, daß er dieſer geſchichtlichen Ueberlieferung ein ſehr großes, vielleicht kanoniſches Anſehen zutraute.

Fünftes Capitel.

Von der Inſpiration der heiligen Schriften.

Philo unterſcheidet zwei Arten der Inſpiration, nämlich ἑρμηνεία und προφητεία. Wir ſetzen die claſſiſche Stelle de vita Mosis III, Mang. II. 163, unten, her: οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ. Λέξω δὲ τὰ ἰδιαίτερα, πρότερον εἰπὼν ἐκεῖνο· τῶν λογίων γὰρ τὰ μὲν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δι' ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου, τὰ δὲ ἐκ πεύσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐθεσπίσθη, τὰ δὲ ἐκ προσώπου Μωϋσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος. Τὰ μὲν οὖν πρῶτα ὕλα δι' ὅλων ἀρετῶν θείων δείγματα ἐστὶ, τῆς τε ὕλεω καὶ εὐεργέτιδος, δι' ὧν ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους πρὸς καλοκἀγαθίαν ἀλείφει, μάλιστα δὲ τὸ θεραπευτικὸν αὐτοῦ γένος, ᾧ τὴν πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγουσαν ἀνατέμνει ὁδόν. Τὰ δὲ δεύτερα μίξιν ἔχει καὶ κοινωνίαν, πυνθανομένου μὲν τοῦ προφήτου περὶ ὧν ἐπεζήτει, ἀποκρινομένου δὲ τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκοντος. Τὰ δὲ τρίτα ἀνατίθεται τῷ νομοθέτῃ, μεταδόντος αὐτῷ τοῦ θεοῦ τῆς προγνωστικῆς δυνάμεως, ᾗ θεσπιεῖ τὰ μέλλοντα. Τὰ μὲν οὖν πρῶτα ὑπερθετέον· μείζονα γὰρ ἐστιν ἢ ὡς ὑπ' ἀνθρώπου τινὸς ἐπαινεθῆναι, μόλις ἂν ὑπ' οὐρανοῦ τε καὶ τῆς ὅλων φύσεως ἀξίως ἐγκωμιασθέντα, καὶ ἄλλως λέγεται ὡσανεὶ δι' ἑρμηνέως. Ἑρμηνεία δὲ καὶ προφητεία διαφέρουσι. Περὶ δὲ τῶν δευτέρων αὐτίκα πειράσομαι δηλοῦν, συνυφήνας αὐτοῖς καὶ τὸ τρίτον εἶδος, ἐν ᾧ τὸ τοῦ λέγοντος ἐνθουσιῶδες ἐμφαίνεται, καθ' ὃ μάλιστα καὶ κυρίως νενόμισται προφήτης. Man erſieht aus dieſen Worten, daß Philo der ἑρμη-

νεια bei weitem den Vorzug gibt vor der προφητεια, und daß letztere nur die zweite und dritte Klasse in sich befaßt. Der Grund dieses Vorzugs liegt darin, daß der Prophet als ἑρμηνεὺς zu einer Person mit der Gottheit, gleichsam zu einem lebendigen Worte Gottes wird, da er ja in der Gottheit Person spricht. Allein dieser Unterschied ist doch etwas fein gesponnen, denn der Prophet ist immer ein ἑρμηνεὺς, da er ja als Prophet nicht seine eigene, sondern fremde Meinung ausspricht; darum ist es nicht zu verwundern, wenn unser Verfasser in einer andern Stelle wieder beide Begriffe verwechselt. Man sehe am Ende des ersten Buchs de monarchia, Mang. II. 222: ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν, ὧν ἂν ἐθελήσῃ. Indessen bleibt jener hohe Vorzug der erstern Klasse unbestritten.

Unser Verfasser will in der angeführten Stelle das Wesen der eigentlichen ἑρμηνεια gar nicht erklären, weil sie in die tiefsten Tiefen der Gottheit eingehe, und den Menschen als eins mit Gott zeige. Dagegen spricht er seine Ansicht von der προφητεια an vielen Orten aus. So Liber III. de specialibus legibus, Mang II. 343, Mitte: προφήτης μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς, ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρει, καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ, γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ, καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν· ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνοικηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος, καὶ ἐνηχοῦντος εἰς ἐναργῆ δήλωσιν ὧν προθεσπίζει. Ganz so läßt er de vita Mosis I. Mang. II. pag. 125, gegen oben, Bileam auf die Vorwürfe Balaaks antworten: λέγω οὐδὲν ἴδιον, ἀλλ' ἅτ' ἂν ὑπηχήσῃ τὸ θεῖον.

Die Selbstthätigkeit der Menschen dachte er sich völlig ausgeschlossen, wie, theils aus den angeführten Stellen er-

hellt, theils noch deutlicher in einer Stelle der Schrift, **quis rerum divinarum haeres**, Pf. IV. 118, Mitte, Mang. I. 511, gelehrt wird: ἕως ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς, μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες, οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται κατὰ τὸ εἰκὸς ἔκστασις ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει, κατοχωτική τε καὶ μανία. Ὅτε μὲν γὰρ φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅτε δ' ἐκεῖνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν. Ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. Philo ſpricht nämlich über die Stelle, **Genesis XV. 12**: περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἔπεσεν ἐπὶ τὸν Ἀβραάμ. Für ἥλιος erklärt er den menſchlichen Geiſt, für δυσμή das ἐκστῆναι deſſelben. Soviel zur Erklärung der Stelle.

Merkwürdig iſt, daß er die Begeiſterung der Propheten nicht bloß von dem heiligen Geiſte, wie in obigen Stellen, ſondern auch von andern himmliſchen Weſen ableitet. Man ſehe erſtes Buch de vita Mosis, Mang. II. 123, unten, und 124 oben. Es wird hier erzählt, eine göttliche Geſtalt, θεία τις ὄψις, habe ſich Bileam in den Weg geſtellt und ſeine Eſelin erſchreckt, bis jener es merkte und fragte, ob er weiter gehen dürfe oder nicht. Da habe die Geſtalt geantwortet: βάδιζε, εἶπεν, ἐφ' ἣν σπεύδεις ὁδὸν· ὀνήσεις γὰρ οὐδέν, ἐμοῦ τε λεκτέα ὑπηχοῦντος ἄνευ τῆς σῆς διανοίας, καὶ τὰ φωνῆς ὄργανα τρέποντος, ᾗ δίκαιον καὶ συμφέρον. Ἡνιοχήσω γὰρ ἐγὼ τὸν λόγον, θεσπίζων ἕκαστα διὰ τῆς σῆς γλώττης οὐ συνιέντος. Alſo können auch Engel inſpiriren. Wahrſcheinlich iſt jedoch dieſe göttliche Geſtalt, nach der Anſicht unſeres Verfaſſers, für den λόγος zu halten, wie wir weiter unten zeigen werden.

Der Materie nach beſteht die Prophetie, hauptſächlich

im Vorausſagen der Zukunft. Dieß erhellt deutlich aus der ſchon berührten Stelle de monarchia, Liber I., Mang. II. 221, unten. Moſes habe die Wahrſager, Zeichendeuter, Vogelſchauer aus ſeinem Staate verwieſen; ἐπεὶ δὲ, fährt er fort, πᾶσιν ἀνθρώποις ἔρως τῆς τῶν μελλόντων ἐπιστήμης ἐνίδρυται καὶ διὰ τὸν ἔρωτα τοῦτον ἐπὶ θυτικὴν καὶ τὰ ἄλλα εἴδη τρέπονται μαντικῆς, ὡς δι' αὐτῶν τὸ σαφὲς ἀνερευνήσοντες, τὰ δὲ ἀσαφείας γέμει πολλῆς καὶ ἐξ ἑαυτῶν ἀεὶ διελέγχεται· τούτοις μὲν σφόδρα εὐτόνως ἑπακολουθεῖν ἀπαγορεύει. Φησὶ δὲ, ὅτι ἐὰν ἀληθῶς εὐσεβῶσιν, οὐκ ἀμοιρήσουσι τῆς τῶν μελλόντων ἐπιγνώσεως· ἀλλά τις ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· — οὐδὲ γὰρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν, — ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Prophetie und ἐπίγνωσις τῶν μελλόντων iſt hier faſt als gleichbedeutend geſetzt. Doch erſtreckt ſich erſtere nicht bloß auf Vorausbeſtimmung der Zukunft, ſondern auch auf Erkenntniß aller erhabenen, göttlichen, dem gewöhnlichen Menſchen verborgenen Dinge.

Letztere Stelle leitet uns zugleich noch auf einen dritten Punkt, der beachtet werden muß, nämlich, daß unſer Verfaſſer, die Gabe der Weiſſagung, nicht bloß auf Wenige beſchränkt, ſondern ſehr weit ausdehnt. Wenn ihr gut ſeyd, heißt es dort, werdet ihr Propheten haben. Daſſelbe beſagt noch deutlicher eine Stelle der Schrift quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 116, Mang. I. 510, gegen unten: παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ· προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. Φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πλεττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ.

Πάντας γοῦν ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους, κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰσήγαγε. Νῶε δίκαιος, ἆρ' οὐ καὶ προφήτης εὐθύς; Ἢ τὰς εὐχὰς καὶ κατάρας ἃς ἐπὶ ταῖς αὖθις γενεαῖς ἐποιήσατο (cfr. Genes. IX. 25 — 27.), ἔργων ἀληθείᾳ βεβαιωθείσας, οὐ κατεχόμενος ἐθέσπισε; Τί δὲ Ἰσαάκ; Τί δὲ Ἰακώβ; Καὶ γὰρ οὗτοι διά τε πολλῶν ἄλλων καὶ μάλιστα διὰ τῶν εἰς τοὺς ἐγγόνους προρρήσεων ὁμολογοῦνται προφητεῦσαι. Τὸ γάρ, „συλλέγητε, ἵνα ἀναγγέλλω τί ἀπαντήσει ὑμῖν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν", ἐνθουσιῶντος ἦν· ἡ γὰρ τῶν μελλόντων κατάληψις ἀνοίκειος ἀνθρώπῳ. Τί δὲ Μωϋσῆς; οὐ προφήτης ἄδεται πανταχοῦ; Also ist jeder gute Jude zur Prophetie befähigt. Bei dieser Ansicht ist es nicht zu verwundern, wenn Philo hie und da von eigenen inspirirten Zuständen redet. Man vergleiche de migratione Abraami, Pf. III. 426, Mang. I. 441, Mitte. Es ist vorher die Rede von dem göttlichen Zuge in menschlichen Seelen, oder von Zuständen, wo der menschliche Geist nichts und Gott alles in den Seelen wirkt; nun fährt Philo fort: τὸ ἐμαυτοῦ πάθος, ὃ μυριάκις παθὼν οἶδα, διηγούμενος οὐκ αἰσχύνομαι. Βουληθεὶς ἔστιν ὅτε κατὰ τὴν συνήθη τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων γραφὴν ἐλθεῖν, καὶ ἃ χρὴ συνθεῖναι ἀκριβῶς ἰδών, ἄγονον καὶ στείραν εὑρὼν τὴν διάνοιαν, ἄπρακτος ἀπηλλάγην, τὴν μὲν κακίσας τῆς οἰήσεως, τὸ δὲ τοῦ ὄντος κράτος καταπλαγείς, παρ' οὗ τὰς τῆς ψυχῆς ἀνοίγνυσθαί τε καὶ συγκλείεσθαι μήτρας συμβέβηκεν. Ἔστι δὲ ὅτε κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην, ἐπινιφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾷν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα. Ἔσχον γὰρ ἑρμηνείας ῥεῦσιν, φωτὸς ἀπόλαυσιν, ὀξυδερκεστάτην ὄψιν, ἐνέργειαν τῶν πραγμάτων ἀριδηλοτάτην, οἷα γένοιτ' ἂν δι' ὀφ[illegible] ἐκ σαφεστάτης δείξεως.

[illegible] eben dieß weist eine Stelle des Buchs de Cheru-

Digitized by Google

bim hin, Pſ. II. 16, Mang. I. 143, unten. Es iſt hier von der myſtiſchen Bedeutung der Cherubim die Rede. Nachdem er mehrere, ſeinen Zeitgenoſſen, ſchon bekannte Erklärungen angeführt, fährt er mit den Worten fort: ἤκουσα δέ ποτε καί σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς, εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι, καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε, μαντεύεσθαι· ὃν ἐὰν δύναμαι, ἀπομνημονεύσας ἐρῶ; und läßt nun ſeine eigene Anſicht folgen. Hieher gehört ferner de Somniis Liber II. Pſ. V. 208, wo er ebenfalls über eine ſchwierige Erklärung einer moſaiſchen Stelle ſich ſo vernehmen läßt: ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καί φησιν· ὦ οὗτος ἔοικας ἀνεπιστήμων εἶναι καὶ μεγάλου καὶ περιμαχήτου πράγματος, ὅπερ ἀφθόνως, πολλὰ γὰρ καὶ ἄλλα εὐκαίρως ὑφηγησάμην, ἀναδιδάξω. Nach dieſer Einleitung gibt er ſeine eigene Anſicht. Zu vergleichen iſt noch eine Stelle der Schrift de migratione Abrahami, Pſ. III. 498, unten, 500 oben, Mang. I. 466, oben. Er ſpricht hier allegoriſirend von der Wanderung Abraham's aus Chaldäa nach Haran, und von da nach Kanaan. Chaldäa iſt ihm die verderbliche Wiſſenſchaft der Aſtrologie, Haran bedeutet die Sinne, Kanaan das Ewige. Der Sinn, den er herauszwingt, iſt dieſer: die Seele ſolle die Beſchäftigung mit eitlen Dingen, das unnütze Anſtaunen der Geſtirne aufgeben, in ſich ſelbſt zurücktreten, und vorerſt in den Sinnen leben, d. h. dasjenige, was ihr zunächſt liegt, kennen lernen, und erſt, wenn ſie ihre irdiſche Behauſung erforſcht, nach dem Ewigen, nach der Wanderung jenſeits: τὴν ἐνθεῦδε μετανάστασιν, ſtreben. Nun fährt er fort: Auch ſo lange ſie noch in den Sinnenhöhlen gefangen ſitzt, ſchaut ſie bisweilen Ewiges: ἧς δείγματα σαφῆ καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐγκατειλημμένοι φωλεοῖς κατόψεσθε, τοτὲ μὲν ἐν τοῖς βαθέσιν ὕπνοις, — ἀναχωρήσας γὰρ ὁ νοῦς καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατὰ τὸ σῶμα ὑπεξελθὼν, ἑαυτῷ

προσομιλεῖν ἄρχεται, ὡς πρὸς κάτοπτρον ἀφορῶν ἀλήθειαν, καὶ ἀπορρυψάμενος πάνθ' ὅσα ἐκ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φαντασιῶν ἀπεμάξατο, ταῖς περὶ τῶν μελλόντων ἀψευδεστάταις διὰ τῶν ὀνείρων μαντείαις ἐνθουσιᾷ· — τοτὲ δὲ καὶ ἐν ταῖς ἐγρηγόρσεσιν. Ὅταν γὰρ ἔκ τινος τῶν κατὰ φιλοσοφίαν κατασχεθεὶς θεωρημάτων ἀχθῇ πρὸς αὐτοῦ, τῷ μὲν ἕπεται, τῶν δ' ἄλλων ὅσα κατὰ τὸν σωματικὸν οἶκον ἀμνημονεῖ δήπου. Καὶ ἐὰν ἐμποδίζωσιν αἱ αἰσθήσεις πρὸς τὴν ἀκριβῆ θέαν τοῦ νοητοῦ, μέλει τοῖς φιλοθεάμοσι καθαιρεῖν αὐτῶν τὴν ἐπίθεσιν. Τάς τε γὰρ ὄψεις καταμύουσι, καὶ τὰ ὦτα ἐπιφράττουσι, καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἐπέχουσιν ὁρμάς, καὶ ἐν ἐρημίᾳ καὶ σκότῳ διατρίβειν ἀξιοῦσιν, ὡς μὴ πρός τινος αἰσθητοῦ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, ᾧ νοητὰ βλέπειν ἔδωκεν ὁ θεὸς ἐπισκιασθῇ. Der Satz iſt ganz allgemein hingeſtellt, woraus abzunehmen iſt, daß Philo eine ſolche Inſpiration, als gewöhnlich, wenigſtens, als häufig, dachte.

Doch muß man deßwegen nicht glauben, daß unſer Verfaſſer die Propheten des alten Bundes in eine Reihe mit den gewöhnlichen Menſchen, oder mit dem lebenden Geſchlechte, ſtellte. Am allerwenigſten den Geſetzgeber Moſes. Dieſer iſt προφήτης κατ' ἐξοχήν. Er wird de vita Mosis III., Mang. II. 163, gegen unten: δοκιμώτατος τῶν προφητῶν, genannt. Ja, er iſt nicht bloß προφήτης, ſondern in eine höhere Klaſſe zu rechnen, die kein Sterblicher mit ihm theilt, er iſt ἑρμηνεύς im höchſten Sinne; man vergleiche die oben angeführte Stelle de vita Mosis III. Von ſeinem Preiße iſt Philo voll. Er nennt ihn in ſeinen allegoriſchen Schriften: ὁ καθαρώτατος νοῦς, ὁ ἀστεῖος ὄντως, ὁ νομοθετικὴν ὁμοῦ καὶ προφητικὴν ἐνθουσιώσῃ καὶ θεοφορήτῳ σοφίᾳ λαβών. cfr. Liber de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV, 198. unten, 200. oben. Mang. I. 538, Mitte. In derſelben Schrift, Pf. 214. unten, Mang. 543. ſagt er von einem Ausſpruche Moſis: ὁ λόγος προφήτης, ὄνομα Μωϋσῆς

ἐρεῖ, als wäre Moſes der Prophet überhaupt, προφήτης κατ' ἐξοχήν. Im erſten Buche von den Träumen, Pſ. V. 94, Mitte, Mang. I. 652, wird geſagt: Beſeleel bedeute myſtiſch die Kraft der Seele (τρόπος ψυχῆς), die nur die Abbilder der Dinge ſchaue, Moſes aber den Geiſt, der die Urbilder ſelbſt aufbaue: τὰ γὰρ μιμήματα οὗτος, τὰ δὲ παραδείγματα ἀρχιτεκτονεῖ Μωϋσῆς ὄνομα. Dieſer Ausſpruch ſagt unendlich viel in Philo's Sinne. Allein, obgleich auf einer Seite übertrieben (denn nach unſeres Verfaſſers Anſicht, vermag kein Menſch, ſelbſt Moſes nicht, Gott, noch die reinen Urbilder, zu ſchauen), wird er im Uebrigen beſtätigt durch die klaſſiſche Stelle de vita Mosis I., Mang. II. 105, gegen unten, wo erzählt wird, Gott habe Moſes an ſeinem Looſe Theil nehmen laſſen, und ihm Macht über die Natur und die Elemente verliehen: κοινωνὸν γὰρ ἀξιώσας ἀναφανῆναι τῆς ἑαυτοῦ λήξεως, ἀνῆκε πάντα τὸν κόσμον, ὡς κληρονόμῳ κτῆσιν ἁρμόζουσαν. Τοιγαροῦν ὑπήκουεν ὡς δεσπότῃ τῶν στοιχείων ἕκαστον, ἀλλάττον ἢν εἶχε δύναμιν καὶ ταῖς προστάξεσιν ὑπεῖκον. Auf der nächſtfolgenden Seite, oben, ſagt er ſogar: noch größeren Antheil habe er an Gott gehabt, und nicht bloß die Welt zum Eigenthume bekommen, ſondern er ſey ſogar mit dem Namen „Gott“ beehrt worden: τί δ'; οὐχὶ καὶ μείζονος τῆς πρὸς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ ποιητὴν κοινωνίας ἀπήλαυσε, προσρήσεώς τε τῆς αὐτῆς ἀξιωθείς; Ὀνομάσθη γὰρ ὅλου τοῦ ἔθνους θεὸς καὶ βασιλεύς, εἴς τε τὸν γνόφον, ἔνθα ἦν ὁ θεὸς, εἰσελθεῖν λέγεται, τουτέστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ κατανοῶν. Καθάπερ τε γραφὴν εὖ δεδημιουργημένην ἑαυτὸν καὶ τὸν αὑτοῦ βίον εἰς μέσον προαγαγών, πάγκαλον καὶ θεοειδὲς ἔργον, ἔστησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι. Dieſe Stelle erklärt die obige von den Urbildern vollkommen, ob ſie gleich nach andern deutlichern Ausſprüchen zu limitiren

iſt, wie wir ſchon angedeutet haben, und ſpäter zeigen wer
den. Zugleich erſieht man, daß Moſes einem Gotte vergleic
bar, als höchſtes Vorbild der Menſchheit, ja, als eine göt
liche Natur hingeſtellt wird. Er heißt Mittler und Verſö
ner der Menſchheit, **Liber III. de vita Mosis, Mang. I
160**, obere Mitte, *μεσιτης* und *διαλλακτής*. In ihm vere
nigten ſich alle Eigenheiten, die zu einem Könige, Geſetzg
ber und Hohenprieſter erforderlich ſind, weßhalb denn au
ſein Leben, ganz wie in dem Evangelium und der älter
Dogmatik das Leben des Erlöſers, von Philo, in der vierfa
chen Beziehung der *βασιλεία*, *νομοθεσία*, *ιερωσύνη* und *προ
φητεία* dargeſtellt wird. So ſagt er am Ende des erſte
Buchs **de vita Mosis, Mang. II. 133**, unten: *τὰ μὲν δ
κατὰ τὴν βασιλείαν πεπραγμένα αὐτῷ μεμήνυται* (nämlich i
dem erſten Buche), *λεκτέον δὲ ἑξῆς καὶ ὅσα διὰ τῆς ἀρχιε
ρωσύνης καὶ νομοθετικῆς κατώρθωσε. Καὶ γὰρ ταύτας πε
ριεποιήσατο τὰς δυνάμεις, ὡς ἁρμοττούσας μάλιστα βασι
λείᾳ.* Im Anfange des zweiten Buchs **Mang. II. 134**, läß
er ſich über denſelben Gegenſtand ſo vernehmen: „Einige sage
mit gutem Fuge, daß nur da die Städte gedeihen, wo di
Könige Philoſophen ſeyen, und Philoſophen Könige. Aber un
ſer Geſetzgeber hat nicht nur Fülle der Philoſophie und de
Königsmacht beſeſſen, ſondern auch die dreifache Würde de
Geſetzgebers, Hohenprieſters und Propheten. Von letzteren
will ich jetzt reden, ſo verlangt es die Natur meines Gegen
ſtandes. Denn erſt, wenn ein und derſelbe durch die Gnade
Gottes zugleich König, Geſetzgeber, Hoherprieſter und Pro
phet iſt, ſteht er, meines Meinens, in der höchſten Vollen
dung, und ſein Leben als ein geſchloſſenes Ganzes da. War
um? will ich gleich ſagen. Ein König muß befehlen, was
man thun und verbieten, was man nicht thun ſoll. Da
hiermit der Begriff des Geſetzes erſchöpft iſt, ſo folgt, daß
der König ein lebendiges Geſetz ſey, ſo wie das Geſetz ein

gerechter König. Ein König und Gesetzgeber aber muß nicht nur die irdischen, sondern auch die himmlischen Dinge verstehen. Denn ohne göttlichen Beistand können Könige und Völker nimmermehr gedeihen. Deßhalb muß ein solcher auch das Hohepriesterthum besitzen, damit er durch vollkommene Opfer und vollendete Einsicht in das Wesen des wahren Gottesdienstes, für sich selbst und seine Untergebene, von dem gütigen, und fromme Gebete liebreich erhörenden Gotte, Abwendung des Bösen und Verleihung des Guten erflehe. Denn wie sollte er, der, seiner Natur nach, voll Liebe ist, und seine wahren Verehrer überall vorzieht, nicht sein Flehen erhören. Aber, da ferner dem Könige, Gesetzgeber und Hohenpriester unendlich vieles von göttlichen und menschlichen Dingen verborgen ist und verborgen seyn muß, weil er, jener großen Vorzüge unerachtet, immer ein Mensch bleibt, so muß ihm zur Vollendung des Ganzen, auch nothwendig die Prophetenwürde zukommen, damit er, durch göttlichen Beistand, das erkenne, was er, mit menschlichem Verstande, nicht erschauen vermag. Denn, wo dieser nicht mehr ausreicht, hilft jene aus. Schön und in sich gerundet ist die Vereinigung der genannten vier Kräfte. Sie reichen sich gegenseitig die Hand, Unterstützung leihend und nehmend, wie die jungfräulichen Charitinnen, die durch das ewige Gesetz der Natur unzertrennlich mit einander verschwistert sind; so daß man von ihnen, wie von den Tugenden, mit Recht sagen kann, „wer eine besitzt, hat auch die andern.“

Die ganze Vollendung seines Wesens wird in dem dritten Buche **de vita Mosis, Mang. II. 145**, mit dem schönen, alles andere in sich befassenden Ausdrucke bezeichnet: „er war von göttlicher Liebe angehaucht,“ κατα πνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου. Was er sagte, ist göttlich wahr, ist λόγιον, man sehe **de vita Mosis, Mang. II. 163**, unten: οὐκ ἀγνοῶ, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέ-

γραπται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ. Deßwegen müſſen auch ſeine Vorherſagungen über die fernſte Zukunft des israelitiſchen Volks (meſſianiſche Hoffnungen) in Erfüllung gehen, **Liber III. de vita Mosis, Mang. II. 179.** Vor ſeinem Tode habe er jedem Stamme insbeſondere, und dem ganzen Volke insgeſammt die zukünftigen Schickſale verkündet: ὧν τὰ μὲν ἤδη συμβέβηκε, τὰ δὲ προσδοκᾶται, διότι πίστις τῶν μελλόντων ἡ τῶν προγεγονότων τελείωσις!

Von ſeinen Geſetzen ſagt er, ſie ſeyen die Urbilder aller möglichen andern. So **de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 194,** obere Mitte, **Mang. I. 536,** unten: τὴν ἱερὰν καὶ θείαν ἐκκλησίαν δέκα τοῖς σύμπασι λόγοις Μωϋσῆς ἀναγέγραφεν. Οὗτοι δὲ εἰσι θεσμοὶ, τῶν κατὰ μέρος ἀπείρων νόμων γενικὰ κεφάλαια, ῥίζαι καὶ ἀρχαὶ, πηγαὶ ἀένναοι διαταγμάτων, προστάξεις τε καὶ ἀπαγορεύσεις περιεχόντων ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν χρωμένων. Er ſagt dieß hier von den zehn Geboten, an einer andern Stelle wird jedoch behauptet, die zehn Gebote haben ohne ἑρμηνεὺς in der Luft Geſtalt angenommen, und ſeyen als Stimme erſchienen, **de praemiis ac poenis, Mang. II. 408,** zu unterſt: ἅπερ (scil. κεφάλαια δέκα) λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν. Dennoch gilt jener Ausſpruch von der Eigenſchaft ſeiner Geſetze im Allgemeinen.

Weiter, ſagt er, die Geſetze Moſis ſeyen den Geſetzen der Weltharmonie nachgebildet, und ſtellen dieſe auf die reinſte Weiſe dar. So **de vita Mosis II, Mang. II. 142,** Mitte, wo behauptet wird, Moſes habe den Geſetzen die Weltſchöpfung vorangeſtellt: τοὺς νόμους ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας ἡγησάμενος εἶναι. Τῶν γοῦν ἐν μέρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν ἐθελήσειεν, εὑρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένας, καὶ τῷ λόγῳ τῆς ἀϊδίου φύσεως συνᾳδούσας. Gleichwie aber die

Natur, als Buch betrachtet, eine erhabene Geheimschrift ist, die nur wenige entziffern können, so findet Philo auch in den mosaischen Gesetzen einen überschwenglichen tiefen Sinn. Er vergleicht sie deßhalb mit den großen Mysterien der Hellenen. So beschreibt er, de Decalogo, Mang. II. 187, oben, jeden, der die Verkündigung der zehn Gebote hören durfte, als einen Geweihten, als eine Seele, ἡ θέμις τὰς μεγάλας τελεῖσθαι τελετάς. Aehnlich redet er, de Cherubim, Pf. II. 26, unten, Mang. I. 147, gegen unten, diejenigen, welche hinter dem Wortsinne die tiefere Bedeutung der mosaischen Schriften schauen, so an: ταῦτα, ὦ μῦσται, κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε, καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσετε. Wir werden auf diesen Punkt später zurückkommen. Bei dieser Ansicht von dem geheimen, überschwenglichen Sinne der mosaischen Gesetze, ist es eine natürliche Folgerung, daß Inspiration zu ihrem Verständnisse erfordert werde. Philo schreibt diese Behauptung ausdrücklich nur den Essäern zu, quod omnis probus liber, Mang. II. 458, oben: τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου. Allein es war gewiß auch seine eigene Ansicht; denn er selbst leitet ja öfters, wie wir gesehen haben, seine tiefere Erkenntniß der mosaischen Offenbarung aus inspirirten Zuständen ab.

Ihre Aehnlichkeit mit der Weltharmonie behauptet die mosaische Gesetzgebung ferner auch darin, daß sie, nach unseres Verfassers Ansicht, unwandelbar ist, wie die ewigen Gesetze des Alls, daß sie nie verändert wurde, und auf alle Zeiten fortdauern wird. cfr. de vita Mosis II, Mang. II. 136, Mitte: ὅτι δ' αὐτός τε νομοθετῶν ἄριστος τῶν πανταχοῦ πάντων ὅσοι παρ' Ἕλλησιν ἢ Βαρβάροις ἐγένοντο, καὶ οἱ νόμοι κάλλιστοι καὶ ὡς ἀληθῶς θεῖοι, μηδὲν ὧν χρὴ παραλιπόντες, ἐναργεστάτη πίστις ἥδε· τὰ μὲν τῶν ἄλλων νό-

μιμα, εἴ τις ἐπίῃ τῷ λογισμῷ, διὰ μυρίας προφάσεις εὑρήσει κεκινημένα, πολέμοις, ἢ τυραννίσιν, ἢ τισιν ἄλλοις ἀβουλήτοις, ἃ νεωτερισμῷ τύχης κατασκήπτει. Πολλάκις δὲ καὶ τρυφὴ πλεονάσασα χορηγίαις καὶ περιουσίαις ἀφθόνοις, καθεῖλε νόμους, τὰ λίαν ἀγαθὰ τῶν πολλῶν φέρειν οὐ δυναμένων, ἀλλὰ διὰ κόρον ἐξυβριζόντων· ὕβρις δ' ἀντίπαλον νόμῳ. Τὰ δὲ τούτου μόνου βέβαια, ἀσάλευτα, ἀκράδαντα, καθάπερ σφραγῖσι φύσεως αὐτῆς σεσημασμένα, μένει παγίως ἀφ' ἧς ἡμέρας ἐγράφη μέχρι νῦν, καὶ πρὸς τὸν ἔπειτα πάντα διαμενεῖν ἐλπὶς αὐτὰ αἰῶνα ὥσπερ ἀθάνατα, ἕως ἂν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ. Τοσαύταις γοῦν χρησαμένου τοῦ ἔθνους μεταβολαῖς κατά τε εὐπραγίας καὶ τὸ ἐναντίον, οὐδὲν ἀλλ' οὐδὲ τὸ μικρότατον τῶν διατεταγμένων ἐκινήθη, πάντων ὡς ἔοικε τὸ σεμνὸν καὶ θεοπρεπὲς αὐτῶν ἐκτετιμηκότων. Ἅ δὲ μήτε λιμὸς, ἢ λοιμὸς, ἢ πόλεμος, ἢ βασιλεὺς, ἢ τύραννος, ἢ ψυχῆς ἢ σώματος, ἢ παθῶν, ἢ κακιῶν ἐπανάστασις, ἢ τι ἄλλο θηλατὸν ἢ ἀνθρώπειον κακὸν ἔλυσε, πῶς οὐ περιμάχητα καὶ παντὸς λόγου κρείττονα καθέστηκεν; Faſſen wir alle dieſe Prädikate zuſammen, ſo ergibt ſich, daß dem Geſetzgeber, nach Philo's Meinung, faſt göttliche Verehrung zukommt, daß, was nur Großes, Erhabenes, Löbliches, nach den Begriffen jener Zeit, gedacht werden konnte, auf ſeinen Namen übergetragen wurde, mit einem Worte, daß er zu einem vergötterten Vorbilde der Menſchheit geworden war.

Manches von dem bisher Angeführten mag eigenthümliche Anſicht Philo's ſeyn; aber im Allgemeinen dachte gewiß die ganze Nation eben ſo groß und ehrenvoll von Moſes. Man ſieht dieß aus mehreren Stellen. In dem Buche contra Flaccum ſagt er, dieſer Präfect habe ihre Geſetze umſtoßen wollen, „auf denen allein noch unſer Leben, wie auf einem Anker ruht,“ οἷς μόνοις ἐφώρμει ὁ ἡμέτερος βίος, Mang. II. 525, gegen oben. Noch ſtärker iſt eine Stelle aus dem Buche

de legatione ad Cajum, Mang. II. 562, Mitte. Die jüdiſche Nation, ſagt er hier, habe vor allen andern den Verdacht bei Caligula erregt, daß ſie ſeinen gottloſen Planen ſich widerſetzen würde: ἓν δὲ μόνον ἔθνος ἐξαίρετον τὸ τῶν Ἰουδαίων ὕποπτον ἦν ἀντιπράξειν, εἰωθὸς ἑκουσίους ἀναδέχεσθαι θανάτους, ὥσπερ ἀθανασίαν, ὑπὲρ τοῦ μηδὲν τῶν πατρίων ὑπεριδεῖν ἀναιρούμενον, εἰ καὶ βραχύτατον εἴη.

Wie unbegränzt endlich bei den alexandriniſchen Juden die Verehrung für den Pentateuch war, zeigt eine Geſchichte, die Philo de nominum mutatione, Pf. IV. 346. unten, und 348. oben, Mang. II. 587, als baare Wahrheit erzählt. Ein ruchloſer Menſch habe über die Geſchenke geſpottet, welche, nach der moſaiſchen Urgeſchichte, der Herr der Welt ſeinen Kindern zukommen laſſe, dem einen, Abram, ſchenke er ein A zu ſeinem Namen, daß er Abraam, der anderen, Sarah, ein R, ſo daß ſie Sarrah heiße. Für dieſen Spott ſey er bald darauf eines unnatürlichen Todes durch den Strick geſtorben. Wir haben dieſe Erzählung hergeſetzt, weil ſie die Denkungsart Philo's und ſeiner Zeitgenoſſen beſſer, als vieles Andere, bezeichnet. — Soviel über Moſes und ſein Geſetz.

Die Verfaſſer der übrigen Bücher des Kanons gelten ihm ebenfalls als große Propheten; denn dieß beweist ſchon der Name προφήτης, den er ihnen gibt. Jeremias nennt er de Cherubim, Pf. II. 28. oben, Mang. I. 147. unten, und 148. oben, nicht nur προφήτης, ſondern ſogar ἱεροφάντης. Philo fordert an dieſer Stelle die Eingeweihten auf, die tiefere Wahrheit nicht nur bei Moſes zu ſuchen, ſondern aus jeder andern Quelle zu ſchöpfen, wo ſie nur gefunden werden könne: καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωϋσεῖ τῷ θεοφιλεῖ μυηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια, ὅμως αὖθις Ἱερεμίαν τὸν προφήτην ἰδὼν, καὶ γνοὺς, ὅτι οὐ μόνον μύστης ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ἱκανὸς, οὐκ ὤκνησα φοιτῆσαι πρὸς αὐτόν.

Allein ohne Zweifel ſetzte er die übrigen Propheten viele

Stufen niedriger als Moſes; denn wenn er dieß auch nie ausdrücklich ſagt, ſo kann man es doch ſicher aus vielen Umſtänden ſchließen. Erſtlich duldet die gränzenloſe, faſt göttliche Verehrung für den Geſetzgeber durchaus keine Theilung des Anſehens mit andern. Für's zweite geht der Vorrang des letztern aus der eben angeführten Stelle hervor; denn wenn er Jeremias auch *ἱεροφάντης* nennt, ſo reiht er ihn ſichtbarlich nach dem Zuſammenhange weit unter Moſes, den er außerdem de Somniis II. Pf. V. 184, zu unterſt, geradezu *ἀρχιπροφήτης* nennt. Für's dritte heißt er die übrigen Propheten ſehr oft *φοιτηταὶ, μαθηταὶ Μωϋσέως*. Man vergleiche die im Capitel vom Kanon beigebrachten Stellen. Viertens erhellt endlich der Vorrang des Geſetzgebers auf's deutlichſte aus Folgendem. Philo nährte meſſianiſche Hoffnungen ſo gut, als jeder andere Jude, wie wir weiter unten zeigen werden, und der Theil der heiligen Schriften, auf welche ſie begründet werden konnten, war ihm gewiß ſo theuer, als irgend ein anderer. Nun ſind es aber hauptſächlich die Propheten, welche die Zeiten künftigen Glücks ſchildern. Dennoch hat Philo, wie wir zeigen werden, ſeine Erwartungen nur auf Moſes Schriften gegründet, zum deutlichſten Beweis, daß er dieſe allein, als die untrüglichſte Quelle der Weiſſagung anſah.

Soviel über die Inſpiration der heiligen Bücher und ihrer Urheber; daß ſie auch auf die Ueberſetzung der LXX. übergetragen wurde, haben wir oben gezeigt.

Sechstes Capitel.

Von der Erklärung der heiligen Schriften.

Man ſollte bei dieſer hohen Meinung von der Inſpiration der heiligen Schriften, und von der Würde ihrer Verfaſſer, dem gewöhnlichen Gange der Dinge zufolge, eine ängſt-

liche, den genauen Sinn eifrig erforschende Erklärung erwarten. Aber gerade das Gegentheil. Die Inspiration ist umgangen durch die willkührlichste aller Interpretationsweisen, durch die Allegorie, als deren Meister Philo angesehen werden kann. Ehe wir jedoch in's Einzelne gehen, möchten einige allgemeine Betrachtungen zweckdienlich seyn.

Die Allegorie, die wir erst weiter unten genauer charakterisiren werden, und für den Augenblick, im Allgemeinen, als ein Verfahren bezeichnen, das bei Erklärung alter Schriften, statt des offenbaren, unverhohlenen Wortsinns, eine geheime überschwengliche Bedeutung unterlegt, konnte nur bei einem Volke, das heilige Bücher besaß, und nur zu einer Zeit entstehen, wo die Wortführer derselben Nation bereits eine andere Philosophie zu ihrem Eigenthume erkoren hatten, als diejenge war, welche der Wortsinn der geschriebenen Offenbarung darbot. Aus der Vereinigung zweier entgegengesetzter Dinge, nämlich aus der unbegränzten Verehrung für alte, geheiligte Urkunden, verbunden mit einer tief eingewurzelten Zeitphilosophie, entstand die allegorische Weise, als die Kunst, auf mehr oder minder geschickte Art neuere Meinungen systematisch in alte Urkunden einzudeuten. Zu Philo's Zeit wurde auch über die hellenischen Mythen allegorisirt; aber dieß war Spielwerk, denn wie lassen sich diese tausendfarbigen Fabeln mit dem jüdischen Kanon an geheiligtem Ansehen vergleichen? Auch die Indier und Perser hatten ihre uralten, durch die Verehrung von Jahrhunderten geheiligten Religionsbücher; aber diese Nationen blieben bei dem Wortsinne derselben stehen. Unter den orientalischen Völkern, die wir kennen, konnte hauptsächlich nur bei den Juden ein auf Allegorie gegründetes Religionssystem entstehen. Denn sie besaßen einen Codex, der in unbegränztem Ansehen stand, der als Quelle aller Weisheit angesehen wurde, der endlich das Gepräge hoher Einfalt trägt, und folglich allen denen, welche die Wahrheit

im Ueberſchwenglichen finden, keine Befriedigung darbot. Allein bei jener Vergötterung der heiligen Bücher, bei der Beſchränktheit, in welcher das Geſetz die Juden erhielt, bei den zahlloſen Nationalvorurtheilen, dem Nationalſtolze, den Nationalhoffnungen endlich, die ſich auf den Wortſinn der heiligen Schriften gründeten, gehörte außerdentlich viel dazu, wenn ſie von der wörtlichen Erklärung ihrer Urkunden abgehen ſollten. Es mußte eine geiſtige Umwandlung in den angeſehenſten Männern der Nation vorangehen, mit einem Worte, es mußte, unabhängig vom Geſetze, eine blendende, mit dem Geſetze nicht übereinſtimmende Philoſophie Eingang bei ihnen gefunden haben. Aeußere Anſtöße, wie Spöttereien der Hellenen, deren auch Philo erwähnt, konnten allerdings dazu beitragen, aber wäre es nur dieß allein geweſen, ſo hätten die Juden, wie auch ſonſt, ihren Trotz, ihre Verachtung entgegengeſetzt. Es mußte nothwendig eine philoſophiſche Ueberzeugung, die mit dem Wortſinne nicht übereinſtimmte, hinzukommen; und die Allegorie iſt demnach durchaus als die Frucht eines merkwürdigen Umſchwungs der jüdiſchen Bildung, als das Ergebniß einer geiſtigen Revolution zu betrachten.

Alle dieſe Momente, von denen keiner iſt, der nicht aus der Natur der Sache folgte, weiſen auf Alexandrien hin. Hier, im Mittelpunkte helleniſcher und orientaliſcher Bildung, hatten ſich, ſeit Alexander dem Großen, tauſende von Juden niedergelaſſen, von manchen der folgenden Könige, aus dem Stamme des Ptolemäus Lagi, namentlich von Ptolemäus Philadelphus, begünſtigt. Man leſe, was Philo de vita Mosis Liber II. Mang. II. 139. zu ſeinem Lobe ſagt. Manche dieſer Juden mögen ſchon frühe durch ihre Thätigkeit ſoviel Vermögen erworben haben, daß ſie, oder ihre Kinder, ſich ungeſtört, gleich den helleniſchen Gelehrten, den Studien weihen konnten, welche von den Ptolemäern mit königlicher Freigebigkeit begünſtigt wurden. Doch auch ohne dieß hätten ſie,

ſelbſt in Maſſe genommen und als Nation betrachtet, ſich nimmermehr von den Einflüſſen des neuen Ideenkreiſes, in den ſie, durch ihre Anſiedlung in Alexandrien, eingetreten waren, frei erhalten können. Denn Zeitanſichten, die nie zufällig ſind, ſondern in den nächſtliegenden, oft unbeachteten Dingen und Gewohnheiten ihren Grund haben, wirken durchdringender und unaufhaltſamer, als die unwägbaren Stoffe der neueren Phyſik. Kein Menſch kann ihnen völlig widerſtehen, ſelbſt wenn er vom Gegentheile überzeugt iſt, und alle Kraft des Widerſtandes aufbietet. Schon die veränderte Sprache (denn ſie nahmen in Aegypten die helleniſche an), mußte ihrer Bildung ein anderes Gepräge geben und bewirken, daß ſie nicht die alten bleiben konnten. Und wie rege, wie vielgeſtaltet war erſt der geiſtige Verkehr in Alexandrien! Die verſchiedenartigſten religiöſen und philoſophiſchen Anſichten trafen aus allen Völkern, wie die Schiffe im Hafen hinter Pharos, in dieſer Weltſtadt zuſammen. Der Orient ſpendete ſeine eigenthümlichen Naturreligionen, ſeine Emanationslehren, ſeine dualiſtiſchen Syſteme, ſeine Intellectualphiloſophie; die griechiſche Bildung ihre höchſten Blüthen. Von dieſem Reichthume oder von ſeinen Abflüſſen kam gewiß, wenn auch weniges, doch etwas unter das Volk, und veränderte alſo, in einem gewiſſen Grade, ſeine frühere Denkweiſe. Aber den Gelehrten, deren es unter den Juden immer gab, und den Denkenden unter ihnen, die unter jeder Nation gefunden werden, mußten die literariſchen Schätze, verbunden mit dem natürlichen Triebe des Menſchen, hinter andern nicht zurückzubleiben, und Vorzüge zu erringen, welche die Zeit hochſchätzt, ein mächtiger Sporn werden. Sie begannen, ſich in dem neuen Gebiete umzuſehen, zu leſen, zu vergleichen. Namentlich hat die platoniſche Philoſophie bei den alexandriniſchen Juden ſchon frühe Eingang gefunden, wie wir weiter unten mit überzeugenden Gründen darthun werden. Denn wenn ſie ſich einmal

mit griechischer Philosophie beschäftigen wollten, so ist es zum Voraus nicht anders zu erwarten, als daß der Göttliche, der auch auf die christliche Dogmengeschichte so mächtig gewirkt hat, sie am ersten anzog, da, abgesehen von dem reizenden Style, sein hoher sittlicher Geist, und besonders im Timäus, dem beliebtesten Buche der Theosophen, eine gewisse Aehnlichkeit mit orientalischen Kosmogonien, einem Juden gefallen mußte. Aus dem Lesen, aus der Vergleichung aber entstand nothwendig eine gewisse Kritik, und sehr frühe mochten ihnen Zweifel an den groben Theophanien, an den oft unerträglichen Anthropomorphismen des Gesetzes aufstoßen; denn darin stimmt ja die Philosophie aller alten gebildeten Völker überein, daß der höchste Gott ein reines, unsichtbares, selbst unbegreifliches Wesen sey.

Aber Kritik allein befriedigt nicht; sie erkaltet vielmehr die Seelen. Wären jene Alexandriner bloß dabei stehen geblieben, so wären sie zu Zweiflern an alt hergebrachter Offenbarung, bald zu Verächtern ihrer theokratischen Verfassung geworden, und mit dem Nationalkultus würden zugleich alle Gründe ihres Nationalstolzes gefallen seyn. Dieß konnte nicht leicht geschehen bei Menschen, die von Jugend auf, also durch die mächtigsten Eindrücke der Natur, durch den nie zerstörbaren Nachklang der Kindheit zur unbedingten Verehrung ihrer Verfassung und ihres Gesetzes, und zu der hohen Meinung von ihren Nationalvorzügen, welche das menschliche Herz so gerne glaubt, angehalten waren. Die Allegorie trat in's Mittel, getragen und unterstützt von einer Philosophie, deren Eigenthümlichkeit ebenfalls durch die Zeit bestimmt war. Denn Generationen, die nach früherer Beschränktheit plötzlich, durch günstige Anlässe von außen, mit geistigen Schätzen überschüttet werden, und alles gekostet und genossen haben, werden später entweder gleichgültig und zu bloßen sammelnden Gelehrten, oder durch Ueberreiz für eine überschwengliche, das

Seltſamſte aus allem früher Erkannten vereinigende Weisheit geneigt. Daß ſo etwas mit den Gelehrten unter den alexandriniſchen Juden vorgegangen iſt, zeigt der Erfolg, und Philo's Theoſophie. Der Verſtand hatte die Anthropomorphismen und die groben Lehren des Pentateuch's verworfen, und aus der religiöſen Ueberzeugung verdrängt, zugleich aber auch in der Allegorie einen Rahmen gefunden, in den, unter dem Scheine moſaiſcher Autorität, ungeſcheut neure Anſichten eingetragen werden konnten. Dieſen mußte nun die alles verbindende, Berge und Thäler verſetzende, Widerſprüche verbergende Einbildungskraft ausfüllen. Orientaliſche Philoſophie, Emanatismus, ſelbſt Dualismus, pythagoriſche Zahlenlehre, Sätze der Myſterien, beſonders Plato's Idealphiloſophie, Alles wurde zuſammengenommen, um ein Syſtem zu gründen, das zwar den Verſtand nicht befriedigt, aber ſonſt glänzt, blendet, oft faſt trunken macht. Zuerſt wurde die Unreinheit und Ungöttlichkeit der Materie ausgeſprochen, und dem gemäß Gott, der Herr, gänzlich aus der Welt, als der Reine aus der Unreinen, entfernt, dafür aber ein Syſtem göttlicher Kräfte, Ideen, dann das große Mittelweſen, der Hoheprieſter der Welt, der Logos geſchaffen, die ganze Welt belebt, der Luftkreis mit Geiſtern angefüllt, und die goldnen Zügel der äußern Natur, den Sternen, den reinen unſterblichen Seelen übergeben.

Indeß gehen wiſſenſchaftliche Anſichten nur dann tief, wenn ſie durch praktiſche gefeſtigt werden; und dieſe hinwiederum können nicht aus bloßer Schule ſtammen; ſie müſſen vielmehr in den Bedürfniſſen und den Gewohnheiten des täglichen Lebens, in den Zeitverhältniſſen wurzeln. Wirklich waren nun die damaligen Umſtände vorzugsweiſe geeignet, um eine Philoſophie zu bekräftigen, welche die Verderbtheit der Materie zum erſten Glaubensartikel machte. Man erwäge nur die damalige Zeit. Zuerſt unter Alexander's Nachfolgern furchtbare Kriege, wachſende Tyrannei; die Volksherr-

ſchaften, welche noch Philo an verſchiedenen Stellen, aus einem Nachklange ſchönerer, vergangener Zeiten, die beſte Regierung nennt, ſind untergegangen, mit ihnen die Liebe zum Vaterlande, zum öffentlichen Leben, deſſen Sorgen vordem die Edelſten erfüllt, und ihnen eine Richtung auf's Thun gegeben hatten; bei den Juden namentlich immer trübere Nationalausſichten, ſofern dieſe auf vernünftige Betrachtung der Gegenwart gebaut werden konnten; ſpäter Rom das Grab aller Völker, ſo daß Philo quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 462, Mang. I. 298. und 299. ausrufen kann: „Nichts von den menſchlichen Dingen hat wahrhaften Beſtand, es ſind Luftgebilde ohne wahre Weſenheit, von Träumen in nichts unterſchieden. Willſt du das Schickſal einzelner Menſchen nicht als Beweis hiefür gelten laſſen, ſo betrachte das wechſelvolle Loos ganzer Nationen. Einſt blühete Hellas; allein es iſt den Macedoniern unterlegen. Auch Macedonien war einſt mächtig; aber es zerfiel durch Theilung in ſich ſelbſt. Vor den Macedoniern waren die Perſer glücklich; aber Ein Tag hat ihre große Macht vernichtet. Jetzt ſind die Parther mächtiger als ihre frühere Herrn, die Perſer, und die Reihe der Sclaverei iſt an dieſe gekommen. Auch Aegypten durfte einſt ſtolz ſeyn; aber wie ein Nebel iſt ſeine Größe zerronnen. Was ſoll ich von Aethiopien, was von Carthago, was von Lybien, was von den Königen des Pontus, was von Europa und Aſien, oder beſſer, von der ganzen Welt ſagen? Bietet ſie nicht das Schauſpiel eines Schiffes dar, das von den Wogen umgetrieben, bald aufwärts, bald abwärts fährt, bald günſtigen, bald ungünſtigen Wind hat? Denn im Kreiſe bewegt ſich der göttliche Logos [ich kann das Wort der Zweideutigkeit wegen nicht überſetzen], welchen der große Haufe Glück zu nennen pflegt, und über Städte, Länder und Nationen dahinfahrend, theilt er Jeglichem jegliches Loos zu, nur dem einen zu dieſer, dem andern zu jener Zeit, damit

die ganze Welt, wie eine Stadt, der schönsten unter allen Regierungsweisen, der Volksherrschaft, genieße.“

Eine Zeit muß wahrlich trübe seyn, in der man solches mit dem Ausdrucke des Gefühls und der Ueberzeugung sagen kann. Hiezu rechne man noch die immer mehr um sich greifende Sittenlosigkeit unter Hellenen und Barbaren, welche keinen Damm mehr hatte, weil mit den innern Banden der alten Staaten auch die der Volksreligionen gelöst waren.

Auf diese Weise konnte Praxis und Theorie leicht mit einander in Einklang treten; letztere hatte schon für sich darauf geleitet, die Materie und mit ihr die Welt, als unrein und ungöttlich anzusehen, die Umstände ihrerseits erleichterten den sonst dem menschlichen Gefühle widerstrebenden Schritt, daß man in der Entfernung von der Welt, in der Einsamkeit, Glück und Verdienst suchen, und in stillem Brüten, in unthätiger Versunkenheit, in dunkeln Gefühlen, das höchste Gut finden konnte. Der Stand der Dinge gebot damals religiösen Gemüthern Resignation, mit dieser aber entstand, weil der Durst nach Glück im Menschen unauslöschlich ist, die Sehnsucht nach himmlischer Glückseligkeit, der Drang, in Gott zu ruhen, weil die Erde keine Befriedigung darbot, mit gesteigerter, schwärmerischer Liebe zu dem Höchsten. Die Hoffnung hatte die Gegenwart aufgegeben; aber desto feuriger wandte sie sich, von den alten Büchern unterstützt, auf die Zukunft, welche mit allen Bildern des Glücks ausgeschmückt wurde. Weil aber viel Muth dazu gehörte, unter so abschreckenden und so wenig verheißenden Umständen nicht zu verzweifeln, und das Vertrauen auf den Gott der Väter und seine Verheißungen zu bewahren, und weil nur ein treuer Jude Gutes hoffen konnte, wurde die Hoffnung zur Tugend; so wie auch der Glaube, aus denselben Gründen. Denn er allein war noch für den treuen Juden der einzig feste Anker in den Stürmen der Zeit. Andererseits gehörte nicht wenig

Ueberwindung dazu, theils die Gebote des Gesetzes, den Gegenstand des Glaubens zu bewahren, theils die Verheißungen die er vorhielt, trotz dem Widerspruche des Verstandes, der nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, keine Erfüllung hoffen konnte, für wahr zu halten. — Dieß sind nun die Grundzüge der Philosophie und der Moral, die sich in Philo's Schriften finden. Durch die Allegorie wurde sie in die heiligen Bücher hineingedeutet, damit sie durch das Ansehen des Gesetzgebers, an dessen Namen dem Juden alles Große, Erhabene und Gute, alle Wahrheit und Weisheit geknüpft war, scheinbar geheiligt wäre. Man könnte in mannichfacher Beziehung unsere Zeit, als Gegenstück jener Periode, aufstellen, in der Philo lebte. Wir haben in unsern Tagen alle mögliche Systeme, welche das Alterthum in einer Reihe von Jahrhunderten aufgestellt hat, in Teutschland emporblühen sehen. Alle Völker, alte wie neue, mußten uns den Tribut ihrer geistigen Schätze liefern; wir wurden mit Genüssen wissenschaftlicher Art überschüttet. Was ist daraus entstanden? Bei einem großen Theile der Zeitgenossen, Gleichgültigkeit gegen Philosophie, Zweifel an der Möglichkeit wahrhaft wichtiger Leistungen in diesem Gebiete; bei dem andern Theile Neigung zu geheimen, überschwenglichen, mit Gefühlen überladenen Wissen; und wo sich diese Leidenschaft mit der Achtung vor der heiligen Schrift paart, sehen wir auch bereits eine, an Philo's Allegorie erinnernde Exegese; (denn der baare Wortsinn ist ihnen zu schaal und ungewürzt). Selbst in der kirchlichen Theologie werden die Behauptungen früherer Lehrer auf eine Weise ausgelegt und dargestellt, die ihrer eigenthümlichen Farbe durchaus nicht entspricht. Was heißt dieß anders, als Geschichte und eigene Ansichten, durch ein willkührliches, Mittelglied vermengen? sey dieses nun die Fertigkeit zu idealisiren oder offene Allegorie.

Die Ursachen, aus denen Philo's Theosophie entstand,

lagen also in den Zeitverhältnissen, und sind allgemeiner Natur. Schon hieraus kann man schließen, daß unser Verfasser sein System nicht für sich erfand, sondern mit andern theilte. Wir müssen aber auf diesen Punkt hier noch besonders aufmerksam machen, weil es von Wichtigkeit ist, daß der Leser, gleich im Anfange dieser Schrift, den richtigen Gesichtspunkt kenne, aus dem er das folgende beurtheilen muß. Es ist bei der Allegorie, theils die Erklärungsweise, als solche, theils die ihr zu Grunde liegende Philosophie zu beachten. Denn es ist möglich, daß verschiedene Partheien über dieselbe Schrift allegorisiren und doch die verschiedensten Erklärungen herausbringen. So hat man nach Kant ganz anders über die Bibel allegorisirt (in der sogenannten moralischen Erklärungsweise), als später, nachdem zuerst Fichte und Schelling, und jetzt Hegel auf die Ansichten der Zeitgenossen wirkten. Nun ist zu bemerken, daß alle alexandrinische Allegoristen, von denen wir noch Schriften übrig haben, nicht bloß in der Form der Erklärung übereinstimmten, sondern auch im Ganzen dieselben philosophischen Ansichten hatten; denn sie gingen sämmtlich von dem doppelten Grundsatze aus, daß Gott unsichtbar und unbegreiflich, und von der Welt rein abgetrennt sey, und daß er dennoch dem jüdischen Volke das Vorrecht besonderer Erwählung und einer besonderen Offenbarung ertheilt habe, welche Voraussetzung auch ihre andern religiösen oder philosophischen Ansichten bestimmte. Namentlich behaupten wir von Philo, daß weder seine Art zu allegorisiren, noch seine philosophischen Meinungen ihm eigenthümlich sind, sondern daß er beides mit einer großen Menge seiner Zeitgenossen theilte. Dieser Behauptung scheint zwar bei'm ersten Anblicke sein außerordentliches Ansehen unter den Gelehrten seiner und der folgenden Zeiten zu widersprechen. Denn man ist zum Voraus geneigt zu der Annahme, daß ein so gefeierter Mann auch originell gewesen sey und neue Ideen aufge-

bracht haben werde. Aber dem ist nicht so, sondern sein hohe Werthschätzung ist vielmehr aus seiner Beredtsamkei seiner blühenden, trefflichen Sprache, seiner Gewandtheit in d Darstellung, endlich auch aus den einzelnen, trefflichen, selb erhabenen Aussprüchen zu erklären, keineswegs aus seine Originalität. Er mag immerhin einige neue Wendunge erfunden haben, und mag der Schöpfer einiger minder wich tigen Ideen seyn; die Allegorie selbst aber und die e genthümliche, ihr zu Grund liegende Philosophie, hat e nicht geschaffen. Dieß kann zum Theile aus seinen eigene Schriften, zum Theile aus andern übrig gebliebenen Denkmä lern der alexandrinisch-jüdischen Gelehrsamkeit bewiesen wer den. Wir haben nämlich, theils Bruchstücke, theils vollstän dig erhaltene Schriften alexandrinischer Juden, welche insge sammt älter sind als Philo, und ganz dieselben Ansichte enthalten. Namentlich gehören hieher die Bruchstücke Ari stobuls bei Eusebius, Pseudoaristeas, ein guter Theil der Sy billinen, das vierte Buch der Makkabäer, in einem gewisse Sinne selbst Jesus Sirach, das Buch der Weisheit, laute Schriften, deren Resultate wir im letzten Capitel dieses Werk betrachten werden, und von denen wir für den Augenblick nu soviel sagen, daß sie hinreichen zum bündigen historischen Be weise, daß in Alexandria eine besondere jüdische Schule be stand, zu der auch Philo gehörte. Dasselbe läßt sich, wie ge sagt, auch aus seinen eigenen Schriften darthun. Denn erst lich tritt er mit seinen allegorischen Erklärungen so sicher un ungescheut auf, als ob Niemand in der Welt an der Gültig keit dieses Verfahrens einen Zweifel haben könnte; zum deut lichen Beweise, daß die Zeit für die Allegorie gestimmt war und sie schon längst kannte. Für's zweite führt er an viele Stellen seiner Werke über einen und denselben Ausspruch de heiligen Schrift verschiedene allegorische Erklärungen, als Mei nungen Anderer, an. So in der Schrift **de nominum muta-**

tione, Pf. IV. 380. unten, Mang. I. 599. gegen unten. Nachdem er hier die Worte δώσω σοι τέκνον in der Stelle Genes. XVII. 16, auf die Herzensfreudigkeit gedeutet hatte, welche Gott dem Tugendhaften ſchenke, fährt er ſo fort: „Nun ſind noch die Worte ἐξ αὐτῆς (denn der ganze Vers heißt καὶ δώσω σοι ἐξ αὐτῆς τέκνον, sc. ex Sara) zu erklären. Einige deuten ſie als Bezeichnung deſſen, was von außen kommt, denn die Tugend kommt der Seele nicht aus ihr ſelbſt, ſondern von außen, aus Gott. Andere erklären ſie von der Schnelle der göttlichen Gaben, dieweil die Gnadengeſchenke Gottes ſchnell ertheilt werden. Andere hinwiederum beziehen ἐξ αὐτῆς auf ἀρετὴ, als die allgemeine Mutter alles Guten. Die Worte lauten im Griechiſchen ſo: Τί μὲν οὖν ἐστι τὸ „Δώσω σοι“ λέλεκται· τὸ δὲ „ἐξ αὐτῆς“ μηνυτέον. Οἱ μὲν οὖν, τὸ ἔξω γινόμενον αὐτῆς ἐδέξαντο, νομίζοντες ἄριστα κεκρίσθαι παρὰ ὀρθῷ λόγῳ, τὸ μηδὲν ἀποφαίνειν τὴν ψυχὴν ἴδιον αὐτῆς καλὸν, ἀλλὰ προσγινόμενον ἔξωθεν, κατὰ τὴν μεγαλόνοιαν τοῦ χάριτας ὀμβροῦντος θεοῦ. Οἱ δὲ, τὸ παραυτίκα τάχος· ἴσον γὰρ εἶναι, τὸ ἐξ αὐτῆς, τῷ παραχρῆμα, εὐθὺς, ἀνυπερθέτως, ἄνευ μελλήσεως. Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον αἱ θεῖαι φιλοῦσι συμβαίνειν δωρεαὶ, φθάνουσαι καὶ τὰ χρόνων διαστήματα. Τρίτοι δέ εἰσιν, οἱ τὴν ἀρετὴν μητέρα τοῦ γεννητοῦ εἶναι λέγοντες ἀγαθοῦ, λαμβάνουσαν τὰς γονὰς παρὰ μηδενὸς θνητοῦ. Man erſieht hieraus nicht bloß, daß die Allegorie damals allgemein bekannt ſeyn mußte, ſondern auch, daß die philoſophiſchen Anſichten, auf die ſie gebaut iſt, dieſelben waren, denn alle dieſe verſchiedenen Erklärungen betrachten Iſak, den verheißenen Sohn, nicht als einen Menſchen, ſondern als einen modus der Seele, als den τρόπος der innern Freudigkeit, welche nach Philo's Lehre eins iſt mit der vollendeten Tugend. Eine ähnliche Stelle findet ſich in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 124, Mang. I. 513, untere

Mitte, wo er den Spruch, Genes. XV. 15: Σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σοῦ, μετ' εἰρήνης ταφεὶς ἐν γήρᾳ καλῷ erklärt. Er ſagt, für Väter erklären einige Sonne, Mond und Sterne, andere die Urbilder der Dinge, die Ideen, wieder andere die Elemente: πατέρας οὖν, οὐχ ὧν μετανάστατος ἐγένετο ἡ ψυχὴ, καλεῖ τοὺς ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς κατωρυγμένους μνήμασιν, ἀλλ' ὡς μὲν ἔνιοι φασιν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας· τῶν γὰρ κατὰ γῆν ἁπάντων τὴν φύσιν διὰ τούτων λόγος ἔχει συνίστασθαι. Ὡς δέ τινες νομίζουσι, τὰς ἀρχετύπους ἰδέας, τὰ νοητὰ καὶ ἀόρατα ἐκεῖνα τῶν αἰσθητῶν καὶ ὁρωμένων τούτων παραδείγματα, πρὸς ἃ τὴν τοῦ σοφοῦ διάνοιαν μετοικίζεσθαι. Τινὲς δὲ πατέρας ὑπετόπασαν εἰρῆσθαι τὰς τέσσαρας ἀρχάς τε καὶ δυνάμεις, ἐξ ὧν συνέστηκεν ὁ κόσμος, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα καὶ πῦρ. Es wird durch dieſe Worte klar, daß die Uebertragung der platoniſchen Ideenlehre auf die moſaiſche Offenbarung damals Gemeingut war. Noch auffallender iſt eine dritte Stelle de Somniis I, Pſ. V. 54, Mitte, Mang. I. 638, gegen unten. Es wird hier der Spruch Genes. XXVIII. 11: ὑπήντησε τόπῳ, ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος erklärt. Nachdem er ſeine eigene Anſicht gegeben, fährt er ſo fort: „Einige erklären Sonne in dieſer Stelle für νοῦς, und αἴσθησις für Verſtand und Sinne, τόπος aber für den göttlichen λόγος. Denn ſo lange der Verſtand die ſinnlichen und überſinnlichen Dinge zu begreifen vermeint, iſt der λόγος ferne von der Seele; erſt, wenn jener ſich ſelbſt aufgegeben, ziehet er ein u. ſ. w.: ἔνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρῆσθαι νυνὶ συμβολικῶς αἰσθησίν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τύπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξαντο· ἀπήντησεν ὁ ἀσκητὴς λόγῳ θείῳ, δύναντος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀνθρωπίνου φέγγους. Ἄχρι μὲν γὰρ οὗ ὁ νοῦς τὰ νοητὰ, καὶ τὰ αἰσθητὰ αἴσθησις οἴεται παγίως καταλαμβάνειν, καὶ ἄνω περιπολεῖν, μακρὰν ὁ θεῖος λόγος ἀφέστηκεν· ἐπειδὰν

δὲ ἑκάτερον ἀσθένειαν ὁμολογήσῃ τὴν ἑαυτοῦ, καὶ τρόπον τινὰ καταδύσῃ χρησάμενον ἀποκρυφῇ, προϋπαντᾷ δεξόμενος εὐθὺς ὁ ἔφεδρος ἀσκητῆς ψυχῆς, ὁ ὀρθὸς λόγος, ἑαυτὴν μὲν ἀπογινωσκούσης, τὸν δὲ ἐπιφοιτῶντα ἔξωθεν ἀφανῶς ἀναμενούσης. Folglich war auch der Logosbegriff den Allegoriſten in Alexandrien allgemein bekannt! Daß aber auch eine ſehr eigenthümliche Geſtaltung dieſes Begriffs, die wir bei Philo finden, nicht ihm angehört, ſondern Gemeingut Vieler war, läßt ſich aus einer Stelle des Hebräerbriefs ſchließen, der überhaupt ſeine Erklärung nur in der alexandriniſchen Theoſophie und in Philo's Schriften findet. In dem Tractate, quis rerum divinarum haeres sit, führt Philo die auffallende Idee des λόγος τομεὺς, des λόγος als Zertheiler, aus, eine Idee, auf die wir ſpäter zurückkommen werden. Nun ſcheint es mir, daß der λόγος τοῦ θεοῦ, τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, der Hebr. IV. 12. genannt iſt, auf keine andere Weiſe genügend erklärt werden kann, als durch Vergleichung mit der genannten Idee Philo's, daß alſo beide, der Verfaſſer des Hebräerbriefs und Philo dieſelbe ſehr eigenthümliche Meinung theilen. Da dieſe nun ferner von beiden als bekannt und als baare Wahrheit hingeſtellt wird, ſo iſt klar, daß ſie längſt in die alexandriniſche Theoſophie aufgenommen ſeyn mußte.

Indeſſen, wenn die allegoriſche Philoſophie damals in Alexandrien viele Anhänger zählte, ſo ward ſie nichtsdeſtoweniger von vielen andern verworfen, und es gab unter den Juden dieſer Stadt eine Parthei, welche der wörtlichen Erklärung zugethan blieb. Dieß iſt ſchon an und für ſich höchſt wahrſcheinlich, denn wie ſollte es unter einer ſo großen Menge von Menſchen, Lehrern und Synagogen nicht verſchiedene Anſichten gegeben, warum ſollten ſich unter ihnen keine Anhänger der alt hergebrachten Lehre gefunden haben, die überall, ſchon wegen der Gewohnheit, ihrer Freunde verſichert iſt? Allein

es läßt sich auch aus den vielen Stellen Philo's beweisen, wo er gegen die wörtliche Erklärung einzelner Aussprüche der Schrift zu Felde zieht. Ja er nennt die Parthei selbst deutlich genug de Cherubim, Pf. II. 24, Mang. I. 146, zu unterst. „Damit wir die Geburt und Zeugung der Tugend beschreiben können, ruft er hier aus, sollen die Abergläubigen ihre Ohren verschließen oder sich entfernen. Denn göttliche Mysterien lehren wir, aber nur solche Seelen, welche ihrer würdig sind. Dieß sind diejenigen, welche ungeschminkte Frömmigkeit ohne Prunk üben; jenen andern aber, die von einer unheilbaren Krankheit, dem Pochen auf den Wortklang, dem Kleben an Namen, der Gaukelei mit Gebräuchen, befallen sind, und sonst nichts höheres ahnen, wollen wir die geheiligten Geheimnisse nicht mittheilen“: *ἵνα δὲ τὴν ἀρετῶν κύησιν καὶ ὠδῖνα εἴπωμεν, ἀκοὰς ἐπιφραξάτωσαν δεισιδαίμονες τὰς ἑαυτῶν ἢ μεταστήτωσαν. Τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας. Οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσκοῦντες. Ἐκείνοις δὲ οὐχ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ, τύφῳ ῥημάτων, καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι, καὶ τερθρείαις ἐθῶν, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ εὐαγὲς καὶ ὅσιον παραμετροῦσιν.*

Daß unter *ἐκεῖνοι* Niemand anders, als die Anhänger der *ῥητὴ ἑρμηνεία* gemeint sind, ersieht man theils daraus, daß er mit *τελεταί* auch sonst immer geheime Lehren bezeichnet, welche unter der Hülle des Wortsinns verborgen sind, wornach, kraft des Gegensatzes, bei *ἐκεῖνοι* an die Anhänger der wörtlichen Erklärung gedacht werden muß; theils sieht man es aus den Ausdrücken *γλισχρότης ὀνομάτων*, das Kargen mit Worten, die Wortklauberei und *τερθρεία ἐθῶν*, der Stumpfsinn derer, die nur in Gebräuchen das Höchste finden.

Bei den Gelehrteren dagegen herrschte die Allegorie vor, wie sie denn auch Philo oft das Eigenthum der Weisen nennt.

Ja sie war zu Philo's Zeit längst bei einer ganzen religiösen Gesellschaft gottesdienstlich geworden, nämlich bei den Therapeuten, worauf wir hier bloß hindeuten, die weitere Entwicklung aber für das letzte Capitel vorbehalten.

Diese allgemeine Verbreitung in Aegypten wäre nun nicht möglich gewesen, wenn unsere Theosophie nicht schon lange vor Philo entstanden war. Denn ehe eine so eigenthümliche Geistesrichtung das Gemeingut einer ganzen Masse von Menschen werden kann, wird lange Zeit der Ausbildung erfordert. Allein nicht bloß in Aegypten ist sie zu Philo's Zeit verbreitet gewesen, sondern es läßt sich nachweisen, daß sie bereits nach Palästina verpflanzt worden war. Wir sagen dieß hier bloß, um dem Leser den richtigen Gesichtspunkt zu bestimmen, aus dem er Philo's Theosophie betrachten muß, die genauen Beweise werden wir, wie schon gesagt ist, erst weiter unten beibringen.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen sind wir im Stande, den Leser auf die wichtigsten Punkte aufmerksam zu machen, ohne deren Beachtung die Theosophie Philo's nicht verstanden werden kann. Diese sind: Erstens, daß unter den alexandrinischen Juden eine allegorische Schule bestand, deren Entstehung zwei Jahrhunderte vor Philo hinauf verfolgt werden kann, und deren Lehren eine eigenthümliche Frucht der Zeitverhältnisse sind. Zweitens, daß überall, wo wir unter den alexandrinischen Juden Spuren der allegorischen Erklärung finden, auch dieselben oder ähnliche philosophische Ansichten mitunterlaufen; daß also Allegorie und jene besondre Art der Theosophie unzertrennlich mit einander verbunden waren, und erstere demnach als Unterscheidungszeichen nicht etwa einer besonderen Erklärungsweise, sondern auch eigenthümlicher Philosophie betrachtet werden muß. Drittens, daß Philo, der einzige alexandrinische Jude, von dem wir umfassendere allegorische Schriften übrig haben, nicht als Schöpfer einer

neuen Ansicht, sondern als Repräsentant einer damals weit verbreiteten Bildungsweise anzusehen ist.

Nun ist es Zeit, daß wir das eigentliche Wesen der Allegorie Philo's im einzelnen genau beschreiben. Philo erkennt in den meisten Stellen des Pentateuch's (denn nur über diesen hat er Schriften hinterlassen), zugleich einen höhern oder mystischen Sinn, und einen geschichtlichen oder wörtlichen. Man vergleiche de Josepho, Mang. II. 46, zu oberst. Nachdem er die Schicksale Joseph's bis zu seiner Verkaufung an die Midianiten erzählt hat, fährt er in unsrer Stelle so fort: *Ἄξιον μέντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν, καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσαποδοῦναι. Σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται.* Das Wort *νομοθεσία* bezeichnet bei unserem Verfasser immer den ganzen Pentateuch. Zweitens, die Worte *σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα ἀλληγορεῖται* besagen nicht, der Pentateuch habe zum größten Theile bloß einen allegorischen, sondern zugleich einen allegorischen Sinn. Dieß ersieht man theils daraus, daß er eben, als er dieß ausspricht, von der wörtlichen Erklärung einer mosaischen Geschichte, nämlich von dem Leben Joseph's, herkommt, theils geht es daraus hervor, daß er auch sonst den größten Theil der mosaischen Bücher zugleich historisch nimmt.

Wir wollen noch eine Beweisstelle beibringen, nämlich aus dem Buche de Decalogo, welches er, Mang. II. 180, mit den Worten beginnt: *Τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωϋσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς* (nämlich im Leben Abraham's, Isak's, Jakob's und Joseph's), *κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω· μηδ' εἴ τις ὑποφαίνοιτο τρόπος ἀλληγορίας, τοῦτον παρεὶς, ἕνεκα τῆς πρὸς διάνοιαν φιλομαθοῦς ἐπιστήμης, ἣ πρὸ τῶν ἐμφανῶν ἔθος τὰ ἀφανῆ*

ζητεῖν. Alſo abermals der höhere und der Wortſinn neben einander! Die wörtliche Erklärung nennt er ἡ ῥητὴ ἀπόδοσις, ἡ ῥητὴ ἑρμηνεία, ἡ ἐν φωναῖς ἀπόδειξις. Was das Einzelne betrifft, ſo erklärt er wörtlich, einen guten Theil der Schöpfung, wie aus der Schrift de mundi opificio erhellt; die Geſchichte der Sündfluth, cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 246—250. Den größten Theil der Schickſale Abraham's, wie man aus der Schrift de Abrahamo, — Joſeph's, wie man aus dem Buche de Josepho, ferner das Leben Moſis faſt ganz, ſo wie die Geſchichte des israelitiſchen Volks in der Wüſte, wie man aus den drei Büchern de vita Mosis erſieht. Daß er auch das Leben Jakob's und Iſaak's größtentheils hiſtoriſch genommen habe, kann man aus der Analogie ſchließen, in welcher die beiden verlornen Bücher, de Isaaco und de Jacobo, zu den beiden noch vorhandenen, de Abrahamo und Josepho, ſtehen. Man vergleiche die ſchon oben angeführte Stelle der Schrift de Josepho, Mang. II. 41, gleich im Anfange: τρεῖς μέν εἰσιν ἰδέαι, δι' ὧν τὸ ἄριστον τέλος, μάθησις, φύσις, ἄσκησις — κατὰ τὸ ἑξῆς ἀναγράψω τὸν πολιτικόν. Denn da er Abraham — τὸν ἐκ διδασκαλίας, und Joſeph — τὸν πολιτικὸν faſt ganz wörtlich nimmt, ſo iſt natürlich, daß er dieſe Anſicht auch in den beiden verlornen Schriften derſelben Klaſſe befolgte. Wörtlich nimmt er ferner die moſaiſchen Geſetze, Vorſchriften, Gebräuche und Feſte. Und zwar iſt ſeine wörtliche Erklärung ſtarkgläubig. So hält er die drei Perſonen, welche, Genesis XVIII. 3 — 10, dem Abraham erſchienen, wirklich für göttliche Geſtalten oder Kräfte, nur nicht für Gott ſelbſt. Er läßt ferner gelten, daß ſie die Geſtalt von Eſſenden angenommen, nur nicht eigentlich gegeſſen haben. (cfr. de Abrahamo, Pf. V. 280—290, Mang. II. 18—20.) So nimmt er ferner im Leben Moſis wirklich an, daß eine göttliche Geſtalt ihm im Feuerbuſche erſchienen ſey; daß die zehn Gebote auf Sinai in der Luft zu einer ar-

tikulirten Stimme zusammengeronnen, und dem Volke sinnlich kund geworden seyen; daß Moses wirklich seinen Tod zum voraus selbst beschrieben; daß er wirklich von Engeln begraben worden sey. Man lese das erste, zweite und dritte Buch de vita Mosis. Dagegen läßt er Bileam's Eselin nicht *mit* menschlicher Stimme reden. (cfr. erstes Buch de vita Mosis, Mang. II. 123.) Daß er in vielen Stellen des Pentateuch's bloß den Wortsinn anerkannt habe, kann man aus seinen Büchern de vit. Mos. schließen. Denn während er in den Tractaten de Abrahamo und de Josepho beide Erklärungsarten gleichmäßig neben einander hergehen läßt, ist er in den zwei ersten Büchern de vita Mosis mit den Allegorien sehr sparsam. Im ersten derselben, wo Moses als König dargestellt wird, finden sich nur zwei: die erste aus Gelegenheit des brennenden Dornbusches — kaum Allegorie, mehr eine moralische Nutzanwendung zu nennen. cfr. Mang. II. 91. unten und 92. oben; die zweite über das Lager von Elim mit den zwölf Wasserbrunnen und siebzig Palmen (exod. XV. 27.) Mang. II. 111. oben. Im zweiten Buche, wo er ihn als Gesetzgeber darstellt, ist gar keine. Dieß ist auch natürlich. Moses war seinem Volke das höchste Vorbild aller Vollkommenheiten, deßhalb lag den Juden nothwendig viel daran, seine Geschichte kennen zu lernen; und da ihm fast göttliche Kräfte zugeschrieben und fast göttliche Verehrung gezollt wurde, so konnte man auch das Wunderbarste in seiner Geschichte wörtlich nehmen. Dann ist auch der Ton in den vier letztern Büchern des Pentateuch's weit weniger sagenartig, als in der Genesis. Im dritten Buche de vita Mosis dagegen, wo er ihn als Prophet und Hohenpriester schildert, ist alles voll von Allegorien. Wieder natürlich. Denn als Prophet und Hohenpriester war Moses zugleich Lehrer, und Verwalter der göttlichen Geheimnisse, folglich war hier der Ort, die überschwengliche Weisheit anzubringen, und überdieß gab die Stiftshütte, das Kleid

des Hohenprieſters, ſeine Verrichtungen, die Opfer und Gebräuche ſelbſt Anlaß zur ſymboliſchen Erklärung.

Wenn nun auf dieſe Weiſe der Wortſinn oft ſtark vorherrſcht, ſo läßt er ihn doch ſelten in ſeinem vollen Umfange gelten, namentlich, wo von Wirkungen Gottes, von ſeinem Erſcheinen in der Welt die Rede iſt. In ſolchen Fällen ſchiebt er jedesmal entweder den Stellvertreter des Höchſten, den λόγος, oder göttliche Kräfte unter. So nimmt er, wie ſchon geſagt wurde, zwar an, daß dem Abraham drei göttliche Geſtalten erſchienen ſeyen, da er im Haine Mamre ſaß, aber Gott, der Herr, der nach der Erzählung der Geneſis unter den dreien erſchien, iſt nach ſeiner Darſtellung nicht darunter. Ferner iſt es zwar eine göttliche Erſcheinung, die Moſes im Dornbuſche ſah, aber nicht der Herr ſelbſt, ſondern der Logos. Endlich iſt, nach Philo, Gott der Herr nicht in der Wolkenſäule, ſondern abermals letzterer. Wir werden noch manche Beiſpiele dieſer Art, ſo wie die Beweiſe der eben angeführten, unten, in der natürlichen Reihe unſerer Schrift beibringen, und ihre Bedeutung für das Syſtem darthun.

Neben der hiſtoriſchen Erklärung geht jedoch meiſtens die allegoriſche her, die wir jetzt beſchreiben wollen. Sie wird bezeichnet mit den Ausdrücken: ἡ δι' ὑπονοιῶν ἀπόδοσις, ἡ διὰ τύπων, συμβόλων ἀπόδειξις, ἡ ἀλληγορια. Ueber das Weſen dieſer Erklärung im Allgemeinen, vergleiche man den Anfang der Schrift de vita Abrahami, Mang. II. 2: Ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιῖα διατέταχται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Ἐπεὶ δὲ τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι, τῶν ἐπὶ μέρους καὶ ὡς ἂν εἰκόνων ὑπέρθεσιν ποιησάμενοι, τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡς ἂν ἀρχετύπους προτέρους διερευνήσομεν. Οὗτοι δέ εἰσιν, ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ καλῶς βιώσαντες, ὧν τὰς ἀρετὰς ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστη-

λιτεῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔπαινον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι, καὶ ἐπὶ τὸν τῶν ὁμοίων ζῆλον ἀγαγεῖν. Οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν. Also jene Männer werden als allgemeine Geſetze und Vorbilder betrachtet, dieß mußte nothwendig im Einzelnen zur Allegorie führen, was auf folgende Weiſe geſchieht. Faſt jede der in der Geneſis genannten Perſonen wird als ein τρόπος ψυχῆς, als ein modus der Seele, als eine beſondre Richtung der menſchlichen Geiſteskraft hingeſtellt, ſo daß die Allegorien zuſammen eine religiöſe Pſychologie bilden. cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 254, Mang. II. 9, gegen oben. Es wird hier der Spruch Exodus III. 15. erklärt: „Ich bin der Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's," und unter anderen folgendes geſagt: ταῦτα μὲν οὖν ἐπ' ἀνδρῶν ὁσίων εἰρῆσθαι δοκεῖ· μηνύματα δ' ἐστὶ φύσεως ἀδηλοτέρας καὶ πολὺ βελτίονος τῆς ἐν αἰσθητοῖς. Τρόπους γὰρ ψυχῆς ἔοικεν ὁ ἱερὸς διερευνᾶσθαι λόγος, ἀστείους ἅπαντας, τὸν μὲν ἐκ διδασκαλίας, τὸν δ' ἐκ φύσεως, τὸν δ' ἐξ ἀσκήσεως ἐφιέμενον τοῦ καλοῦ. Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἐπίκλησιν Ἀβραάμ, σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς ἐστιν, ὁ δὲ μέσος, Ἰσαάκ, φυσικῆς, ὁ δὲ τρίτος, Ἰακώβ, ἀσκητικῆς. Ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἀγνοητέον, ὅτι μετεποιεῖτο τῶν τριῶν ἕκαστος δυνάμεων, ὠνομάσθη δὲ ἀπὸ τῆς πλεοναζούσης κατ' ἐπικράτειαν. Οὔτε γὰρ διδασκαλίαν ἄνευ φύσεως ἢ ἀσκήσεως τελειωθῆναι δυνατόν· οὔτε φύσις ἐπὶ πέρας ἐστὶν ἐλθεῖν ἱκανὴ, δίχα τοῦ μαθεῖν καὶ ἀσκῆσαι· οὔτε ἄσκησις, εἰ μὴ προθεμελιωθείη φύσει τε καὶ διδασκαλίᾳ. Προσηκόντως οὖν καὶ τὴν τῶν τριῶν, λύγῳ μὲν ἀνδρῶν, ἔργῳ δὲ, ὡς εἶπον, ἀρετῶν, οἰκειότητα συνῆψε φύσις, μάθησις, ἄσκησις, ἃς ἑτέρῳ ὀνόματι Χάριτας ἰσαρίθμους ἄνθρωποι καλοῦσιν. Auf dieſe Weiſe wird Adam als der niedere, ſinnliche Menſch, der ἄνθρωπος γηγενὴς und χοϊκός, Kain als Selbſtſucht, Abel als Gottergebenheit, (cfr.

de Sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 73, im Anfange der Schrift), Enos als Bild der Hoffnung, Henoch der Buße, Noah der Gerechtigkeit (cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 234 — 240.) hingeſtellt. Abraham wird zum Symbol der Seele, die durch Erziehung weiſe geworden, Iſak derjenigen, die es von Natur iſt, Jakob einer ſolchen, die es durch Uebung wurde. Sarah iſt τρόπος τῆς ἀρετῆς γενικῆς, Rebekka τῆς ὑπομονῆς, Lea τῆς ἀρετῆς μισουμένης, Joſeph iſt Sinnbild des politiſchen Treibens, Pharao ὁ ἀντίθεος νοῦς, Moſes ſelbſt wird genannt ὁ λόγος προφήτης, als höchſte Darſtellung prophetiſchen Geiſtes. Auch Sachen werden zu Symbolen. So iſt Aegypten Sinnbild des Leibes, Kanaan der Frömmigkeit, eine Ringeltaube Sinnbild der göttlichen Weisheit, die Haustaube Sinnbild der menſchlichen, das Schaaf Bild der reinen Seele, weil es das reinſte unter den Thieren ſey. cfr. de nominum mutatione, Pf. IV. 426, gegen unten u. ſ. w. Die Schickſale jener verſchiedenen Männer, wie ſie in der Geneſis erzählt ſind, werden als die verſchiedenen Veränderungen und Geſtaltungen der allgemeinen Seelenkraft dargeſtellt. Um dem Leſer einen klaren Begriff von dieſer Behandlungsweiſe zu geben, wollen wir einige Beiſpiele herſetzen. In der Schrift de Cherubim, Pf. II. 30 — 36, Mang. I. 149 — 151, läßt er ſich über die Kinderzeugung Adam's und Eva's (cfr. Genesis IV. 1. 2. und 25.), ſo vernehmen: „Man muß ſich oft über das Ungewöhnliche in der Darſtellungsweiſe unſeres Geſetzgebers wundern. Denn da er von dem erſten Menſchen reden will, der von Menſchen und nicht von Gott, wie die zwei Urmenſchen, abſtammt, und den er zuvor gar nicht genannt hat; ſetzt er ſeinen Namen geradezu her, als wäre er längſt bekannt und würde jetzt nicht zum erſtenmale genannt. „Sie gebar den Kain“ (cfr. Genes. IV. 1.). Was für ein Kain iſt dieß, möchte man fragen? haſt du denn vorher das Geringſte über ihn geſagt?

Und doch kennst du die richtige Stellung der Namen so gut; denn nur einige Verse weiter unten, kann man es dir an einem Beispiele von derselben Person nachweisen. „Adam erkannte Eva, sein Weib, und sie gebar ihm einen Sohn, und er nannte seinen Namen Seth.“ Hättest du nun nicht viel eher bei dem Erstgebornen der Söhne Adam's und aller Menschen sein Geschlecht vorher angeben sollen, ob weiblich oder männlich, und dann erst den Namen hintenansetzen? Da es nun am Tage ist, daß der Gesetzgeber nicht aus Unkenntniß von der gewöhnlichen Sprachweise abwich, so ist es billig, daß wir nach der Ursache dieser Eigenheit fragen. Sie scheint mir folgende zu seyn. Die übrigen Menschen gebrauchen Namen, die dem nicht entsprechen, was bezeichnet werden soll. Bei Moses dagegen sind die Namen klare Spiegel der Sachen, so daß beide eins sind. Unter anderen ist unsere Stelle ein deutlicher Beleg für diese Behauptung. Wenn nämlich unser Geist (der Adam genannt werden mag) mit der Sinnenkraft zusammentrifft, durch welche alles Belebte lebt (sie mag Eva heißen) und nach Vereinigung strebend, sich ihr naht, so empfängt die Seele die sinnlichen Gegenstände, wie in einem Netze, und macht auf sie Jagd; mit den Augen auf die Farben, mit den Ohren auf die Töne, mit der Nase auf die Düfte, mit dem Gaumen auf die Gegenstände des Geschmacks, mit dem Tastsinn auf die Körper. Von allem dem wird sie schwanger und gebiert alsbald das schwerste der Seelenübel, den Wahn. Denn sie wähnt alles, was sie sinnlich empfindet, mit den Augen, den Ohren, dem Geruche, dem Geschmacke, dem Gefühle, sey ihr Eigenthum, und der Geist Erfinder und Künstler aller Dinge. Dieß widerfährt jedoch der Seele nicht ohne Grund. Denn es war einst eine Zeit, wo der Geist mit der Sinnenkraft nicht verkehrte, noch mit ihr vereinigt war, sondern den einsamen Thieren gleich für sich lebte. Damals nur bloß mit sich be-

schäftigt, hatte er keine Berührung mit dem Körper, noch besaß er in ihm ein Werkzeug, durch das er auf die Außenwelt Jagd machen konnte, sondern er war blind und unvermögend, und zwar nicht etwa bloß in der Art, in der man einen Blinden der Sinne beraubt nennt, — denn einem solchen fehlt nur ein Sinn, während ihm die anderen in voller Kraft dienen — sondern alle und jede Sinnenkraft war ihm entnommen, so daß er, als wahrhaft unvermögend, als die Hälfte einer vollkommenen Seele, ohne die Fähigkeit, die Außenwelt zu erkennen, als das unselige Bruchstück eines Ganzen, ohne Unterstützung der Sinnenorgane, dastand. Deßwegen befand er sich auch in dichter Unwissenheit über die Körperwelt; weil ihm nichts Aeußeres erscheinen konnte. Da ihm nun Gott nicht nur das Uebersinnliche, sondern auch die sinnliche Welt offenbaren wollte, macht er ihn erst zu einem Ganzen, indem er die zweite Hälfte, die Sinnenkraft, ihm zuführte, welche in der Schrift mit dem Gattungsnamen, Weib, mit dem speciellen Namen, Eva, bezeichnet wird. Diese goß gleich bei ihrer Vereinigung mit ihm durch alle ihre Theile, wie durch Oeffnungen, Licht in vollem Maße in den Geist, zerstreute die lange Nacht, und gab ihrem Herrn auf diese Weise die Möglichkeit, die äußere Welt genau und klar anzuschauen. Der Geist seinerseits, wie von hellem Tageslichte erleuchtet, das plötzlich durch die Nacht bricht, oder wie ein Mensch, der urplötzlich vom Schlafe erwacht, oder wie ein Blinder, der mit einem Schlage das Gesicht erhält, eilte schnell auf alle Wunder zu, die sich ihm darboten, beschaute den Himmel, die Erde, das Wasser, die Luft, Pflanzen, Thiere, ihre Gestalt, ihre Eigenschaften, ihre Kräfte, ihre Lage, ihre Bewegung, ihre Wirkung und ihr Thun, ihre Veränderungen, ihr Entstehen, ihr Vergehen; das eine sah er, das andere hörte er, wieder anderes roch, kostete, betastete er, und was Lust in ihm erregte, suchte er auf, was Schmerz, verab-

ſcheute er. Nachdem er auf dieſe Weiſe da und dort hinge ſchaut, und ſich und ſeine Kräfte wahrgenommen hatte, ge rieth er auf denſelben Irrthum, wie Alexander, der Make done. Denn von dieſem erzählt man, er habe ſich in den Wahne, Aſien und Europa ſchon zu beſitzen, auf einen erha benen Ort geſtellt, wo er beide Ufer ſehen konnte, um ſich geſchaut, und dann ausgerufen, was da iſt und was dort iſt gehört mein, ein Ausſpruch, der kaum eines Knaben würdig war, aber einem Könige übel anſtand. Lange ſchon vor ihm widerfuhr daſſelbe dem Menſchengeiſte; denn da ihm die Sin nenkraft vereint wurde, und die ganze Körperwelt durch dieſ Vermählung offenbar geworden war, vermeinte er nun, daß Alle ihm gehöre und Nichts einem andern. Dieß iſt die falſch Geiſtesrichtung (τρόπος ψυχῆς), welche Moſes mit dem Na men Kain (oder Beſitz), bezeichnete, und welche voll Thorheit oder beſſer, voll Gottloſigkeit iſt. Denn ſtatt Gott die Ehr zu geben, und von ihm Alles abhängig zu machen, hält ſie Alles für eigenen Beſitz der Menſchenſeele, die nicht einmal ſich ſelbſt beſitzt, ja nicht einmal ſich ſelber nach ihrem wah ren Weſen kennt“ u. ſ. w. — Wir haben hier die vierfache Allegorie über die Geſchichte Adam's, Eva's, ihrer Vermäh lung und ihres erſten Sprößlings Kain. Man wird einen gewiſſen Witz in dieſer Darſtellung nicht verkennen.

Nehmen wir ein anderes Beiſpiel, aus einer hiſtoriſiren den Schrift, nämlich aus dem Buche **de vita Abrahami, Pf. V. 260 — 270, Mang. I. 11 — 14.** Nachdem er hier die Reiſen Abraham's von Chaldäa nach Haran, und von Haran nach Paläſtina, der wörtlichen Erklärung gemäß, erzählt, fährt er am angeführten Orte ſo fort: „Jene Reiſen ſind nach den Geſetzen der Allegorie Symbole einer Tugend liebenden, und den wahren Gott ſuchenden Seele. Die Chaldäer trieben von jeher Sterndienſt, und hielten die Welt, namentlich die Sterne, für Gott, das Geſchöpf, ſtatt des Schöpfers, vereh-

rend. In dieſem Irrthume war jene Seele auch befangen, weil ſie Gott nicht kannte. Daher heißt es: Abraham wohnete zu Ur in Chaldäa. Nachdem ſie nun lange dieſen Wahn gehegt hatte, begann das Licht ihr zu dämmern, und ſie ſah, obwohl noch dunkel, ein, daß ein Wagenlenker über dieſe Welt walten müſſe. Damit dieſe Ahnung klarer in ihr werde, ruft ihr das Wort Gottes ſo zu: Großes wird oft durch Kleines erkannt; laß die chaldäiſche Grübelei, laß jenes ewige Sternſchauen, wende deinen Blick weg von der großen Stadt, nämlich der Welt, auf eine kleine, dich ſelbſt, dann wirſt du den Lenker aller Dinge erkennen. Deßwegen heißt es, er ſey zuerſt aus Chaldäa nach Haran gewandert. Denn Haran bedeutet Höhlen, und dieſe ſind ein Symbol der fünf Sinne. Die Meinung des Aufrufs zur Auswanderung aber iſt dieſe. Wenn du deine Sinne betrachteſt, ſo wirſt du erkennen, daß ſie nichts wirken, nichts thun, es ſey denn, daß der Geiſt, einem Wunderthäter gleich, ihre Kraft erregt, richtet, befruchtet. An dieſem Beiſpiele kannſt du lernen, daß über der Welt und den ſichtbaren Gliedern des Ganzen ein Geiſt walten muß, da ja auch deine Glieder, die fünf Sinne ohne den Geiſt im Innern nichts vermögen. Daß jener Weltgeiſt unſichtbar iſt, darf dich nicht ſtören, denn dein eigener iſt es ja auch. Die Richtigkeit dieſer Erklärung wird gleich durch die folgende Worte des Textes bewieſen, wo es heißt: Gott erſchien dem Abraham. Vorher, ehe der Geiſt noch im chaldäiſchen Irrthum befangen war, konnte ihm Gott nicht erſcheinen, wohl aber jetzt, da er die Wahrheit zu erkennen begann. Es heißt aber: Gott erſchien dem Weiſen, und nicht „der Weiſe ſah Gott“ (ein Wortſpiel zwiſchen ὁ θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ und ὁ σοφὸς εἶδε θεὸν), denn Niemand kann Gott begreifen, als ſofern er ſelbſt ſich ihm zu erkennen gibt. Für dieſe Erklärung ſpricht auch die Aenderung des Namens; zwar ward nur ein A zum vorigen gefügt, aber ein großes

Geheimniß ist in diesem kleinen Buchstaben verborgen. Vorher heißt jene Seele Abram, d. h. in die Höhe strebender Vater, was auf die Sterndeuterei hinweist; jetzt aber heißt sie Abraam, das ist, auserlesener Vater des Schalls. Hiemit wird der Weise bezeichnet. Denn Schall ist gleich Rede, Vater des Schalls gleich Geist, da dieser es ist, der die Rede aussendet. Das Beiwort „auserlesen“ bezeichnet die Trefflichkeit jenes Geistes. Die zweite Wanderung endlich, die von Haran nach Palästina, ist von der vollständigen Erkenntniß des höchsten Wesens zu verstehen, die jene Seele zuletzt errang.“ In diesem Tone geht es fort durch die ganze Schrift de Abrahamo.

Man ersieht zugleich aus den angeführten Beispielen, daß sich Philo alle mögliche Mühe gibt, um die Allegorien nicht als seine eigene Erfindung, sondern als Meinung des Gesetzgebers hinzustellen. Um dieß zu beweisen, schlägt er verschiedene Wege ein. Er hilft sich nämlich theils durch Etymologie, indem er die Wortbedeutung der Eigennamen aufsucht, und so seine Erklärung begründet, wie denn dieß in der ersten Stelle mit Kain, in der zweiten mit Abraham geschieht, theils sucht er Wörter, die in allen Sprachen leicht eine symbolische Bedeutung annehmen, wie φῶς, ἥλιος, ἡμέρα, νὺξ, σκότος, οὐρανὸς, φέγγος, und die in der Bibel sehr häufig vorkommen, für seine Zwecke zu verwenden. Endlich, drittens weiß er eigenthümliche Wendungen, Nachlässigkeiten, selbst Fehler der Sprache mit großer Geschicklichkeit zu benützen, und den Beweis daraus zu führen, daß Moses neben dem Wortsinne noch etwas ganz anderes gemeint habe. Beispiele dieser Art sind die Benützung der Worte: ἔτεκε τὸν Καὶν in der ersten, und die Worte: ὁ θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ in der zweiten Stelle. In der That entwickelt Philo gerade in diesem letztern Punkte einen bewunderungswürdigen Scharfsinn, der eines besseren Gegenstandes werth wäre.

Wir haben bisher von der allegoriſchen Erklärung geſprochen, ſofern ſie neben der wörtlichen hergeht; denn Philo nimmt Adam auch als eine hiſtoriſche Perſon, wie man aus der Schrift de mundi opificio erſieht, folglich auch ſeine Söhne; und im Leben Abraham's geht ja der Wortſinn ausdrücklich immer neben der allegoriſchen Erklärung her. Aber es gibt viele Fälle, wo er nur die myſtiſche Erklärung gelten läßt, und die hiſtoriſche ganz verwirft. Dieß geſchieht dann, wann im Texte der Schrift Anthropomorphismen vorkommen, deren Wortſinn ſich mit ſeiner Philoſophie durchaus nicht vereinigen läßt. Bei Stellen der Art, ſagt er geradezu, es gebe zwei Klaſſen von Menſchen, ſolche, welche ſich eine reine, geiſtige Anſicht vom höchſten Weſen bilden können, und ſolche, welche im Sinnlichen verſunken, ſich auch Gott immer ſinnlich denken. Moſes habe als Geſetzgeber auf beide Rückſicht nehmen müſſen, und deßhalb ſeine Erzählung ſo geſtellt, daß ſie auch für die Faſſungskraft des großen Haufens eingerichtet ſey. Statt vieler eine klaſſiſche Stelle aus der Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 410 — 416, Mang. I. 280. unten, bis 282. Hier äußert ſich Philo aus Gelegenheit des Spruches, Genes. VI. 7: *ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον ὃν ἐποίησα ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς — ὅτι ἐνεθυμήθην, ὅτι ἐποίησα αὐτὸν*, den er zu erklären hat, alſo: Es gibt Leute, welche aus ſolchen Stellen ſchließen wollen, daß das höchſte Weſen dem Zorne und andern Leidenſchaften unterliege, was doch keineswegs der Fall iſt. Denn Schwäche jeder Art kommt nur dem Menſchen zu; Gott aber hat weder vernunftloſe Leidenſchaften der Seele, noch Gliedmaßen. Doch werden dergleichen Dinge ihm in den heiligen Büchern der Eindringlichkeit wegen zugeſchrieben, damit Menſchen, die ſich auf keine andere Weiſe belehren laſſen, wenigſtens auf dieſe gewarnt werden. Es gehen nämlich zwei Grundanſichten von Gott durch unſer Geſetz durch, die eine, daß er nicht

wie ein Mensch, die andere, daß er wie ein Mensch sey. Jene ist unwidersprechlich die wahre, diese bloß zum Frommen des großen Haufens angewendet. Deßwegen heißt es auch von ihm, daß er wie ein Mensch seinen Sohn erziehe, woraus ersichtlich, daß jene Darstellung von ihm, nicht seiner eigensten Natur entsprechen soll, sondern nur zum Nutzen des Menschen gebraucht wird. Denn es gibt zwei Klassen von Menschen, fleischliche und geistige. Letztere, wohl vermögend, mit körperlosen und übersinnlichen Naturen zu verkehren, setzen Gott keiner der Kreaturen gleich, sie begnügen sich mit der Gewißheit, daß er existire, ohne sich ein Bild von ihm machen zu wollen. Die andern aber, die den Leib über Alles lieben, sind nicht im Stande, sich einen Begriff von einem reinen, bedürfnißlosen und einfachen Urwesen zu machen, sondern sie denken von Gott gerade, wie von sich selbst, ohne zu beachten, daß ein Wesen, das wie der Mensch, aus mehreren Kräften besteht, auch mehrere Werkzeuge zu seinem Fortbestande bedarf, während Gott, der ungeschaffene Erzeuger aller Dinge, nichts von allem dem nöthig hat, was die Kreaturen haben müssen. Denn wie? sollte er Sinnenwerkzeuge haben, Füße um vorwärts zu schreiten? aber wohin sollte er gehen, er, der das All erfüllt? und zu wem, da ja Niemand ihm an Würde gleich ist und seinen Besuch verdient; und weßwegen sollte er gehen? wahrlich, doch nicht um der Gesundheit willen, wie wir? Oder sollte er Hände haben, zum Geben und Empfangen? aber er empfängt von Niemand etwas; denn außerdem, daß er Nichts bedarf, besitzt er ja Alles; und wenn er auch Gaben verleiht, so braucht er dazu sein Wort, als Diener, dasselbige, durch das er auch die Welt schuf. Ebensowenig bedarf er Augen, die ja, ohne sichtbares Licht, Nichts sehen; denn er ist sich selbst sein Licht. Eben dieß gilt auch von den Werkzeugen der Nahrung, denn wenn er diese hätte, so würde er auch Nahrung bedürfen,

und essen, bis er genug hätte, und dann, wenn das Bedürfniß wieder käme, von neuem wieder anfangen. Dieß sind lauter gottlose Begriffe vom höchsten Wesen. Warum aber dichtet ihm Moses Füße, Hände, Eingang und Ausgang an; warum bewaffnet er ihn, zur Rache gegen seine Feinde, warum läßt er ihn Schwert und Geschoß führen, und Sturm und verzehrendes Feuer als seine Waffen brauchen; warum schreibt er ihm allerlei Leidenschaften, Eifer, Zorn, Rachsucht u. dgl. zu? Auf diese Frage dient zur Antwort, daß Moses, als der vollkommenste Gesetzgeber, Allen zugleich, ohne Unterschied, nützen wollte. Die geistigen Menschen können die Wahrheit ertragen, und von dieser das große Geheimniß lernen, daß Gott keiner Kreatur gleich sey. Für diese gilt der biblische Grundsatz: „Gott ist nicht wie Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt.“ Bei den Stumpfsinnigen dagegen und Unverständigen, deren Erziehung vernachlässigt wurde, muß der Gesetzgeber als Arzt wirken, und für ihre Krankheit das passende Heilmittel ersinnen. So mögen diese immerhin Falsches für wahr halten, wenn sie nur dadurch gebessert werden; denn auch den leiblich Kranken hält ja oft der Arzt absichtlich über seinen Zustand im Dunkel, weil sonst, wenn er die Wahrheit erfahren würde, seine Krankheit, durch Furcht gesteigert, unheilbar werden könnte u. s. w. — Aehnliches sagt er de somniis, Pf. V. 104. unten, und 106. oben, Mang. I. 656; ferner, de linguarum confusione, Pf. III. 374, Mitte, Mang. I. 425; deßgleichen de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 122. unten, und 124. oben, Mang. I. 182. oben. Der Hauptgrund, warum in solchen Fällen nur die allegorische Erklärung als wahr angenommen werden darf, ist, weil die wörtliche Deutung auf Begriffe leitet, die Gottes unwürdig wären, so in den genannten Stellen; oder auch, weil sie gerade zur Gottlosigkeit führen würde, so de Plantatione, Pf. III. 102, Mang. I. 335. Es ist hier von dem

Spruche, **Genesis II. 8**, „Gott pflanzte ein Paradies in Eden," die Rede. Philo sagt: es wäre der Gipfel von Unverstand, wenn man dabei an einen Oel-, Wein- oder Obstgarten dächte; denn für wen diese Früchte? Für einen Menschen? aber das Paradies hatte ja keine Bewohner; oder für Gott? aber dieser bedarf nichts, sonst müßte man ihm ja auch Arme, Füße, Hände, ja die ganze menschliche Gestalt andichten, was gottlos wäre. Nun fährt er fort: *ταῦτα δὲ μακαριότητος καὶ εὐδαιμονίας τῆς περὶ τὸ αἴτιον ἀπᾴδει, τῶν ἀνθρωπόμορφον, ἔτι δὲ καὶ ἀνθρωποπαθὲς αὐτὸ εἰσαγόντων ἐπ' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καθαιρέσει, μεγάλων ἀρετῶν, ἐκθεσμότατα ὄντα εὑρέματα. Ἰτέον οὖν ἐπ' ἀλληγορίαν τὴν ὁρατικοῖς φίλην ἀνδράσι.* Hie und da bringt er auch noch andere Gründe für die Nothwendigkeit der mystischen Deutung vor, so im zweiten Buche legis allegoriarum, wo er den Spruch, **Genesis XXXII. 10**, „mit dem Stabe bin ich über den Jordan gegangen," dahin erklärt: Jordan bedeute hier das Niedrige, der Stab die Uebung; durch Uebung habe er sich über das Niedrige erhoben. *Ταπεινὸν γὰρ*, fährt er nun fort: *τὸ ἐνδέχεσθαι, ὅτι βακτηρίαν ἔχων ποταμὸν διέβαινε.* **Pf. I. 230**, unten. Also meint er, die wörtliche Erklärung würde der Würde des Pentateuch's nicht entsprechen. Man vergleiche hiemit noch die ganz ähnliche Stelle de Somniis, **Pf. V. 44**, Mitte, **Mang. I. 634**. Hie und da erklärt er sogar den Wortsinn einer Stelle geradezu für unwahr oder historisch unmöglich, und leitet daraus die Nothwendigkeit der mystischen Erklärung ab. So sagt er legis allegor. I, **Pf. I. 196**, gegen unten. **Mang. I. 70**, über den Spruch, **Genesis II. 21**: *καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὕπνωσε, καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ* u. s. w., geradezu: *τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδές ἐστι. Πῶς γὰρ ἂν παραδέξαιτό τις, ὅτι γέγονεν ἐκ πλευρᾶς ἀνδρὸς γυνὴ, ἢ συνόλως ἄνθρωπος; Τί δὲ ἐκώλυεν, ὥσπερ ἐκ γῆς ἄνδρα*

δημιούργει τὸ αἴτιον, οὕτω καὶ γυναῖκα δημιουργῆσαι; Ὃ τε γὰρ ποιῶν ὁ αὐτὸς ἦν, ἥ τε ὕλη σχεδὸν ἄπειρος, ἐξ ἧς πᾶσα ποιότης κατεσκευάζετο. Διὰ τί δὲ οὐκ ἐξ ἄλλου μέρους, τοσούτων ὑπαρχόντων, ἀλλ' ἐκ πλευρᾶς ἐτύπου τὴν γυναῖκα; Ποτέρας δὲ πλευρᾶς; Ἵνα καὶ δύο μόνον ἐμφαίνεσθαι φῶμεν. Πρὸς γὰρ ἀλήθειαν οὐδὲ πλῆθος αὐτῶν ἐδήλωσεν. Ἆρά γε τὴν εὐώνυμον, ἢ τὴν δεξιάν; Εἶγε μὴν ἀνεπλήρου σαρκὶ τὴν ἑτέραν, ἡ ἀπολειπομένη οὐκ ἦν σαρκίνη δήπου; Καὶ μὴν ἀδελφαί γ' εἰσι καὶ συγγενεῖς πᾶσι τοῖς μέρεσιν αἱ ἡμῶν πλευραὶ, καὶ σαρκὸς γεγόνασι. Τί οὖν λεκτέον; Πλευρὰς ὁ βίος ὀνομάζει τὰς δυνάμεις u. ſ. w.

Jm Allgemeinen kann man ſagen, daß Philo die moſaiſche Urgeſchichte, von der Schöpfung bis Abraham, nur nach ihren Grundzügen, als Wahrheit gelten läßt, das Einzelne aber faſt alles bloß allegoriſch nimmt. So iſt ihm in der Weltſchöpfung nur die ſchöpferiſche That hiſtoriſche Wahrheit, das Einzelne nicht; Adam gilt ihm zwar als der erſte Menſch, aber ſeine Geſchichte im einzelnen, wie die Erzählung von den Bäumen des Paradieſes, von der Schlange, von der Vertreibung, iſt bloßes Symbol höherer Lehren. Die Sündfluth nimmt er ferner als eine Thatſache; aber die Geſchichten vor ihr, und zunächſt nachher, ſind ihm ebenfalls bloße Hüllen höherer Wahrheiten. Erſt mit der Geſchichte der drei Patriarchen beginnt für ihn die hiſtoriſche Welt, ob er gleich auch hier faſt immer neben dem Wortſinne einen höheren unterlegt, wie wir ſchon oben gezeigt haben.

Dieſe höhere, verborgene Wahrheit iſt nun, nach Philo's Anſicht, ausſchließliches Eigenthum der Weiſen. Er ſagt dieß an vielen Orten. So de Abrahamo, Pf. V. 316, unten. Nachdem er die verſuchte Aufopferung Iſaak's nach der wörtlichen Erklärung geſchildert, geht er zu der myſtiſchen mit der Formel über: ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐπὶ τῆς ῥητῆς καὶ φανερᾶς ὑποθέσεως ἱσταται τὰ λεχθέντα· φύσιν δὲ τοῖς πολ-

λοῖς ἀδηλοτέραν ἔοικε παρεμφαίνειν, ἣν οἱ τὰ νοητὰ πρὸ τῶν αἰσθητῶν ἀποδεχόμενοι καὶ ὁρᾷν δυνάμενοι, γνωρίσουσιν. Hiemit vergleiche man eine andere Stelle, weiter unten, in derſelben Schrift, pag. 332, obere Mitte, wo er die allegoriſche Deutung der Kriege Abraham's, gegen die verbündeten Könige des Sodomitiſchen Landes mit einer ganz ähnlichen Formel eröffnet. Eine ſolche Interpretation konnte auch, der Natur der Sache nach, nicht Gemeingut aller werden; denn einerſeits verbot die philoſophiſche Unwiſſenheit der Menge Mittheilung, andererſeits aber auch ihr geſunder Menſchenverſtand, der im Geſchäftsleben ſicherer ausgebildet wird, dieweil für Verſtöße gegen ihn, die ſich der Geſchäftsmann, der Kaufmann, der Krämer, der Handwerker, der Schiffer, zu Schulden kommen läßt, alsbald eine ſehr empfindliche Seite des Menſchen, nämlich der Eigennutz büßen muß, während der Gelehrte, im einſamen Zimmer, oder auch in der Schule, hundert Thorheiten ausbrüten kann, welche durch die Erfahrung und das Leben, in das ſie nie treten, weder geprüft noch gerächt werden.

Philo begnügt ſich indeß nicht bloß mit jenen allgemeinen Ausſprüchen, er behandelt die allegoriſche Wahrheit geradezu als Geheimlehre, im Sinne der helleniſchen Myſterien, denen er ſie gleichſtellt. Wir verweiſen auf die früher berührte Stelle, aus dem Buche **de Cherubim**, Pf. **II. 26**, gegen unten, **Mang I. 147**, gegen unten. Nachdem er eine ausſchweifende allegoriſche Erklärung über den höhern Sinn der in der Geneſis häufigen ehlichen Beiwohnungen gegeben, fährt er ſo fort: ταῦτα, ὦ μῦσται, κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε, καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσατε, ταμιευσάμενοι δὲ παρ' ἑαυτοῖς φυλάττετε θησαυρὸν, οὐκ ἐν ᾧ χρυσὸς καὶ ἄργυρος, οὐσίαι φθαρταὶ, κατάκεινται, ἀλλὰ τῶν ὄντων κτημάτων τὸ καλλιστεῦον, ἡ περὶ τοῦ αἰτίου καὶ ἀρετῆς, καὶ τρίτου, τοῦ γεννήματος ἀμφοῖν, ἐπιστήμη. Ἐὰν δέ τινι τῶν τετελεσμένων

ἐντυγχάνητε, λιπαρῶς ἐγκείμενοι περιέχεσθε, μή τινα ἄρα καινοτέραν εἰδὼς τελετὴν ἐπικρύπτηται, μέχρις ἂν αὐτὴν σαφῶς ἀναδιδαχθῆτε. Auf daſſelbe läuft eine Stelle der Schrift de sacrificiis Abelis et Caini hinaus, Pf. II. 100, Mitte, Mang. I. 173, unten. Er gibt hier die myſtiſche Erklärung der Worte Abraham's an Sarah: „σπεῦσον καὶ φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως, καὶ ποίησον ἐγκρυφίας“ (Genes. XVIII. 6.). Unter den drei göttlichen Geſtalten, die Abraham erſchienen, denkt er ſich drei verſchiedene Arten, in denen die Weisheit liebende Seele Gott betrachtet: nämlich die Liebe, und die Macht; zwiſchen dieſen beiden Kräften ſteht der höchſte Gott ſelbſt. Die τρία μέτρα σεμιδάλεως werden auf dieſe drei Betrachtungsweiſen bezogen. Die Güte Gottes ſey das Maaß aller Güter, ſeine Macht das Maaß aller Gehorchenden, der oberſte Gott ſelbſt das Maas alles Sinnlichen und Ueberſinnlichen. Dieſe drei Maaße ſolle nun die Seele in ſich mengen und kneten, und Aſchenkuchen daraus backen, d. h. die erkannte höhere Weisheit für ſich behalten und keinem Ungeweihten mittheilen: τὰ μὲν δὴ τρία μέτρα ταῦτα καλὸν ἐν ψυχῇ ὥσπερ φυραθῆναί τε καὶ συνεγχθῆναι, ἵνα πεισθεῖσα τὸν ἀνωτάτω εἶναι θεὸν, ὃς ὑπερκέκυφε τὰς δυνάμεις αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρώμενος καὶ ἐν ταύταις ἐμφαινόμενος, δέξηται χαρακτῆρας ἐξουσίας τε καὶ εὐεργεσίας αὐτοῦ, καὶ τῶν τελείων μύστις γενομένη τελετῶν, μηδενὶ προχείρως ἐκλαλῇ τὰ θεῖα μυστήρια, ταμιευομένη δ' αὐτὰ καὶ ἐγκυθοῦσα ἐν ἀπορρήτῳ φυλάττῃ. Γέγραπται γὰρ „ἐγκρυφίας ποιεῖν,“ ὅτι κεκρύφθαι δεῖ τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστην λόγον, ἐπεὶ θείων παρακαταθήκην ὀργίων οὐ παντός ἐστι φυλάξαι. Aehnlich iſt eine Stelle in demſelben Buche, Mang. I. 189, obere Mitte, Pf. II. 144, Mitte. Nachdem er hier das moſaiſche Geſetz, das den unfreiwilligen Todtſchlägern eine Freiſtätte bei den Leviten er-

öffnet, auf eine Weiſe myſtiſch erklärt, macht er den Uebergang zu einer andern geheimen Deutung mit den Worten: ἄδεται δέ τις καὶ τοιοῦτος ὡς ἐν ἀπορρήτοις λόγος, ὃν ἀκοαῖς πρεσβυτέρων παρακατατίθεσθαι χρὴ, νεωτέρων ὦτα ἐπιφράξαντας. Außerdem vergleiche man noch: legis alleg. III. Pſ. I. 370, gegen unten: ἀναπετάσαντες οὖν ὦτα οἱ μύσται, παραδέξασθε τελετὰς ἱερωτάτας: De Plantatione, Pſ. III. 98, Mitte: τοιγαροῦν Μωϋσῆς ὁ ταμίας καὶ φύλαξ τῶν τοῦ ὄντος ὀργίων ἀνακεκλήσεται: De ebrietate, Pſ. III. 228, obere Mitte, wo er von Aron myſtiſch ſagt: ἀνάγκη εἰς τὴν σκηνὴν εἰσιέναι τὰς ἀοράτους ἐπιτελέσοντα τελετάς. Ferner de Somniis I, Pſ. V. 74, Mitte, wo er Moſes anfleht, er möge die Seelen ſelbſt in den tieferen Sinn der Schrift einweihen: ἐγχείρων μήποτε ἀπείπῃς, ἕως ἐπὶ τὸ κεκρυμμένον ἱερῶν λόγων φέγγος ἡμᾶς μυσταγωγῶν ἐπιδείξῃς κατάκλειστα καὶ ἀτελέστοις ἄόρατα κάλλη. Ibidem pag. 86. gegen unten: ὁ ἱερὸς λόγος τισὶν ὡς φίλος ἐπιεικῶς καὶ μετὰ πειθοῦς πολλὰ τῶν ἀῤῥήτων ἀναφέρει, ὧν οὐδένα τῶν ἀτελέστων ἐπακοῦσαι θέμις. Alle dieſe Ausſprüche ſind den allegoriſchen Schriften entnommen.

Man könnte ſich durch dieſe Stellen, ſo wie durch einige andere, die wir oben, zu dem Capitel von der Inſpiration, beigebracht haben, zu der Vermuthung veranlaßt finden, daß die allegoriſche Geheimlehre von den Alexandrinern, wie die helleniſchen Myſterien, behandelt worden ſey, daß man daſelbſt kleine und große Weihen gekannt habe (denn er nennt ja in den oben angeführten Stellen de Decalogo, Mang. II. 187, oben: μεγάλας τελετὰς τοῦ προφήτου, und de Cherubim, Pſ. II. 28, oben: μεγάλα μυστήρια τοῦ νομοθέτου), wenigſtens könnte man ſoviel daraus abzunehmen verſucht ſeyn, daß man damals aus Furcht vor Entweihung, oder vielmehr vor der orthodoxen Wuth des großen Haufens, ſtrenges Geheimniß gefordert habe. Allein ich glaube dieß nicht,

ich halte vielmehr jene Worte für eine veraltete, abgenutzte Formel, die in früheren Zeiten vielleicht einen bessern Sinn mag gehabt haben, die aber in Philo's Tagen gewiß ihre Bedeutung verloren hatte. Er gebrauchte sie, wie Mancher etwa jetzt den Teufel bei öffentlichen Vorträgen nennt, ohne an ihn zu glauben. Daß zu seiner Zeit nicht mehr an Geheimhaltung der allegorischen Lehre gedacht wurde, dafür sind seine eigenen Schriften der deutlichste Beweis. Denn wenn auch seine allegorischen Bücher nur für einen kleinen Kreis von Lesern ursprünglich geschrieben waren, so sind seine historisirenden dagegen, wie wir gezeigt haben, für ein gemischtes Publikum bestimmt. In diesen aber wird die allegorische Geheimlehre so gut vorgetragen, wie in den andern, woraus ersichtlich, daß damals gar kein Grund mehr zum Geheimnisse vorhanden war. Wie mochte man dieses auch bewahren? da ja die allegorische Lehre schon das Gemeingut großer Secten, wie der Therapeuten, vielleicht der ganzen gelehrten Judenschaft Alexandriens geworden war. Die Vergleichung mit den hellenischen Mysterien ist ohne allen Zweifel viel älter, als Philo; wie wir sie denn auch in früheren Schriften finden; vielleicht wurde sie von den Juden nur darum aufgestellt, um jenem glänzenden Institute der Griechen etwas Aehnliches entgegensetzen zu können; vielleicht war aber auch das Geheimniß in früheren Zeiten wirklich nothwendig, so lange der größere Theil der Lehrer noch nicht in die neuen Ansichten eingegangen war. So wie auch in Palästina die Essäer noch zu Philo's Zeit guten Grund zum Geheimnisse haben mochten, weil ihr schroffer Gegensatz gegen die Lehre der andern judäischen Secten Zurückhaltung gebot. Demnach kann in den angeführten Stellen höchstens der wahre Sinn liegen, der auch in einer derselben offen dargelegt ist, daß man die Wahrheit nicht jedem Unwissenden, namentlich keinen Kindern preis geben, daß man, um einen biblischen Ausdruck zu ge-

brauchen, „die Perlen nicht vor die Schweine werfen solle.“ Sonst gefällt sich Philo auch deßwegen in jenen Aussprüchen, weil ihr prachtvoller Laut seiner Eitelkeit wohl that, weil es ihm schmeichelte, als Hierophant dazustehen. Grund zur Furcht war gewiß nicht mehr vorhanden, denn wenn es auch eine orthodoxe Parthei unter den alexandrinischen Juden gab, so hatten sich doch die Gegensätze so fest gestaltet, daß sie nicht mehr gewaltsam vernichtet werden, sondern ruhig neben einander bestehen konnten, wie jetzt unter uns Rationalisten und Offenbarungsgläubige an vielen Orten, im Vergleiche gegeu ehedem, recht ruhig bei einander wohnen.

Allerdings konnte die mystische Parthei sehr gefährlich werden, einen unheilbaren Zwiespalt unter den Juden, und dadurch unversöhnlichen Haß erregen, denn da die Allegorie nicht bloß auf die Geschichterzählung und die dogmatischen Stellen, sondern auch auf Gebräuche und Gesetze angewandt wurde, so mochte dieß leicht auf den sehr gefährlichen Abweg leiten, daß man sich begnügte, den höheren Sinn der mosaischen Ceremonien zu kennen, ohne sich mehr um die Beobachtung derselben zu bekümmern. Es konnte auf diese Weise ein Rationalismus entstehen, der das Judenthum, als äußere Anstalt, als Kirche, an der Wurzel angriff. Wir haben Spuren, daß es Leute der Art gab, zugleich aber auch, daß ihre Ansicht auf's stärkste von der Masse der Allegoristen getadelt wurde. In dem Buche **de migratione Abrahami, Pf. III. 452, Mang. I. 450**, Mitte, läßt sich Philo so vernehmen: „Zum vollendeten Glücke gehöre zweifaches, erstlich, daß man tugendhaft sey; zweitens, daß man es auch scheine, und den Ruhm der Tugend bei den Menschen habe. Dieser werde nur demjenigen zu Theil, der die nationalen Gesetze und Gebräuche hochachte, und sich nichts daran abzuändern erlaube. Aber, fährt er nun fort, es gibt Leute, welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere

mit aller Sorgfalt aufſuchen, erſtere aber verachten. Leute der Art kann ich nur tadeln, denn ſie ſollten auf beides bedacht ſeyn, auf Erkenntniß des verborgenen, und auf Beobachtung des offenen Sinnes. Nun aber leben ſie ganz für ſich, als wären ſie in einer Wüſte, oder körperloſe Seelen; ſie wiſſen nichts von der Stadt, von dem Dorfe, nichts von ihrem Hauſe, nichts von dem Verkehre mit andern Menſchen, und wollen alle Anſichten der Menge überflügeln und die nackte Wahrheit erhaſchen, da doch die heilige Schrift ſie auffordert, für den guten Ruf Sorge zu tragen, und Nichts an den Geſetzen abzuändern, welche von außerordentlichen und gottbegeiſterten Männern gegeben worden ſind. Denn wenn auch unter der Feier des Sabbats der tiefere Sinn verborgen iſt, daß Gott allein Thätigkeit, der Kreatur dagegen Leiden zukomme, ſo dürfen wir deßhalb keineswegs die betreffenden Vorſchriften über ſeine Heilighaltung verletzen, wir dürfen alſo am Sabbate kein Feuer anmachen, die Erde nicht bebauen, oder Laſten tragen, anklagen, richten, anvertrautes Gut zurückfordern, Schulden eintreiben, oder Dinge anderer Art thun, die an Werktagen wohl erlaubt ſind. Und wenn jedes Feſt eigentlich nur ein Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott iſt, ſo dürfen wir deßhalb die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Gebräuche nicht aufgeben. Deßgleichen wenn die Beſchneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenſchaft und Wolluſt, und von gottloſen Gedanken bedeutet, ſo dürfen wir deßhalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintanſetzen. Denn wenn wir nur den höhern Sinn feſthalten wollten, da müßten wir ja auch der Heiligung im Tempel und tauſend andern nothwendigen Feierlichkeiten entſagen. Allein man muß den Wortſinn für den Leib, den geheimen für die Seele anſehen. Wie man nun für den Körper, als Behauſung der Seele, Sorge trägt, ſo muß man auch den Wortſinn der Geſetze achten. Denn nur, wenn die-

ſer beobachtet wird, kann man auch die geheime Wahrheit kla erkennen, um davon gar nicht zu ſagen, daß man nur au dieſe Weiſe dem Tadel der Menge entgehen kann.“

Die Worte: *νυνὶ δὲ ὥςπερ ἐν ἐρημίᾳ καθ' ἑαυτοὺς μό νοι ζῶντες, ἢ ἀσώματοι ψυχαὶ γεγονότες, καὶ μήτε πόλιν μήτε κώμην μήτ' οἰκίαν, μήτε συνόλως θίασον ἀνθρώπω εἰδότες, τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύψαντες, τὴν ἀλή θειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν*, ſind ohne Zwei fel gegen die Therapeuten und ihnen ähnliche Myſtiker gerich tet. Uebrigens iſt ihre Art zu ſchließen, die hier bitter ge tadelt wird, gar nicht unvernünftig, denn wozu Beobachtun äußerer Gebräuche, wenn ihr wahres Weſen bloß in den innern, geiſtig zu benützenden Sinne beſteht? Allein der Of fenbarungsglauben, das Herkommen, die mächtigen, unaus löſchlichen Eindrücke der Jugend ſiegten über dieſen natürli chen Schluß, und mußten ſiegen bei der Nothwendigkeit, auch äußerlich dem Geſetze der Väter ſich zu fügen, und Juden zu bleiben. Zugleich erſieht man hieraus, daß der Gegenſatz zwiſchen der orthodoxen und allegoriſchen Parthie nicht ſo ſchroff und bitter werden konnte, ſo lange letztere die Vor ſicht gebrauchte, im Aeußern den Uebrigen gleich zu bleiben.

Sollen wir nun ein Urtheil über die Methode Philo's im Ganzen fällen, ſo müſſen wir zwar geſtehen, daß ſie als Erklärungsweiſe betrachtet, in einem hohen Grade willkühr lich und lächerlich iſt; aber andererſeits läßt ſich ihr eine ſehr bewegliche und reiche Phantaſie, ein eigenthümlicher, alle Um ſtände benützender, aus den ſcheinbar geringfügigſten Wendun gen des Textes ſich vertheidigender Scharfſinn nicht abſpre chen, ſo wie man oft durch ſehr erhabene, ſchöne und rein chriſtliche Anſichten über die Glaubens- und Sittenlehre über raſcht wird. Durchgängig herrſcht das Beſtreben, den Schein zu erkünſteln, daß Moſes ſelbſt den geheimen Sinn ſeinen Schriften untergelegt habe. Um dieſen Zweck zu erreichen,

wird dem Texte faſt überall das Uebergewicht gegeben. Es ſind nämlich bei jeder allegoriſchen Erklärung drei Fälle denkbar: entweder hält Text und Philoſophie gleichen Schritt, ſo daß ſich beide genau und folgerichtig entſprechen. — Dieß iſt nur dann denkbar, wenn der Verfaſſer des Textes, der erklärt werden ſoll, ſelbſt den allegoriſchen Sinn hineingelegt hat, wie dieß von manchen neueren und älteren Dichtungen behauptet werden kann. Dieſer Fall iſt aber auf den Pentateuch nicht anwendbar; denn es wird wohl Niemand mehr geben, der Moſes die Abſicht verborgener Geheimlehre unterlegen würde — oder herrſcht, zweitens, die Philoſophie vor, dieß geſchieht dann, wenn man den Worten des Textes bald dieſe, bald jene Bedeutung unterlegt, und mit Willkühr und ohne Folgerichtigkeit den Sinn herauszwingt, den der Erklärer für den Augenblick nöthig hat; oder kann, drittens, das Uebergewicht auf der Seite des Textes ſeyn, wenn man nämlich die höhere Bedeutung, die den Worten, den Begriffen, den Wendungen des Textes einmal ertheilt iſt, für immer treu bleibt. Letzteres iſt nun in Philo's Schriften großen Theils der Fall; man muß geſtehen, daß in ſeinen Erklärungen ein innerer Zuſammenhang herrſcht, daß nach ziemlich feſter Regel verfahren, daß der Text conſequent angewendet wird, und meiſt einem feſten Gerüſte gleichet, um das ſich der geheime Sinn windet, ſo daß wirklich hie und da der Schein einer wahren Wiſſenſchaft erkünſtelt wird. Das Uebergewicht des Textes iſt aber auch in manchen Fällen ſo ſtark, daß ſeiner Philoſophie oft ein unerträglicher Zwang angelegt, daß der Allegoriſt auf Ausſprüche getrieben wird, die nicht in ſeinem Sinne lagen, oder wenigſtens, wohlverſtanden, nicht in ſeinem Sinne liegen konnten. Hieraus erklärt ſich zum großen Theile das Verworrene, Schwankende, Unſichere in vielen Stellen ſeiner Schriften, aber auch die Nothwendigkeit für ſeinen Erklärer, daß er behutſam zu Werke gehe,

und nicht durchaus alles, was im Einzelnen gelehrt wird, für bestimmte sichere Meinung des Allegoristen ansehe, sondern wohl prüfe, ob der Verfasser nicht durch den Text gezwungen, sich selbst widersprechen mußte. Eine zweite, mit dieser zusammenhängende Ursache seiner Dunkelheit liegt darin, daß er unaufhörlich zwischen der Sprache seines philosophischen Systems und der Sprache des Textes, und endlich den Ausdrücken des gemeinen Lebens wechselt.

Außer diesen beiden formellen Gründen kommt noch eine andere Ursache in Betracht, welche das Verständniß seiner Schriften sehr erschwert. Es ist dieß die eigenthümliche, seinen Allegorien zu Grunde liegende Philosophie. Diese ist aus den verschiedensten Elementen zusammengelesen, wie wir oben schon andeuteten; deßwegen ist sie aber auch voll Widersprüche, und entwindet dem Leser, der innern Zusammenhang finden will, unaufhörlich den leitenden Faden. Für die Wahrheit dieser Behauptung wird unser ganzes Buch ein fortlaufender Beweis seyn. Indessen wollen wir hier noch zum Schlusse zugleich ein Beispiel von jenem Uebergewichte des Textes und diesen widerstrebenden Elementen geben, und zwar zuerst von letzterer Erscheinung. In der Schrift de mundi opificio, Pf. I. 46, wird der Spruch Genes. I. 26: καὶ ἔλεγε θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον auf folgende Weise gedeutet. Die Mehrzahl ποιήσωμεν, sey deßhalb statt der Einheit ποιήσω gesetzt, weil der Mensch nicht von Gott allein, sondern zum Theile auch von den Engeln geschaffen worden sey. Denn als ein Geschöpf gemischter Natur, und schwankend zwischen Gute und Böse, habe er nicht von Gott allein gebildet werden können, wie die übrigen Kreaturen, sondern Engel haben seine böse, Gott der Herr nur seine gute Seite erschaffen. Weiter unten behauptet er aber, in der Stelle Genes. I. 26. und 27. sey nicht an die Schöpfung des wirklichen Menschen, τοῦ κατ' εἶδος ἀνθρώπου, sondern nur an den Ursprung der Idee des

Menſchen, τοῦ κατὰ γένος, κατ' ἰδέαν ἀνθρώπου zu denken, denn die Erſchaffung des wirklichen Menſchen werde erſt Cap. II. V. 7. erzählt. Kaum zuvor, ſagt er ferner, um zu erklären, warum die Thiere, die doch viel ſchlechter, vor dem Menſchen, dem beſten Theile der Kreatur, geſchaffen worden, dieß ſey darum geſchehen, damit der Menſch ſchon alle Nothwendigkeiten des Lebens vorfände, und damit die Thiere, wenn ſie ihn plötzlich in aller ſeiner Herrlichkeit erſcheinen ſähen, ihn ſtaunend als ihren Herrn begrüßen und verehren möchten. In dieſen Behauptungen liegt ein ganzes Heer von Widerſprüchen. Erſtens kann der ideale Menſch, d. h. der Gattungsbegriff, nicht von Gott und den Engeln geſchaffen ſeyn, denn er iſt ja gar nichts einzelnes οὐδὲν τῶν κατ' εἶδος, ſondern eine Idee. Zweitens kann Gott, nach Philo's wohlverſtandener, auf hundert klare Stellen gegründeter Lehre, auch den wirklichen Menſchen nicht ſchaffen, ſondern der göttliche Logos, dem dieß ausdrücklich ſonſt zugeſchrieben wird, und der deßhalb erſonnen wurde, weil Gott der Herr, um ſeiner Reinheit willen, ferne von der Materie, der Ungöttlichen, gehalten werden mußte. Drittens, wenn Genesis I. 27. der Idealmenſch gemeint iſt, ſo kann man auch nicht ſagen, die Thiere ſeyen vor ihm geſchaffen worden, um ihm zu dienen, denn dem Idealmenſchen dienet nichts, und alle Ideen ſind, wie Philo ſonſt ſelbſt verſichert, mit einem Schlage im göttlichen λόγος vorhanden geweſen. Es iſt dieß ein dreifacher Widerſpruch, veranlaßt, wie man ſieht, durch ungehörige Vermengung jüdiſchen Offenbarungsglaubens (der ſich in der Erklärung des Worts ποιήσωμεν ausſpricht) mit platoniſcher Philoſophie.

Wir werden ſehr oft Gelegenheit haben, auf ſolche widerſtrebende Elemente aufmerkſam zu machen; allein ſchon aus dieſem Beiſpiele rechtfertigt ſich die Anforderung an ſeinen Erklärer, daß er nicht durch gezwungene Combinationen

eine Uebereinstimmung in verschiedene Angaben zu bringen suche, die dem Verfasser ganz übereinstimmend schienen, uns aber nicht. Denn da die alexandrinische Theosophie zu sehr verschiedenen Zeiten entwickelt worden ist, und da ihre Lehren aus allen Ländern zusammengesucht und zu einem Gebäude vereinigt wurden, bei dessen Errichtung nicht der prüfende Verstand, sondern die Phantasie die Aufsicht führte, so darf man sich auch nicht wundern, wenn widerwärtige Bestandtheile in ihr zusammentreffen. Man sehe nur auf neuere Handbücher der Philosophie oder der Glaubenslehre! Wie verschiedenartige Kinder sind hier oft zu einer Familie vereinigt! Wenn eine Zeit einmal sich im Glauben an ein gewisses System, dessen einzelne Sätze gar nicht zusammen zu stimmen brauchen, festgesetzt hat, so entgehen diese Widersprüche den Augen der meisten Zeitgenossen, und werden erst dem kommenden Geschlechte offenbar, das sich oft nicht genug über die Kurzsichtigkeit des vorhergegangenen wundern kann, bis ihm dasselbe von einem späteren widerfährt. Denn unser Glauben, unser Fürwahrhalten wird nicht durch die ewigen, sich gleich bleibenden Gesetze des Verstandes bestimmt, sondern in den meisten Fällen durch unsere Bedürfnisse, durch äußere und innere Verhältnisse, welche mit jeder Epoche wechseln, und nur den ausgezeichnetsten Geistern verleiht die gütige Natur das hohe Vorrecht, daß ihr Denken nicht durch die Zeit beherrscht wird.

Geben wir jetzt ein Beispiel von Fällen der Art, wo er durch Treue gegen einmal angenommene Bedeutung der Textesworte in Verlegenheit gebracht wird. Im ersten Buche, von den Träumen, Pf. V. 34. u. flg., wird der Spruch, Genes. XXVIII. 10. und 11. *Ἰακὼβ ἐπορεύθη εἰς χαῤῥὰν, καὶ ἀπήντησε τόπῳ· καὶ ἐκοιμήθη ἐκεῖ· ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος*, auf folgende Weise erklärt: „So lange der Aszet in den Sinnen lebt, d. h., wenn er nach Haran kommt (denn dieser Name

bedeutet die Höhlung der fünf Sinnen), begegnet er dem τόπος, d. h. dem göttlichen Logos, (dem Philo doch kurz zuvor, in Erklärung derselben Stelle, das Prädikat gegeben: ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός, Pf. V. 30, Mitte, womit zu vergleichen, was er, 32, gegen oben, von Jakob sagt: εὑρόμενος τῆς ἀρεσκείας κεφαλὴν καὶ τέλος τὸν θεῖον λόγον.) Es heißt aber weiter, er sey dem τόπος begegnet, als die Sonne unterging, ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος; Sonne bedeute nämlich in diesem Falle den obersten Gott, und der Sinn sey dieser: Wenn das göttliche Licht, die reine Erkenntniß Gottes, untergegangen, so sehen wir den λόγος, d. h. die Engel; wenn jenes aber leuchtet, so schauen wir die reine, intelligible Welt. Nachdem er diese Erklärung gegeben, sagt er, Andre nehmen die Stelle so: ἥλιος sey der menschliche νοῦς zusammt den Sinnen, τόπος der göttliche λόγος, das Ebenbild der höchsten Gottheit. Und die Meinung sey diese: Wenn das menschliche Licht der Sinne untergegangen, dann erst erkennt man den göttlichen λόγος. Letztere Deutung stimmt vortrefflich mit Philo's sonstiger Ansicht; die seinige gar nicht, oder nur höchst gezwungen; denn λόγος ist ihm sonst überall der volle Umfang der ἀσώματοι und ἀρχέτυποι ἰδέαι, d. h. das Höchste, was der Mensch zu erkennen vermag, das höchste Wesen selbst aber entzieht sich auch der höchsten und geweihtesten Anschauung des Sterblichen. Man vergleiche den Text von Pf. V. 32 — 56, am wichtigsten sind jedoch die Worte 52. unten, und 54. oben: ἡ ἀσκητικὴ διάνοια κινήσεσιν ἀνωμάλοις πρός τε εὐφορίαν καὶ τοὐναντίον χρωμένη καὶ τρόπον τινα ἀνιοῦσα καὶ κατιοῦσα συνεχῶς, ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος ἄιρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφορῇ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Διό καὶ νῦν φησιν· ὑπήντησε τόπῳ· ἔδυ

γὰρ ὁ ἥλιος· ὅταν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀπολίπωσιν αἱ τοῦ θεοῦ αὐγαὶ, δι' ὧν σαφέσταται αἱ τῶν πραγμάτων γίνονται καταλήψεις, ἀνατέλλεται τὸ δεύτερον καὶ ἀσθενέστερον λόγῳ οὐκ ἔτι πραγμάτων φέγγος. Es ſind hier drei Punkte wohl zu beachten, erſtlich unterſcheidet er die ἀρχέτυποι καὶ ἀσώματοι ἀκτῖνες τῆς λογικῆς ψυχῆς, von dem ἀθάνατος λόγος da doch beide ſonſt eins, und in dem einen göttlichen λόγος befaßt ſind. Zweitens ſetzt er die Mehrzahl λόγοι und ἄγγελοι, da er doch vorher nur von dem einen göttlichen λόγος ſpricht, und da auch das Wort τόπος nur auf dieſen einen gedeutet werden kann. Drittens macht er den ungeſchickten Gegenſatz von λόγοι und πράγματα. Alles dieß iſt, wie Jedermann ſieht, ein armſeliger Nothbehelf, um die Geringſchätzung des λόγος, die ganz ſeinem Syſteme entgegen iſt, zu verdecken. Hätte Philo die zweite Erklärung angenommen, ſo wäre er dieſer Verlegenheiten enthoben geweſen; aber das Wort Haran und die Treue gegen ſeine ſonſtige Bedeutung, hinderte ihn daran, denn Haran war ihm einmal ein Bild des Sinnenlebens. Dieß hatte zwei nachtheilige Folgen für ihn. Erſtens durfte er unter ἥλιος nicht den menſchlichen Geiſt und das Leben der Sinne verſtehen, (wiewohl er dem Worte ſonſt dieſe Bedeutung gibt, und in dem Buche de somniis unter andern auch dieſen Sinn des Wortes aufzählt;) denn man kann nicht ſagen, der Asceet lebe in den Sinnen, wenn der menſchliche Geiſt, oder das Sinnenleben untergegangen, da im Gegentheile, nach der myſtiſchen Lehre, der Menſch ſich ſelbſt aufgeben, an ſeinem Verſtande verzweifeln muß, wenn er durch göttliche Kräfte gehoben, in die höhere Region einziehen will. Zweitens konnte er dem Worte τόπος, das ſonſt immer entweder Gott oder ſeinen λόγος bezeichnet, keine wahrhaft göttliche Bedeutung geben, d. h. weder auf Gott noch auf ſeinen wahren λόγος beziehen, dieweil die nahe Verbindung mit Haran entgegenſtand. Die

Treue gegen den Text und seinen Zusamm[illegible] τον
also, den λόγος und sein Erkennen viel [illegible]
als er selbst wollte, oder seine sonstige An[illegible]
Folge dieser Verlegenheit ist das plötzlich[illegible]
Worte λόγοι und ἄγγελοι für θεῖος [illegible]
schickte Gegensatz von λόγοι und πράγματα, der [illegible]
paßt.

Dieß ist nun ein auffallender Beweis von Consequenz, zu Gunsten des Textes, auf Kosten der philosophischen Ansicht, geübt. Es ließen sich noch ähnliche Beispiele in Menge anführen, die aber hier nicht nöthig sind, weil Stellen, die wir weiter unten für andere Zwecke anführen werden, zugleich für diesen Punkt Zeugniß ablegen können. Oft wird man hiebei an den Ausruf des Polonius über Hamlet's wunderliche Rede erinnert:

Though this be madness, yet there's method in it. Act. II. Scene II. Leipz. Ausgabe 781.

Wahnsinn ist's, doch hat's Methode.

Soviel über die Allegorie. Wir gehen jetzt über zur eigentlichen Theosophie Philo's und zwar zuerst zu seiner Lehre von Gott.

Siebentes Capitel.

Gott, das System der göttlichen Kräfte.

a) Namen Gottes bei Philo.

Wir stellen absichtlich eine kurze Uebersicht der Namen voran, die Philo dem höchsten Wesen zutheilt, dieweil der aufmerksame Beobachter aus diesen, wie in einem Spiegel — um Philo's eigene Bilder zu gebrauchen — die Ansicht des Verfassers erkennen, wenigstens ahnen kann. Diese wenige Worte können also als eine Art von Einleitung angesehen werden.

γὰρ Gott iſt das abſolute Weſen, rein in ſich abgeſchloſſen, und ohne Beziehung auf irgend etwas Anderes. Siehe de nominum mutatione, Pf. IV. pag. 332, unten. Mang. I. 582, gegen unten, wo er über den Spruch, Gens. XVII. 1: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς σὸς ſagt, „dieſe Worte ſeyen uneigentlich zu nehmen, denn das Seyende, das höchſte Weſen, ſey für ſich, ohne Beziehung auf etwas anderes: τὸ ἐγώ εἰμι θεὸς σὸς λέγεται καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως. Τὸ γὰρ ὄν, ᾧ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες, καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανὸν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς, ἐν ὁμοίῳ. Ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον, χρῄζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενὸς, ὥστε αὐτοῦ μὲν εἶναι τὰ πάντα, μηδενὸς δὲ κυρίως αὐτό. Deßwegen kommt ihm auch kein anderer eigentlicher Name zu (da dieſe nur eine Relation ausdrücken), als der allgemeinſte aller τὸ ὄν. Man ſehe erſtes Buch von den Träumen, Mang. I. 655, Mitte, Pf. V. 104, oben: ὁ ἀσκητὴς, σκεψάμενος εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω, ὅτι κύριον μὲν οὐδὲν, ὃ δ' ἂν εἴπῃ τις, καταχρώμενος ἐρεῖ· λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν. Und ſo noch oft.

Außer dieſem allgemeinen τὸ ὄν, gibt es noch einen andern bezeichnenden, der aber geheim gehalten werden muß. Hierauf ſpielt er an de vita Mosis III, Mang. II. 152, oben. Auf dem Bruſtſchilde des Hohenprieſters ſey ein Goldblech angebracht, auf welches vier Buchſtaben eingegraben: πέταλον τέτταρας ἔχον γλυφὰς ὀνόματος, ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν, καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δ' οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ. Τετραγράμματον δὲ τὸ ὄνομά φησιν ὁ θεολόγος εἶναι. Man ſiehet wohl, daß dieß der jedem Juden hochheilige Namen Jehovah iſt. Daſſelbe deutet er an quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 74, unten, Mang. I. 497, zu oberſt.“ Das dritte Gebot des Decalogus beziehe ſich auf den Namen Gottes:

περὶ ὀνόματος κυρίου, οὐχ ὃ διῆλθεν εἰς γένεσιν — ἄῤῥητον γὰρ τοὔνομα — ἀλλὰ τοῦ ταῖς δυνάμεσιν ἐπιφημισθέντος. Damit aber das Menſchengeſchlecht des Vorzugs nicht entbehren möchte, das höchſte Weſen auch in der Sprache zu beſitzen, iſt ihnen erlaubt, relative Namen zu gebrauchen, die nur einzelne Eigenſchaften Gottes bezeichnen. cfr. de nominum mutatione, Pf. IV. 324, Mang. I. 579, unten, 580 oben, wo er Gott ſo ſprechen läßt: τοῦ δὲ μὴ παντάπασιν ἀφαιρῆσαι τὸ ἀνθρώπων γένος προρρήσεως τοῦ ἀρίστου, δίδωμι καταχρῆσθαι, ὡς ἂν ὀνόματι τῷ κυρίῳ, κύριος ὁ θεὸς. Er handelt hier nämlich von der Stelle Exod. III. 6. ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου θεὸς Ἀβραὰμ, καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ. „Unter dieſe relative Bezeichnungen gehört der Name „θεὸς,“ wie man aus dieſer Stelle erſieht. Er bezeichne nämlich die Güte Gottes. Ferner „κύριος“ und „δεσπότης,“ welche die Macht Gottes anzeigen. Endlich werde er oft κύριος und θεὸς zugleich genannt; dieß gelte aber nur von Frommen, denn der doppelte Ausdruck bezeichne zugleich die Liebe und beſondre Leitung Gottes.“ cfr. de nominum mutatione, Pf. IV. 328, zu unterſt. Mang. I. 581, obere Mitte: δικαιοῖ γὰρ τῶν μὲν φαύλων λέγεσθαι κύριος καὶ δεσπότης, τῶν δ' ἐν προκοπαῖς καὶ βελτιώσεσι θεὸς, τῶν δ' ἀρίστων καὶ τελειοτάτων, ἀμφότερον, κύριος ὁμοῦ καὶ θεὸς. Und etwas weiter unten, Pf. 330, Mang. 582, oben: κύριος ἀφρόνων ἐπιδέδεικται τὸν ἄρχοντος ἐπανατεινάμενος οἰκεῖον φόβον· θεὸς δὲ βελτιουμένων γράφεται, καθὼς καὶ νῦν „ἐγώ εἰμι θεὸς σὸς, ἐγὼ θεός σου, αὐξάνου καὶ πληθύνου.“ (Er handelt nämlich in dieſer Stelle von dem Spruche Genes. XVII. 1.). Τελείων δὲ ἀμφότερον, κύριος ὁμοῦ καὶ θεός· ὡς ἐν δέκα λόγοις, „ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου“ (cfr. Exod. XX. 2.) καὶ ἑτέρωθι, „Κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν“ (cfr. Deuter. IV. 1.). Δικαιοῖ γὰρ τὸν μὲν φαῦλον ὡς ὑπὸ κυρίου δεσπόζεσθαι, ἵν' εὐλαβούμενος καὶ

στένων ἐπικρεμάμενον ἔχῃ τὸν δεσποτικὸν φόβον· τὸν δὲ προκόπτοντα ὡς ὑπὸ θεοῦ εὐεργετεῖσθαι, ὅπως ταῖς εὐποιΐαις τελειότητος ἐφίκηται· τὸν δὲ τέλειον καὶ ἡγεμονεύεσθαι, ὡς ὑπὸ κυρίου, καὶ εὐεργετεῖσθαι ὡς ὑπὸ θεοῦ. In Beziehung auf den Namen θεὸς iſt aber noch zu bemerken, daß Philo einen Unterſchied zwiſchen θεὸς mit und ohne Artikel macht. Jenes bezeichne den oberſten Gott, dieſes ein untergeordnetes göttliches Weſen, den λόγος. Ich verweiſe auf die ſchon angeführte Stelle de Somniis, Pf. V. 102, unten, Mang. I. 655.

Der aufmerkſame Leſer wird leicht einſehen, aus welcher Grundanſicht von Gott dieſe Unterſcheidungen hervorgegangen ſind, noch deutlicher wird dieß durch andere Bezeichnungen Gottes. Er nennt ihn ſehr oft geradezu φύσις. So de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 124, gegen unten: μύρια ἡμῖν ἡ φύσις ἐπιβάλλοντα ἀνθρώπων γένει δεδώρηται, ὧν ἀμέτοχος ἁπάντων ἐστὶν αὕτη· γέννησιν, ἀγέννητος οὖσα· τροφὴν, τροφῆς οὐ δεομένη· αὔξησιν, ἐν ὁμοίῳ μένουσα· τὰς κατὰ χρόνον ἡλικίας, ἀφαίρεσιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἐπιδεχομένη. Wenn auch hier φύσις nicht geradezu mit dem kaum zuvor gebrauchten Ausdrucke θεὸς abwechſelte, ſo würden die angeführten Prädikate dafür ſprechen, daß die Gottheit mit dieſem Worte bezeichnet wird. Ebenſo de Sacrificantibus, Mang. II. 252, Mitte, wo er ſagt, wenn die Theile, aus denen der Menſch beſteht, reden könnten, würden ſie ausrufen: ἡμᾶς ἡ φύσις κερασαμένη, ἡ θεία τέχνη διέπλασεν εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν. Deßgleichen de legibus specialibus II, Mang. II. 322, Mitte. Die unfreiwilligen Todtſchläger müſſe man nach der wahrſten Anſicht betrachten, οὐχ ὡς ἐναγεῖς, ἀλλ' οὐχ ὡς καθαροὺς καὶ παντὸς ἀμετόχους ἁμαρτήματος, καὶ εἰ τὰ μάλιστα τοῖς τῆς φύσεως ὑπηρετῆσαι βουλήμασιν ἔδοξαν, τισαμένης διὰ τούτων τοὺς ἀναιρεθέντας, ὧν ἀφανῶς αὐτὴ δικάσασα παρ' ἑαυτῇ θάνατον

κατέγνω. Hier ſteht φύσις ganz und gar für die göttliche Vorſehung. Ebenſo de specialibus III, Mang. II. 344, zu oberſt. Der Trug falſcher Propheten komme doch zuletzt an Tag: χρόνῳ παντάπασιν ὀλίγῳ διακαλύπτεται τὰ τοιαῦτα στρατηγήματα, τῆς φύσεως οὐκ ἀεὶ κρύπτεσθαι φιλούσης, ἀλλ' ὁπόταν καιρὸς ᾖ, τὸ ἴδιον κάλλος ἀναφαινούσης ἀηττήτοις δυνάμεσιν.

Aehnliche Bezeichnungen für Gott ſind: ὁ νοῦς τῶν ὅλων; ſehr oft. So gleich im Anfange der Schrift de mundi opificio, Pf. I. 6, oben, Mang. I. 2, gegen unten. Ebendaſelbſt heißt er auch τὸ αἴτιον, τὸ δραστήριον αἴτιον. Eine Reihe von göttlichen Namen, gleichſam ein vollſtändiger Titel des höchſten Weſens findet ſich de Decalogo, Mang. II. 187, oben: ὁ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀΐδιος, καὶ οὐδενὸς ἐπιδεής, καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων, καὶ εὐεργέτης καὶ βασιλεὺς τῶν βασιλέων, καὶ θεὸς θεῶν.

Aus dieſem kleinen Artikel ſchon kann man erkennen, wie weit Philo und ſeine Schule von der orthodoxen Lehre des alten Teſtaments abgegangen war, und welch' großen Einfluß die heidniſche Philoſophie auf dieſe Alexandriner geübt hatte.

b) Gottes inneres Weſen.

Gott iſt, wie ſchon gezeigt wurde, das abſolute Weſen, in ſich abgeſchloſſen, ohne Beziehung auf etwas Endliches, Pf. IV. 332. Er iſt ferner eine intelligible Natur, d. h. [da Philo Alles entweder, zu den ſichtbaren, einzelnen Dingen rechnet, oder zu den Ideen] Gott gehört unter die letztern, deßwegen heißt er ἀσώματος, ἀόρατος, ferner νοητὴ φύσις. Man vergleiche de Abrahamo, Mang. II. 14, Pf. V. 270, obere Mitte, wo er es dieſem Patriarchen zum Ruhme anrechnet, daß er οὐ μέχρι παντὸς ἀπατηθεὶς ἐπὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας ἔστη, ἀλλὰ ἀναδραμὼν τῷ λογισμῷ, φύ-

σιν ἑτέραν ἀμείνω τῆς ὁρατῆς νοητὴν ἐθεάσατο. Als νοητὴ φύσις iſt er aber nicht eine einzelne Idee, ſondern die allumfaſſende, das allgemeinſte aller Weſen. cfr. legis alleg. II. Pf. I. 228, unten: τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς. Deßhalb iſt er auch das Gute an ſich, die Schönheit an ſich, die Weisheit an ſich u. ſ. w., ja noch mehr als alles dieß. De mundi opificio, Pf. I. 6, oben, Mang. I. 2: κρείττων τε ἡ ἀρετὴ καὶ κρειττων ἡ ἐπιστήμη, καὶ κρειττων ἡ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν. Zugleich iſt er, was aus dem Obigen folgt, einfach, die reinſte Einheit. Er heißt deßwegen μονὰς. So legis alleg. II, Mang. I. 66. 67. Pf. I. 186: ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ — ὃ γὰρ ἂν προσκριθῇ θεῷ ἢ κρεῖσσόν ἐστιν αὐτοῦ, ἢ ἔλασσον, ἢ ἶσον αὐτῷ. Οὔτε δὲ ἶσον, οὔτε κρεῖσσόν ἐστι θεοῦ, ἔλασσόν γε μὴν οὐδὲν αὐτῷ προσκρίνεται· εἰ δὲ μὴ καὶ αὐτὸς ἐλαττωθήσεται· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ φθαρτὸς ἔσται, ὅπερ οὐδὲ θέμις νοῆσαι. Τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα· μᾶλλον δὲ καὶ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεὸν. Ebenſo de specialibus legibus II, Mang. II. 329, Mitte: μονὰς μέν ἐστιν εἰκὼν αἰτίου πρώτου. Ferner iſt er, wie aus Obigem folgt, ohne Qualität, unvergänglich, ewig. So legis alleg. I, Pf. I. 148, gegen unten: ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεὸν ἢ μὴ ἕνα εἶναι, ἢ μὴ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ἑαυτὸν ἀδικεῖ. Beſonders ſtark hebt er ſeine Ewigkeit hervor. So de mundi opificio, Pf. I. 6, gegen unten: Μωϋσῆς τῷ ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσένεμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς, ἀϊδιότητα. Und de caritate, Mang. II. 386, oben, ſagt er, die Götter der Heiden ſeyen ſchon deßhalb keine Götter, weil ſie nach ihrer Lehre entſtanden ſeyen: γενητὸς γὰρ οὐδεὶς ἀληθείᾳ θεὸς, ἀλλὰ δόξῃ μόνον, τὸ ἀναγκαιότατον ἀφῃρημένος ἀϊδιότητα. Er iſt ferner das allervollkommſte Weſen und als ſolches frei, ja die Freiheit ſelbſt. So de somnlis II, Pf. V. 204, untere Mitte, wo Gott ἡ μόνη

ἐλευθέρα φύσις genannt wird. Ibidem 208, Mitte: ὁ μὲν θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία (alles Endliche). Er genügt ſich ſelbſt und darum iſt er unwandelbar. So de nominum mutatione, Pf. IV. 332, welche Stelle ſchon oben angeführt iſt: αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν — ἄτρεπτον δὲ καὶ χρῄζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός. Als vollkommenſtes Weſen iſt er ferner, unendlich glücklich. Eine klaſſiſche Stelle hierüber findet ſich in dem Buche de Cherubim, Pf. II. 46, Mang. I. 154. „Die wichtigſte und erſte Lehre aller Philoſophie ſey nach Moſes dieſe: μόνος ὁ θεὸς ἀψευδῶς ἑορτάζει. Καὶ γὰρ μόνος γήθει, καὶ μόνος χαίρει, καὶ μόνος εὐφραίνεται, καὶ μόνῳ τὴν ἀμιγῆ πολέμου συμβέβηκεν εἰρήνην ἄγειν. Ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος, καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμὴς, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός. Τελειοτάτη ἡ τούτου φύσις· μᾶλλον δὲ αὐτὸς ἄκρα καὶ τέλος καὶ ὅρος εὐδαιμονίας ὁ θεὸς, μετέχων μὲν οὐδενὸς ἑτέρου πρὸς βελτίωσιν· τὸ δὲ ἴδιον μεταδεδωκὼς ἅπασι τοῖς ἐν μέρει τῆς τοῦ καλοῦ πηγῆς ἑαυτοῦ. Gerne kommt Philo auf dieſe Idee zurück. So de Abrahamo, Pf. V. 318, zu oberſt, Mang. II. 29: τὸ χαίρειν μόνῳ θεῷ οἰκειότατόν ἐστιν. Ἐπίλυπον γὰρ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεές, ἢ παρόντων κακῶν ἢ προσδοκωμένων, ὡς ἢ ἐπὶ τοῖς ἐν χερσὶν ἀβουλήτοις ἀνιᾶσθαι, ἢ ἐπὶ τοῖς μέλλουσι ταραχῇ καὶ φόβῳ κραδαίνεσθαι. Ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ ἀμέτοχος παντὸς πάθους ἡ τοῦ θεοῦ φύσις, εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνη μετέχουσα. In einer andern ſchönen Stelle de Somniis II, Pf. V. 208, Mitte, Mang. I. 692, ſagt er bei Gelegenheit der Erklärung des Namens Jeruſalem, Frieden und Gott ſey eins: ἴσθι, ὦ γενναῖε, ὅτι θεὸς μόνος, ἡ ἀψευδεστάτη καὶ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν εἰρήνη. — Μηδὲν οὖν διαφερέτω σοὶ ἡ ὄρασιν εἰρήνης (die myſtiſche Deutung von Jeruſalem) ἢ ὄρασιν θεοῦ, τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον ὀνομάζειν· ὅτι δὴ τῶν

πολυωνύμων τοῦ ὄντος δυνάμεων οὐ θιασιώτης μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔξαρχός ἐστιν εἰρήνη. Man ſieht, daß ſich in allen dieſen Stellen eine gewiſſe Wehmuth über das Unglück der Sterblichen, oder vielmehr über die Verderbtheit und die troſtloſe Lage des Zeitalters ausſpricht. Sie erinnert an die Neigung des Verfaſſers zur Zurückgezogenheit von der Welt und zur Asceſe.

Das Einzige würdige Symbol Gottes unter den endlichen Dingen, iſt das Licht und die menſchliche Seele. So de Somniis I, Pf. V. 34. und 36. Mang. I. 631, wo er den Spruch Genes. XXVIII. 11: ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος dahin erklärt: οὐχ ὁ φαινόμενος οὗτος, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἀοράτου καὶ μεγίστου θεοῦ περιφεγγέστατον καὶ περιαυγέστατον φῶς. Einige Linien weiter unten ſchränkt er dieſen Satz auf folgende Weiſe ein: μὴ θαυμάσῃς, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων· θεῷ γὰρ ὅμοιον πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδὲν, ἃ δὲ δόξῃ νενόμισται, δύο μόνα ἐστὶν, ἀόρατόν τε καὶ ὁρατόν· ψυχὴ μὲν ἀόρατον, ὁρατὸν δὲ ἥλιος. Weiter unten dehnt er ihn aber wieder dahin aus: Κύριος οὐ μόνον φῶς ἐστιν, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον. Man ſieht ſowohl aus dieſer Stelle, als auch aus andern, die wir weiter unten vorbringen werden, daß er Gott am Ende für eine Lichtnatur hält, nur für kein Licht körperlicher Art, ſondern intellectualer. So de Cherubim, Pf. II. 52, Mitte, Mang. I. 156, unten, wo er von der Allwiſſenheit ſagt: ὁ τοῦ ὄντος ὀφθαλμὸς, φωτὸς ἑτέρου πρὸς κατάληψιν οὐ δεῖται, αὐτὸς δ' ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ, μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. Παρ' ὃ καὶ μόνος ὁ νοητὸς θεὸς αὐταῖς χρῆται, τῶν δὲ γενέσεως μεμοιραμένων οὐδείς. Ebenſo de nominum mutatione, Pf. IV. 322, Mitte. Die Erſcheinungen Gottes, von welchen die Schrift rede, ſeyen nicht wört-

lich, ſondern geiſtig zu nehmen: ὅταν ἀκούσῃς, ὀφθέντα θεὸν ἀνθρώπῳ, τοῦτο γίνεσθαι νόει χωρὶς φωτὸς αἰσθητοῦ· νοήσει γὰρ τὸ νοητὸν εἰκὸς μόνον καταλαμβάνεσθαι. Πηγὴ δὲ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς θεός ἐστιν· ὥσθ' ὅταν ἐπιφαίνηται ψυχῇ, τὰς ἀσκίους καὶ περιφανεστάτας ἀκτῖνας ἀνίσχει. Wegen dieſer Verwandtſchaft mit dem Lichte, kommen ihm auch Prädikate zu, die eigentlich von dieſem entlehnt ſind; wie εἰλικρινὴς, ἀκραιφνὴς, καθαρὸς u. ſ. w. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 6, oben.

Im Uebrigen ſind alle Prädikate Gottes durch Abſtraction von den Schranken des Endlichen entſtanden. Philo ſelbſt ſagt, daß dieß der einzige Weg ſey, um das Ewige durch Forſchung zu erkennen. cfr. de Somniis I, Pf. V. 84, gegen oben: τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα καὶ νοητὸν κόσμον, οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν, ὅτι μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταναβάσεως. Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατὸν, ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων· ἠρεμούντων μὲν γὰρ, ἐνοήθη τόπος, χρόνος δὲ κινουμένων u. ſ. w.

c) Gott nach ſeinem Verhältniſſe zu der Welt.

Gott kann in dieſer Beziehung hauptſächlich nach vier Begriffen dargeſtellt werden, von Seiten der Macht, der Weisheit, der Heiligkeit, der Güte oder Liebe. Philo hebt die Allmacht oft hervor, beſonders in Verbindung mit der Weisheit, als der ſchöpferiſchen; die Heiligkeit berührt er kaum, als etwas, das ſich von ſelbſt verſtehe; dagegen ſetzt er etwas Höheres an ihre Stelle, nämlich die Reinheit, wovon unten; am meiſten aber ergießt er ſich über die Liebe und Güte Gottes, und man kann die alexandriniſche Theoſophie auch in dieſer Beziehung die Morgenröthe des Chriſtenthums nennen.

Gott iſt die erſte Urſache aller Dinge, daher heißt er auch vorzugsweiſe ὁ ἄιτιος. Unzählige Male. Weil er der Urheber von Allem, ſo iſt auch Alles von ihm abhängig. cfr. de Somniis I, Pf. V. pag. 70. Mang. I. 644: ὑπεράνω γὰρ ὡς ἅρματος ἡνίοχον, ἢ ὡς νεὼς κυβερνήτην, ὑπολη-πτέον ἱστασθαι τὸ ὄν, ἐπὶ σωμάτων, ἐπὶ ψυχῶν, ἐπὶ πρα-γμάτων, ἐπὶ λόγων, ἐπὶ ἀγγέλων, ἐπὶ γῆς, ἐπ' ἀέρος, ἐπ' οὐρανοῦ, ἐπ' αἰσθητικῶν δυνάμεων, ἐπ' ἀοράτων φύσεων, ὅσαπερ θεατὰ καὶ ἀθέατα. Τὸν γὰρ κόσμον ἅπαντα ἐξά-ψας ἑαυτοῦ καὶ ἀναρτήσας, τὴν τοιαύτην ἡνιοχεῖ φύσιν. Letztere Worte erinnern an das homeriſche Bild von der Kette des Zeus, cfr. Ilias VIII. 18 — 28. Auch ſonſt iſt unſerem Verfaſſer das Bild vom Wagenlenker, das bekanntlich auch Plato braucht, wegen ſeiner Pracht, ſehr lieb. Daſſelbe, was er hier mit ἀναρτᾷν bezeichnet, drückt er ſonſt mit den Worten aus: ὁ συνέχων καὶ διακρατῶν τὰ πάντα. So de vita Mosis III, Mang. II. 171, Mitte: ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων, ὁ τοῦ κόσμου πατὴρ, γῆν καὶ οὐρανὸν, ὕδωρ τε καὶ ἀέρα, καὶ ὅσα ἐκ τούτων ἑκάστου συνέχων καὶ διακρατῶν, ὁ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἡγεμών.

Gott iſt ferner allmächtig, πάντα θεῷ δυνατὰ, ſo un-zählige Male. Er wirkt und ſchafft an einem fort: παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς, καὶ χιόνος τὸ ψύχειν οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν, Legis alleg. I, Pf. I. 124. Mang. I. 44, unten. Wenn es in der Schrift heißt: Gott ſprach, und nachdem er geſprochen, geſchah es, ſo iſt dieß ſo zu nehmen, daß man Wort und That als ei-nes ſetzt. cfr. de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 104, Mitte, ὁ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τι-θεὶς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ. Der Grund hievon iſt, daß die Zeit für ihn nicht gilt; denn ſie iſt erſt mit der Welt entſtanden, und alſo ſein Geſchöpf. Ibidem: ὁ θεὸς φθάνει καὶ τὸν χρόνον, ἐπειδὴ

καὶ ὁ χρόνος αὐτὸς γινομένῳ τῷ κόσμῳ συνυφίστατο. Dieſelbe Anſicht von den Reden Gottes hat er auch de somniis I, Pſ. V. 82, gegen oben, de decalogo, Mang. II. 188.

Gott iſt aber auch allwirkſam und in der Kreatur alleiniger Quell des Thuns. cfr. legis alleg. I, Pſ. I. 124: θεὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστι. Die Kreatur dagegen iſt leidend. cfr. de Cherubim, Pſ. II. 42, Mitte, Mang. I. 153: ἴδιον μὲν θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γεννητῷ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν. Als allwirkſam iſt er überall und erfüllt Alles. cfr. legis alleg. III, Pſ. I. 246. Er handelt hier von Genesis III. 8: καὶ ἐκρύβη ὅ, τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ. „Dieſe Stelle müſſe nothwendig allegoriſch gedeutet werden: εἰ μὴ ἀλληγορήσειέ τις ἀδύνατον παραδέξασθαι τὸ προκείμενον· πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κενὸν οὐδὲν, οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. Ja er braucht von ihm, wegen ſeiner Allwirkſamkeit, den Ausdruck: εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν, legis alleg. I, Pſ. I. 146, gegen oben. Doch darf dieſer Satz nicht zu weit ausgedehnt werden, er wird vielmehr durch Stellen, die wir weiter unten beibringen wollen, ſtark beſchränkt. Indeß iſt ſeine Allgegenwart nicht räumlich zu nehmen, denn Raum und Zeit ſind Schranken, welche Gott nicht treffen, cfr. de posteritate Caini, Pſ. II. 258, Mitte, Mang. I. 228, zu unterſt. Er ſpricht hier von der Stelle, Exodus XX. 21: εἰς τὸν γνόφον, ὅπου ἦν θεὸς εἰσῆλθε, „dieß müſſe durchaus geiſtig verſtanden werden: οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ τὸ αἴτιον, οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου. Demnach iſt Gott überall und nirgends; überall der Kraft nach, nirgends dem Weſen nach. Dieß ſagt Philo ausdrücklich de Linguarum confusione, Pſ. III. 374, gegen unten, Mang. I. 425, Mitte: ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος, οὐ περιεχομένου, ᾧ παντα-

χοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ· οὐδαμοῦ μὲν ὅτι καὶ χώραν καὶ τόπον αὐτὸς τοῖς σώμασι συγγεγέννηκε, τὸ δὲ πεποιηκὸς ἐν οὐδενὶ τῶν γεγονότων θέμις εἰπεῖν περιέχεσθαι. Πανταχοῦ δὲ, ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων, ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μήποτε λυθείη. Ebenſo legis alleg. III, Pſ. I. 274, oben. Er ſagt hier über Gen. III. 8: καὶ ἤκουσαν τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ, „dieſer Spruch dürfe nicht wörtlich genommen werden, denn: ὁ μὲν θεὸς οὐχί που· οὐ γὰρ περιέχεται, ἀλλὰ περιέχει τὸ πᾶν, τὸ δὲ γενόμενον (die Kreatur) ἐν τόπῳ· περιέχεσθαι γὰρ αὐτὸ, ἀλλ' οὐ περιέχειν ἀναγκαῖον. Als allumfaſſendes Weſen wird er genannt: ὁ τόπος, ὁ τῶν ὅλων τόπος. So de Somniis I, Pſ. V. 30. und 32. Er ſpricht hier von den verſchiedenen myſtiſchen Bedeutungen des Wortes τόπος. Die dritte ſey Gott ſelbſt: κατὰ δὲ τὸ τρίτον σημαινόμενον, αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς, καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι, καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκὼς ἑαυτὸν, καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. Ebenſo de profugis, Pſ. IV. 256, Mitte, wo er über die Stelle Exodus XXI. 13: δώσω σοὶ τόπον οὗ φεύξεται ὁ φονεύσας ἐκεῖ ſich ſo ausläßt: πάνυ καλῶς (τοῦτο) εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ· τόπον γὰρ καλεῖ νῦν, οὐ χώραν ἐκπεπληρωμένην ὑπὸ σώματος, ἀλλὰ δι' ὑπονοιῶν αὐτὸν τὸν θεὸν· ἐπειδὴ περιέχων οὐ περιέχεται. Abermals wird hier der Nachdruck darauf gelegt, daß Gott περιέχει, οὐ περιέχεται. Dieß läßt auf irgend eine Art von örtlicher Beziehung ſchließen, ſo ſehr er ſich auch dagegen verwahrt. Philo erklärt nämlich an vielen Stellen, Gott ſey außer der Welt, und ſeine ganze Lehre iſt auf dieſen Satz gebaut. So de linguarum confusione, Pſ. III. 358, gegen oben, Mang.

I. 419, Mitte: τὸν αἰσθητὸν κόσμον ὡς ἂν ὑποπόδιον θεοῦ φησιν εἶναι διὰ τάδε· πρῶτον μὲν ἵν' ἐπιδείξῃ, ὅτι οὐκ ἐν τῷ γεγονότι, τὸ πεποιηκὸς αἴτιον. Ebenſo de posteritate Caini, Pſ. II. 258, Mitte: τὰ γεγονότα πάντα ὑποζεύξας ἑαυτῷ, περιέχεται μὲν ὑπ' οὐδενὸς, ἐπιβέβηκε δὲ πᾶσιν, ἐπιβεβηκὼς δὲ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν, οὐδὲν ἧττον πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ. Man halte die Worte ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν für keine hingeworfene Bemerkung, ſondern dieſe Anſicht gibt vielmehr, wie wir unten zeigen werden, den Schlüſſel zu ſeinem Syſteme. Es frägt ſich nun, ob er Gott, wenn auch nicht in einem weltlichen, doch außerweltlichen Orte dachte. Philo ſelbſt faßt die Frage ſo: (de Somniis I, Pſ. V. 82, gegen unten.) Er ſagt hier über die Stelle Genesis XXVIII. 15: ὡς φοβερὸς ὁ τόπος οὗτος, der Ort ſey wirklich furchtbar; denn: ὄντως τῶν ἐν φυσιολογίᾳ τόπος ἀργαλεώτατος, ἐν ᾧ ζητεῖται ποῦ, καὶ εἰ συνόλως ἐν τινὶ τὸ Ὄν. Τῶν μὲν λεγόντων, ὅτι πᾶν τὸ ὑφεστὸς χώραν τινα κατείληφε, καὶ ἄλλων ἄλλην ἀπονεμόντων, ἢ ἐντὸς τοῦ κόσμου, ἢ ἐκτὸς αὐτοῦ μετακόσμιόν τινα· τῶν δὲ φασκόντων, ὅτι οὐδενὶ τῶν ἐν γενέσει τὸ ἀγένητον ὅμοιον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὅλοις ὑπερβάλλον, ὡς καὶ τὴν ὠκυδρομωτάτην διάνοιαν ὑστερίζουσαν, μακρῷ τῆς καταλήψεως ὁμολογεῖν ἡττᾶσθαι. Wenn er nun auch in den nächſtfolgenden Worten ſich für die letztere Meinung entſcheidet, ſo ſpricht er ſich doch in hundert andern Stellen ſo aus, daß man ihm die Meinung beilegen muß, Gott throne über dem Aether. Man darf ſich hierüber gar nicht wundern, da es unmöglich iſt, Gott als ein perſönliches Weſen, wie unſer Verfaſſer thut, und doch ortlos zu denken. Schon in der kaum angeführten Stelle de Somniis, etwas weiter oben, nennt er Gott: τὸν περιέχοντα ἐν κύκλῳ τὰ πάντα. Man erſieht hieraus, daß er mit der Entfernung Gottes aus dem Raume, nur beſchränkte örtliche Beziehungen, wie etwa die Füllung eines

Raumes durch einen bestimmten Körper ausgeschlossen wissen wollte, nichts desto weniger konnte er sich Gott als die Gränze der Welt denken. Dieß sagt er ausdrücklich in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 100. Es ist hier von den Gründen die Rede, warum das Maaß einiger heiligen Geräthschaften, namentlich des Leuchters nicht angegeben sey: ὁ οὐρανὸς, οὗ σύμβολόν ἐστιν ἡ λυχνία, ἀπειρομεγέθης ἐστί. Περιέχεται γὰρ, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ κενοῦ κατὰ Μωϋσῆν, οὔτε ὑπ' οὐδενὸς σώματος, οὔτε ἰσομεγέθους αὐτῷ οὔτε ἀπείρου — ἐστὶ δὲ ὅρος αὐτοῦ ὁ θεὸς, καὶ ἡνίοχος καὶ κυβερνήτης· ὥσπερ οὖν ἀπερίληπτον τὸ ὄν, οὕτως καὶ τὸ ὁριζόμενον ὑπ' αὐτοῦ μέτροις τοῖς εἰς τὴν ἡμετέραν ἐπίνοιαν ἥκουσιν οὐ μετρεῖται. Diese Behauptung, die Gott an die Stelle des obersten Aethers, oder des leeren Raums setzt, ist gar nicht zufällig, sie wird vielmehr auch noch durch andere Beweise bestätigt. Wir werden weiter unten in dem Capitel von den Engeln zeigen, daß er den ganzen Luftraum bevölkert, und die zu oberst, im Aether wohnenden, für die reinsten und Gott am nächsten erklärt, und daß er diese seligen Geister als einen Hofstaat um Gott reiht. Folglich muß auch der Herr, nach seiner Ansicht, am äußersten Rande der Himmel thronen. Es ist daher auch nicht bloß poetische Figur, wenn er de vita Mosis III, Mang. II. 164, den Himmel ἱερώτατον βασίλειον nennt, und es den Aegyptiern zum Vorwurfe macht, daß sie statt des Himmels die Erde verehren: πρὸ τῶν βασιλείων τὰς ἐσχατιὰς περιέπειν. Ἐν μὲν γὰρ τῷ κόσμῳ βασίλειον μὲν ἱερώτατον οὐρανὸς, ἐσχατιὰ δὲ γῆ, καθ' ἑαυτὴν μὲν ἀξιοσπούδαστος, εἰς δὲ σύγκρισιν ἰοῦσα αἰθέρος, ἀπολειπομένη τοσοῦτον, ὅσον σκότος μὲν φωτὸς, νὺξ δὲ ἡμέρας, φθορὰ δὲ ἀφθαρσίας, καὶ θνητὸς θεοῦ. Nicht deßhalb bloß ist ihm der Himmel eine Königsburg, weil er von den reinsten Geistern bewohnt wird, son-

dern auch, weil er in näherer Beziehung zu Gott ſteht, als irgend ein anderer Theil der Welt.

Wir haben hier das erſte Beiſpiel einer Erſcheinung, auf die wir noch oft aufmerkſam machen werden, nämlich, daß ſich in unſeres Verfaſſers Theoſophie, zwei verſchiedenartige Elemente vereinigt finden, ein reinphiloſophiſches, nach welchem Gott ein durch Abſtraction entſtandener Begriff iſt, und ein mythologiſches, dem Volksglauben entnommenes, nach welchem er, von einem himmliſchen Hofſtaate umgeben, im Aether oder auf ſeiner Gränze thronet.

Soviel über die Macht Gottes. Seine Weisheit ſtellt er theils als ſchöpferiſche dar — von dieſer können wir erſt weiter unten reden — theils als vorſehende und regierende, welche wir in dem Capitel von der Vorſehung behandeln werden. Hier nur ſoviel. Philo dachte Gott allwiſſend, d. h. als ein Weſen, vor dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleich klar daliege, was ſchon aus der oben angeführten Stelle folgt, wo er ihn von den Schranken des Raumes und der Zeit befreit. Er ſagt es auch ſonſt oft. So **quod Deus sit immutabilis**, Pf. II. 400, Mitte: *προϊδέσθαι γὰρ ἢ μελλόντων πραγμάτων συντυχίας, ἢ γνώμας ἑτέρων, ἄνθρωπον ὄντα, ἀμήχανον· τῷ δὲ θεῷ, ὡς ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, πάντα ἀρίδηλα. Καὶ γὰρ ἄχρι καὶ ψυχῆς μυχῶν φθάσας, ἃ τοῖς ἄλλοις ἐστὶν ἀόρατα, τηλαυγῶς πέφυκε καθορᾶν, καὶ προμηθείᾳ καὶ προνοίᾳ χρώμενος, οἰκείαις ἀρεταῖς, οὐδὲν ἀπελευθεριάζειν καὶ ἔξω τῆς ἑαυτοῦ καταλήψεως βαίνειν ἐᾷ. Ἐπειδήπερ οὐδ' ἡ μελλόντων ἀδηλότης αὐτῷ συμβατή· οὔτε γὰρ ἄδηλον, οὔτε μέλλον ἐστὶ θεῷ οὐδέν. Δῆλον μὲν οὖν, ὅτι καὶ τῶν γεννηθέντων τὸν φυτεύσαντα, καὶ τῶν δημιουργηθέντων τὸν τεχνίτην καὶ τὸν ἐπίτροπον τῶν ἐπιτροπευομένων, ἐπιστήμονα ἀναγκαῖον εἶναι δεῖ. Ὁ δὲ πατὴρ καὶ τεχνίτης καὶ ἐπίτροπος τῶν ἐν οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι. Καὶ μὴν τά γε μέλλοντα συσκιάζεται ὑπὸ τοῦ αὖθις χρό-*

νου, τοτὲ μὲν βραχεῖ τοτὲ δὲ μακρῷ διαστήματι. Δημιουργὸς δὲ καὶ χρόνου θεός. Sehr oft kehrt der Satz wieder πάντα θεῷ γνωστά. In der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 376, nennt er Gott: ὁ προλήψει πάντα, οὐ γενόμενα μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὶν γενέσθαι σαφῶς κατειληφώς. Weil er Alles vorausſieht, hat er nie nöthig, ſeine Plane zu ändern, und iſt alſo auch in Beziehung auf die Welt und ihre Regierung unwandelbar. Man vergleiche die kaum gegebene Stelle quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 398, unten: ὁ ἄφθαρτος καὶ μακάριος, καὶ τῶν ἀρετῶν καὶ αὐτῆς τελειότητος καὶ εὐδαιμονίας ἀνημμένος τὸ κράτος, οὐ χρῆται γνώμης μεταβολῇ, μένει δὲ ἐφ' ὧν ἐξ ἀρχῆς ἐβουλεύσατο, οὐδὲν αὐτῶν μετατιθεὶς. Als Grund dieſer Unwandelbarkeit gibt er in den oben angeführten Worten ſeine Allwiſſenheit an.

Am liebſten betrachtet Philo Gott von Seiten der Liebe, der Güte, der Gnade, und als Geber alles Guten. Deßhalb iſt nichts häufiger, als die Ausdrücke: ἀγαθότης, δύναμις ἵλεως, ἐνεργετικὴ, χάρις θεοῦ. Aus Güte und Liebe hat Gott die Welt geſchaffen, cfr. de nominum mutatione, Pf. IV. 340, Mitte: τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἱκανὸς ἦν αὐτὸς ἑαυτῷ, καὶ μετὰ τὴν κόσμου γένεσιν, ὁ αὐτὸς ἔμεινεν, οὐ μεταβαλών; διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν. So noch öfter. Er erfüllt Alles mit ſeiner liebenden Macht, cfr. de vita Mosis III, Mang. II. 171, untere Mitte: ὁ εὐμενὴς καὶ ἵλεως, ὁ πάντα διὰ πάντων πεπληρωκὼς τῆς ἐνεργέτιδος ἑαυτοῦ δυνάμεως. Seine Güte hält die Welt zuſammen, und iſt ſelbſt die Harmonie der Welt, de vita Mosis III, Mang. II. 155, gegen oben: ἁρμονία γὰρ πάντων ἐστὶν ἡ ἀγαθότης καὶ ἵλεως δύναμις αὐτοῦ. Alles Gute in der Welt, geiſtiges, wie leibliches, iſt ſein Geſchenk, ſeine Gnade. Quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 390, gegen

unten. Er ſpricht hier allegoriſirend von Anna, der Mutter Samuel's, welche ihren Sohn dem Herrn weiht, d. h., welche ſich ſelbſt, als von oben verliehene Weisheit, Gott hingibt: τὸν τεταγμένον ἐν τῇ τοῦ θεοῦ τάξει τρόπον ἀποκυήσασα, ὃν ἐπεφήμισε Σαμουὴλ — λαβοῦσα ἀνταποδίδωσι τῷ δόντι, μηδὲν ἴδιον ἑαυτῆς κρίνουσα ἀγαθὸν, ὃ μὴ χάρις ἐστὶ θεία. — Τίνι γὰρ εὐχαριστητέον ἄλλῳ; πλὴν θεῷ, διὰ τίνων δὲ, ὅτι μὴ διὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ δοθέντων; οὐδὲ γὰρ ἄλλων εὐπορῆσαι δυνατὸν. Deßhalb ſagt er auch, die ganze Welt könne die Liebe und Gnade Gottes nicht faſſen. cfr. de ebrietate, Pf. III. 182. zu unterſt, und 184. zu oberſt: τῶν δωρεῶν αὐτοῦ ἱκανὸς οὐδεὶς χωρῆσαι τὸ ἄφθονον πλῆθος· ἴσως δὲ οὐδ' ὁ κόσμος· ἀλλ' οἷα βραχεῖα δεξαμενὴ, μεγάλης ἐπιῤῥεούσης τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων πηγῆς τάχιστα ἀποπληρωθήσεται, ὡς ἀναβλύζειν τε καὶ ὑπερεχχεῖσθαι. Oft bricht er in dieſer Beziehung in Worte aus, die ſtark an den Apoſtel Paulus erinnern. So legis allegor. I, Pf. I. 140, unten: Wenn Gott auch ſolche Wohlthaten erzeigt, die nicht gefühlt werden, wenn er auf's Meer regnen, wenn er Quellen in der Wüſte entſtehen läßt, wenn er unfruchtbare Striche durch Ströme bewäſſert, was anders zeigt er dadurch? τί ἕτερον παρίστησιν; ἢ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τε πλούτου καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Man vergleiche hiemit noch legis allegor. III. 338, oben: ὁ πολὺς πλοῦτος τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων.

Namentlich aber erſtreckt ſich die Fülle der göttlichen Gnade auf die Menſchen; wenn ſeine Liebe nicht wäre, ſo würden ſie alle in's Verderben ſinken; quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 420, Mitte: μεμνημένος τῆς περὶ πάντα τελείας ἀγαθότητος ἑαυτοῦ ὁ θεὸς, κἂν τὸ σύμπαν, ἢ γοῦν τὸ πλεῖστον ἀνθρώπων πλῆθος ἐξ ἑαυτοῦ δι' ὑπερβολὰς ἁμαρτημάτων περιπίπτῃ, τὴν δεξιὰν καὶ σωτήριον χεῖρα ὀρέγων, ὑπολαμβάνει καὶ ἐξανίστησιν, οὐκ ἐῶν εἰς ἅπαν φθαρῆ-

ναι καὶ ἀφανισθῆναι τὸ γένος. Alle Güter, die ſie beſitzen, jede Tugend, Frömmigkeit, Wohlwollen, Gerechtigkeit, Glauben u. ſ. w. iſt ſein Geſchenk. Daher erklärt es Philo unzählige Male für die größte Sünde, wenn der Menſch ſich ſelbſt etwas Gutes zuſchreibt, und daſſelbe nicht von Gott ableitet. In den Büchern de legum allegoriis namentlich iſt dieß ein Grundgedanke. Ja, Gott iſt unſerem Verfaſſer ſo durch und durch Liebe und Gnade, daß er in einen Widerſpruch mit ſich verfällt, den wir ſpäter aufdecken werden, und behauptet, das höchſte Weſen verleihe das Gute allein und durch ſich ſelbſt, Böſes dagegen, wie Strafen, Plagen u. ſ. w. verhänge es durch niedere Geiſter, durch Kräfte und Engel. So öfter, zum Beiſpiele de Profugis, Pf. IV. 252, Mitte, Mang. I. 556, oben: ἁπρεπὲς θεῷ τὸ κολάζειν, ἅτε πρώτῳ καὶ ἀρίστῳ νομοθέτῃ, κολάζει δὲ ὑπηρετούντων ἑτέρων, οὐ δι' ἑαυτοῦ. Τὰς μὲν γὰρ χάριτας καὶ δωρεὰς καὶ εὐεργεσίας αὐτὸν ἁρμόττει προτείνειν, ἅτε ἀγαθὸν καὶ φιλόδωρον ὄντα φύσει, τὰς δὲ τιμωρίας οὐκ ἄνευ μὲν ἐπικελεύσεως τῆς ἑαυτοῦ, βασιλέως ἅτε ὑπάρχοντος, δι' ἄλλων δὲ, οἳ πρὸς τὰς τοιαύτας χρείας εὐπρεπεῖς εἰσι. Vergleicht man noch die folgenden Worte, ſo wird man ſehen, daß unter den ἄλλοι wirklich Engel zu verſtehen ſind. Wenn daher unſer Verfaſſer die Erſcheinung Gottes in Begleitung zweier Engel, welche Genesis XVIII. erzählt wird, in der Schrift de sacrificiis Caini et Abelis, Pf. II. 98, unten, dahin erklärt: ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἀρχῆς τε αὖ καὶ ἀγαθότητος, εἷς ὧν ὁ μέσος, τριττὰς φαντασίας ἐνειργάζετο τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ, ὧν ἑκάστη μεμέτρηται μὲν οὐδαμῶς — ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεὸς, ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ — μεμέτρηκε δὲ τὰ ὅλα. Ἡ μὲν οὖν ἀγαθότης αὐτοῦ μέτρον ἀγαθῶν ἐστιν, ἡ δὲ ἐξουσία μέτρον ὑπηκόων· ὁ δὲ ἡγεμὼν αὐτὸς ἁπάντων καὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, ſo iſt dieſe allegoriſche Deutung nicht willkührlich, ſondern

ganz und gar seinem Systeme gemäß; denn wirklich betrachtet er Gott von zwei Seiten, von Seiten seiner Macht und seiner Liebe, aber so, daß die letztere das Uebergewicht hat.

Wir kommen nun an den vierten Punkt. Wenn nämlich Philo Gott auf diese Weise in Verhältniß zur Welt setzt, so ist nicht an eine unmittelbare, sondern eine vermittelte Einwirkung zu denken. Denn Gott ist das absolute Wesen, und als solches ohne alle Beziehung zum Endlichen. Wir verweisen auf die im Anfange dieses Capitels angeführte Stelle, aus dem Buche de nominum mutatione: τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι. Deßwegen sagt er von ihm, er sey seinem Wesen nach abgetrennt von der Welt, de Somniis II, Pf. V. pag. 126, Mitte: ὁ πάσης γενέσεως διεζευγμένος κατὰ τὴν οὐσίαν θεὸς; ferner außer der Welt befindlich: ὁ ἐπιβεβηκὼς τῷ κόσμῳ, καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὤν, Pf. II. 258. Er sagt weiter, daß er wegen seiner Seligkeit und Reinheit die Welt, als die unreine, nicht berühren dürfe. De sacrificantibus, Mang. II. 261, unten: οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψάυειν τὸν ἰδμονα καὶ μακάριον. Wir werden später auf diese höchst wichtige Stelle zurückkommen, welche besser als irgend eine andere Aufschluß über Philo's System gibt. — Endlich kann aus dem angegebenen Grunde Gott auch gar nicht sichtbar erscheinen, wie er in der Schrift de Somniis I, Mang. I. 656. 657. ausführt.

Diese Abtrennung Gottes von der Welt ist der Grund, warum Philo den Pantheismus an vielen Stellen für gottlos erklärt. So legis alleg. III, Pf. I. 248, untere Mitte, wo er die tiefere Bedeutung des mosaischen Gesetzes, welches die „γονορρυεῖς“ und „λεπρούς“ aus der Gemeinde ausschließt, und den Grund, warum dieß geschehe, so angibt: ὁ μὲν, (ὁ λεπρὸς) θεὸν καὶ γένεσιν, ἀντιπάλους φύσεις δύο χρωμάτων ἀγαγὼν εἰς ταὐτὸ ὡς ἄιτια, ἑνὸς ὄντος αἰτίου

τοῦ δρῶντος· ὁ δὲ γονορρυὴς, ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων, ὑπὸ θεοῦ δὲ μηδὲν οἰόμενος γεγονέναι, Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην (satietatem et indigentiam) καὶ ἓν τὸ πᾶν, καὶ πάντα ἀμοιβὴν εἰσάγων. Ebenſo de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. pag. 162, unten, wo er diejenigen, welche die Welt für Gott halten, Frevler nennt: ὁ τὸν κόσμον αὐτὸν θεὸν αὐτοκράτορα νομίζων, οὐκ αὐτοκράτορος ἔργον θεοῦ. Deßgleichen de Decalogo, Mang. II. 189, eine Hauptſtelle: πλάνος τὶς οὐ μικρὸς τὸ πλεῖστον τῶν ἀνθρώπων γένος κατέσχηκε, περὶ πράγματος, ὅπερ ἢ μόνον ἢ μάλιστα ἦν εἰκὸς ἀπλανέστατον ταῖς ἑκάστων διανοίαις ἐνιδρύσθαι. Ἐκτεθειώκασι γὰρ οἱ μὲν τὰς τέσσαρας ἀρχὰς, γῆν, καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ· οἱ δὲ ἥλιον καὶ σελήνην, καὶ τοὺς ἄλλους πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας· οἱ δὲ τὸν συμπάντα κόσμον. Τὸν δὲ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον, τὸν γεννητὴν, τὸν ἄρχοντα τῆς μεγάλης πόλεως, τὸν στρατιάρχην τῆς ἀηττήτου στρατιᾶς, τὸν κυβερνήτην, ὃς οἰκονομεῖ σωτηρίως αἰεὶ τὰ σύμπαντα παρεκαλύψαντο, ψευδωνύμους προσρήσεις ἐκείνοις ἐπιφημίσαντες, ἑτέρας ἕτεροι. Nach dieſen Stellen iſt der obengegebene Ausſpruch θεὸς εἷς καὶ τὸ πᾶν ἔστι zu beſchränken. Er iſt der Eine und Alles; nicht ſofern er eins mit der Welt, dem ſichtbaren All iſt, ſondern ſofern dieſes nur durch ihn beſteht.

Aus demſelben Grunde kämpft er an vielen Stellen auch gegen die Aſtrologie, weil ſie die Schöpfung, ſtatt des Schöpfers, das Unreine ſtatt des Reinen verehre. cfr. de migratione Abraami, Pf. III. 494, zu oberſt, Mang. I. 464, oben: Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεποιηκέναι διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις, καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι, καὶ ὥςπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι, τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλ-

λλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων. Οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν, ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ὅλων ψυχήν. Εἱμαρμένην δὲ καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες, ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἀναδιδάξαντες ὡς δίχα τῶν φαινομένων οὐδενός ἐστιν οὐδὲν αἴτιον τὸ παράπαν, ἀλλ' ἡλίου καὶ σελήνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων αἱ περίοδοι τά τε ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐναντία ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἀπονέμουσι. Ebenſo de Nobilitate, Mang. II. 441, zu unterſt, und 442. oben: οἱ Χαλδαῖοι τοὺς ἀστέρας θεοὺς νομίζουσι καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανόν τε καὶ κόσμον· παρ' οὓς τό τε εὖ καὶ τὸ χεῖρον ἑκάστοις φασὶν ἀποβαίνειν, οὐδὲν ἔξω τῶν αἰσθητῶν αἴτιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι. Τούτου δὲ τί ἂν εἴη χαλεπώτερον, ἢ μᾶλλον ἀπελέγξαι τὴν ἐν τῇ ψυχῇ δυσγένειαν δυνάμενον; δι' ἐπιστήμης τῶν πολλῶν καὶ δευτέρων καὶ γεννητῶν, εἰς ἀνεπιστημοσύνην ἰούσης τοῦ ἑνὸς καὶ πρεσβυτάτου καὶ ἀγεννήτου καὶ ποιητοῦ τῶν ὅλων, καὶ διὰ τε ταῦτα ἀρίστου, καὶ διὰ μυρία ἄλλα, ἃ διὰ μέγεθος ἀνθρώπινος λογισμὸς οὐ χωρεῖ; deßgleichen de Abrahamo, Pſ. V. 262, oben, und ibidem 266.

In derſelben Anſicht, welche Gott von der Welt völlig abtrennt, und eine unermeßliche Kluft zwiſchen dem Schöpfer und der Kreatur ſetzt, ſuche ich auch den Grund von allem dem, was Philo über die Unmöglichkeit, Gott zu erkennen, ſagt, und laſſe es deßhalb hier folgen. Man könnte zwar den Vorwurf machen, daß auf dieſe Weiſe die natürliche Ordnung umgekehrt werde, daß man zuerſt von der Erkennbarkeit Gottes und dann erſt von ſeinem Weſen handeln müſſe, daß namentlich Philo aus der Unbegreiflichkeit des höchſten Weſens, ſeine Getrenntheit von der Kreatur, und ſeine Außerweltlichkeit gefolgert haben werde. Ich bin vom Gegentheile überzeugt. Die Lehre, daß Gott rein-unbegreif-

lich ſey, war für Philo kein Axiom, auch kein Satz der Erfahrung, ſondern eine Folgerung aus dem höhern Princip, daß Endliches und Unendliches abſolut getrennt ſey; ein Princip, das er ſchon vorfand, und auf welches die ganze Theologie der alexandriniſchen Schule gebaut iſt. Man erſieht dieß daraus, daß er mit ſeinen Glaubensgenoſſen, die jüdiſche Religion, ganz, wie wir die chriſtliche, als Offenbarung anſieht, daß er das höchſte Weſen in ein inniges, in ein Bundesverhältniß zu ſeiner Nation ſetzt, daß er endlich, trotz jener überall wiederkehrenden Verſicherungen der Unbegreiflichkeit, eine völlig ausgebildete Theorie, von Gott, ſeinem Weſen, ſeinen Eigenſchaften, ſeinen Planen gegen die Menſchheit hat. Wäre Philo von dem Satze: „Gott iſt allen Menſchen, ſelbſt den vollkommenſten Propheten, ſelbſt Moſi unbegreiflich,“ als von dem oberſten Princip aller Philoſophie ausgegangen, wie hätte er dann ſoviel über ſeine Natur, über ſein Verhältniß zu den Menſchen, über Offenbarung ſagen können? Die Inconſequenz wäre dann handgreiflich geweſen; um davon gar nicht zu ſagen, daß niemals ein Offenbarungsglaube von der abſoluten Unbegreiflichkeit Gottes, als von der erſten Wahrheit ausgegangen iſt, noch ausgehen wird, ſondern die Orthodoxen in jeder Religion ſprechen nur dann von der Unbegreiflichkeit Gottes, wenn ſie ſich zuvor einer Hinterthüre verſichert haben, durch welche ſie die göttliche Wahrheit erhalten können.

Aber dem iſt auch nicht ſo: ſondern, wie ſchon bemerkt wurde, Philo, ſo wie die ganze Schule, der er angehört, huldigten der orientaliſchen Lehre, daß Gott als das reinſte, lauterſte Weſen, keine Berührung mit der Welt, der unreinen, noch mit der Materie, der ungöttlichen haben könne, daß er über alles Irdiſche und Himmliſche erhaben ſey; deßhalb wurden die Theophanien entfernt, das Syſtem der Kräfte, die Mittelweſen, der Logos geſchaffen, und die Unbegreiflichkeit Gottes war nichts als eine natürliche Folgerung aus

dieſen höheren Sätzen. Wenn er bei dieſer Anſicht eine Offenbarung glaubte und behauptete, ſo iſt zwar immer noch ein Widerſpruch vorhanden; aber er iſt viel verſteckter, da er in den Mittelweſen einen Leiter göttlicher Erkenntniß beſaß, und da durch die Allegorie die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes, als Eigenthum Moſis dargeſtellt wurde.

Sollten noch einige Zweifel bei den Leſern über dieſe Anſicht von der Sache obwalten, ſo werden ſie im Verlaufe des Werks völlig gehoben werden. — Laſſen wir jetzt unſern Verfaſſer ſelbſt ſprechen.

Er erklärt in zahlloſen Stellen Gott, ſeinem Weſen nach, für rein unbegreiflich. Statt vieler nur einige Stellen. **De posteritate Caini, Pf. II. 258:** *ὅταν φιλόθεος ψυχή, τὸ τί ἐστι τὸ ὂν κατὰ τὴν οὐσίαν, ζητεῖ, εἰς ἀειδῆ καὶ ἀόρατον ἔρχεται ζήτησιν· ἐξ ἧς αὐτῇ περιγίγνεται μέγιστον ἀγαθὸν, καταλαβεῖν, ὅτι ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς πάντι, καὶ αὐτὸ τοῦτο ἰδεῖν, ὅτι ἐστὶν ἀόρατος.* Man vergleiche auch die folgenden Worte. Ebenſo **ibidem pag. 342:** *ἀμήχανον τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν, ὑπὸ γενέσεως τὸ παράπαν καταναοηθῆναι, ἀλλ' ὅτι ἐγώ εἰμι ἴδετε,* (er hatte nämlich zuvor von dem Spruche **Deuter. XXXII. 39.** geredet). *Τουτέστι τὴν ἐμὴν ὕπαρξιν θεάσεσθε· ἀνθρώπου γὰρ ἐξαρκεῖ λογισμῷ, μέχρι τοῦ καταμαθεῖν, ὅτι ἐστί τι, καὶ ὑπάρχει τὸ τῶν ὅλων αἴτιον, προελθεῖν. Περαιτέρω δὲ καὶ σπουδάζειν τρέπεσθαι, ὡς περὶ οὐσίας ἢ ποιότητος ζητεῖν, ὠγύγιός τις ἠλιθιότης. Οὐδὲ γὰρ Μωϋσῇ τῷ πανσόφῳ κατένευσεν ὁ θεὸς τοῦτό γε, καίτοι γε μυρίας ποιησαμένῳ δεήσεις, ἀλλὰ χρησμὸς ἐξέπεσεν αὐτῷ, ὅτι τὰ μὲν ὀπίσω θεάσῃ, τὸ δὲ πρόσωπον οὐκ ὄψει. Τοῦτο δὲ ἦν, πάνθ' ὅσα μετὰ τὸν θεὸν τῷ σπουδαίῳ κατάληπτα, αὐτὸς δὲ μόνος ἀκατάληπτος. Ἀκατάληπτος δὲ ἐκ τῆς ἄντικρυς καὶ κατ' εὐθυωρίαν προσβολῆς, — διὰ γὰρ ταύτης οἷος ἦν ἑρμηνεύεται ἄν, — ἐκ δὲ τῶν ἑπομένων καὶ ἀκολούθων δυνάμεων·*

αὗται γὰρ οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δὲ ὕπαρξιν ἐκ τῶν ἀποτελουμένων αὐταῖς παριστᾶσι.

Alſo ſelbſt Moſes, dem Gottgeliebten, dem Mittler, dem Hierophanten, dem Träger der jüdiſchen Offenbarung, dem vollkommenſten aller Propheten und Menſchen war das göttliche Weſen undurchdringlich. Noch ſtärker wird dieß geſagt de Monarchia I, Mang. II. 218, wo er Gott, auf die Bitte Moſis, daß er ihm, nach ſeinem wahren Weſen, erſcheinen möchte, ſo antworten läßt: τὴν μὲν προθυμίαν, φησὶν, ἐπαινετὴν οὖσαν ἀποδέχομαι, τὸ δὲ αἴτημα οὐδενὶ τῶν εἰς γένεσιν ἡκόντων ἐφαρμόζει. Χαρίζομαι δ' ἐγὼ τὰ οἰκεῖα τῷ ληψομένῳ. Οὐ γὰρ, ὅσα μοι δοῦναι ῥᾴδιον καὶ ἀνθρώπῳ λαβεῖν δυνατόν. Ὅθεν ὀρέγω τῷ χάριτος ἀξίῳ πάσας, ὅσας ἂν οἷός τε ᾖ δέξασθαι δωρεάς. Τὴν δὲ ἐμὴν κατάληψιν οὐχ οἷον ἀνθρώπου φύσις, ἀλλ οὐδ' ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος δυνήσεται χωρῆσαι. Γνῶθι δὴ σαυτὸν, καὶ μὴ συνεκφέρου ταῖς ὑπὲρ δύναμιν ὁρμαῖς καὶ ἐπιθυμίαις, μηδὲ σε τῶν ἀνεφίκτων ἔρως αἱρέτω καὶ μετεωριζέτω· τῶν γὰρ ἐφικτῶν οὐδενὸς ἀμοιρήσεις. Der Grund dieſer Unerkennbarkeit wird, ob bildlich, ob wörtlich, durch das Uebermaß des göttlichen Lichtes bezeichnet, welches das geiſtige Auge blenden würde. So öfter z. B. de mundi opificio, Pf. I. 46, oben. Wenn der Menſch Gott ſeinem Weſen nach ſehen will: γλιχόμενου δὲ ἰδεῖν, θείου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς αὐγαὶ χειμάῤῥου τρόπον ἐκχέονται ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδινιᾷν.

Dieſe Stellen ſind gewiß ſtark genug, um unſern Satz zu beweiſen, doch fehlt es nicht an anderen, welche zu widerſprechen ſcheinen, z. B. legis allegor. III, Pf. I. 302, Mitte, Mang. I. 107, wo er von verſchiedenen Stufen göttlicher Erkenntniß redet: ἔστι δέ τις τελεώτερος καὶ μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς, τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθεὶς, ὅστις οὐκ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸ αἴτιον γνωρίζει, ὡς ἂν ἀπὸ σκιᾶς

τὸ μένον· ἀλλ' ὑπερκύψας τὸ γεννητὸν, ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγεννήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν, καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν, τόν τε λόγον, καὶ τόνδε τὸν κόσμον. Οὗτός ἐστι Μωϋσῆς, ὁ λέγων, ἐμφάνισόν μοι σαυτόν· γνωστῶς ἴδω σε· μὴ γὰρ ἐμφανισθείης μοι δι' οὐρανοῦ ἢ γῆς, ἢ ὕδατος, ἢ ἀέρος, ἢ τινος ἁπλῶς τῶν ἐν γενέσει, μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν, ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ· αἱ γὰρ ἐν γεννητοῖς ἐμφάσεις, διαλύονται· αἱ δὲ ἐν τῷ ἀγεννήτῳ, μόνιμοι καὶ βέβαιοι καὶ ἀΐδιοι διατελοῖεν. Διὰ τοῦτο Μωϋσῆν ἀνακέκληκεν καὶ ἐλάλησεν αὐτῷ ὁ θεὸς. Dieſe Worte ſind allerdings ſehr ſtark, und würden bei einem andern Schriftſteller viel beweiſen, dennoch widerſprechen ſie keineswegs dem obigen Satze, daß Gott, ſeinem innerſten Weſen nach, unbegreiflich ſey; denn erſtlich muß man nicht vergeſſen, daß hier ein Mann redet, der mehr von einzelnen Gedanken, mehr durch den Zuſammenhang verſchiedener zu erklärender Stellen ſich beſtimmen läßt, als durch den wohlverſtandenen Sinn ſeines Syſtems; da er nämlich hier von verſchiedenen Stufen der Erkenntniß redet, läßt er ſich durch die Vorliebe für den Geſetzgeber, durch den Abſtand zwiſchen ihm und dem Haufen der Erdenſöhne, verleiten, in den Ausdrücken ein wenig zu weit zu gehen; für's Zweite liegt ſelbſt in den Worten keine völlige Erkenntniß des innerſten Weſens der Gottheit; für's Dritte unterſcheidet er auch ſonſt, unbeſchadet jenes erſten Satzes, verſchiedene Stufen der Erkenntniß Gottes, wovon wir jetzt der Reihe nach reden wollen.

Eine gewiſſe Erkenntniß Gottes iſt jedem Menſchen möglich, und kann auch von jedem gefordert werden, obwohl Viele dieſelbe, durch ihre eigene Schuld, entbehren, nämlich: die Erkenntniß, daß Gott ſey und die Gewißheit ſeiner Exiſtenz. Hierauf weist ſchon die oben angeführte Stelle aus der Schrift de posteritate Caini hin; noch deutlicher wird es ge-

ſagt de praemiis ac poenis, Mang. II. 414, gegen unten: τὸ δὲ ὅτι ἔστιν, ὑπάρξεως ὀνόματι καταληπτὸν ὄν, ἣ οὐ πάντες, ἣ οὐχ ὁδῷ τῇ βελτίονι καταλαμβάνουσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἄντικρυς ἀπεφήναντο, μηδ' ὅλως εἶναι τὸ θεῖον· οἱ δὲ ἐνεδοίασαν ἐπαμφοτερίσαντες, ὡς οὐχ ἔχοντες εἰπεῖν, εἴτε ἔστιν, εἴτε μή· οἱ δὲ καὶ ἔθει μᾶλλον ἢ λογισμῷ τὰς περὶ ὑπάρξεως θεοῦ κομίσαντες ἐννοίας παρὰ τῶν τρεφόντων, ἔδοξαν εὐστόχως εὐσεβεῖν, δεισιδαιμονίᾳ τὴν εὐσέβειαν ἐγχαράξαντες. Zu dieſer Art von Erkenntniß führen zwei Wege, ein leichter, aber minder ſicherer, und ein ſchwieriger, aber ſchönerer. Jenen beſchreibt er in der angeführten Stelle ſo: εἰ δέ τινες καὶ δι' ἐπιστήμης ἴσχυσαν φαντασιωθῆναι τὸν ποιητὴν καὶ ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντὸς, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο κάτωθεν ἄνω προῆλθον. Ὥσπερ γὰρ εἰς εὔνομον πόλιν τόνδε τὸν κόσμον παρεληλυθότες, καὶ θεασάμενοι γῆν μὲν ἐστῶσαν ὀρεινὴν καὶ πεδιάδα, σπαρτῶν καὶ δένδρων καὶ καρπῶν, ἔτι δὲ καὶ ζώων παντοίων ἀνάπλεων· ἐπὶ δὲ αὐτῆς ἀνακεχυμένα πελάγη καὶ λίμνας καὶ ποταμοὺς αὐθιγενεῖς τε καὶ χειμάῤῥους, καὶ πνευμάτων καὶ ἀέρος εὐκρασίας, καὶ τῶν ἐτησίων ὡρῶν τὰς ἐναρμονίους μεταβολὰς, καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἥλιον καὶ σελήνην, πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας, καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἐν τάξεσι μετὰ τῆς οἰκείας στρατιᾶς, κόσμον ἀληθινὸν ἐν κόσμῳ περιπολοῦντα, θαυμάσαντες καὶ καταπλαγέντες, εἰς ἔννοιαν ἦλθον ἀκόλουθον τοῖς φανεῖσιν, ὅτι ἄρα τοσαῦτα κάλλη καὶ οὕτως ὑπερβάλλοντα τάξει, οὐκ ἀπαυτοματισθέντα γέγονεν, ἀλλ' ὑπό τινος δημιουργοῦ κοσμοποιοῦ, καὶ ὅτι πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι. Νόμος γὰρ φύσεως ἐπιμελεῖσθαι τὸ πεποιηκὸς γεγονότος. Ἀλλ' οὗτοί γε θεσπέσιοι, καὶ τῶν ἄλλων διενηνοχότες, ὥσπερ ἔφην, κάτωθεν ἄνω προῆλθον, οἷα διά τινος οὐρανίου κλίμακος ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῷ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν. Er meint alſo hier den Schluß aus den Werken auf den Urheber, oder den phyſiko-theologiſchen Beweis. Ebenſo legis

allegor. III, Pf. I. 300, Mitte, bis 302. oben. Mang. I. 107, oben: ἐζήτησαν οἱ πρῶτοι, πῶς ἐνοήσαμεν τὸ θεῖον; Εἶθ' οἱ δοκοῦντες ἄριστα φιλοσοφεῖν ἔφασαν, ὅτι ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντίληψιν ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου. Ὥςπερ γὰρ εἴ τις ἴδοι δεδημιουργημένην οἰκίαν ἐπιμελῶς, προπυλαίοις, στοαῖς, ἀνδρῶσι, γυναικωνίτισι, τοῖς ἄλλοις οἰκοδομήμασιν, ἔννοιαν λήψεται τοῦ τεχνίτου, — οὐ γὰρ ἄνευ τέχνης καὶ δημιουργοῦ νομιεῖ τὴν οἰκίαν ἀποτελεσθῆναι· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ πόλεως, καὶ νεὼς, καὶ παντὸς ἐλάττονος ἢ μείζονος κατασκευάσματος· — οὕτω δὴ καὶ εἰςελθών τις ὥςπερ εἰς μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν τόνδε τὸν κόσμον, καὶ θεασάμενος οὐρανὸν ἐν κύκλῳ περιπολοῦντα, καὶ πάντα ἐντὸς συνειληφότα, πλανήτας δὲ καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως κινουμένους, ἐμμελῶς τε καὶ ἐναρμονίως, καὶ τῷ παντὶ ὠφελίμως, γῆν δὲ τὸν μεσαίτατον χῶρον λαχοῦσαν, ὕδατός τε καὶ ἀέρος χύσεις ἐν μεθορίῳ τεταγμένας, ἔτι δὲ ζῶα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα, καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν διαφοράς, λογιεῖται δήπου, ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς δεδημιούργηται, ἀλλὰ καὶ ἦν καὶ ἔστιν ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ὁ Θεός. Οἱ δὴ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι, διὰ σκιᾶς τὸν Θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες.

Außerdem gibt es noch einen andern Weg, eine höhere Stufe der Erkenntniß. In der kaum angeführten Stelle fährt er, um diese zweite Stufe zu schildern, mit der Moses preisenden Worten fort, die wir oben angeführt haben. Worin sie aber bestehe, wird nicht sowohl hier, als in der Parallelstelle de praemiis ac poenis deutlich gelehrt. Hier läßt er sich, Mang. II. 415, nach den zuvor gegebenen Worten weiter so vernehmen: εἰ δέ τινες ἠδυνήθησαν αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαβεῖν, ἑτέρῳ μηδενὶ χρησάμενοι λογισμῷ συνεργῷ πρὸς τὴν θέαν, ἐν ὁσίοις καὶ γνησίοις θεραπευ-

ταῖς καὶ θεοφιλέσιν ὡς ἀληθῶς ἀναγραφέσθωσαν. Τούτων ἐστὶν ὁ Χαλδαϊστὶ μὲν προσαγορευόμενος Ἰσραὴλ, Ἑλληνιστὶ δὲ ὁρῶν θεὸν, οὐχ οἷός ἐστιν ὁ θεὸς — τοῦτο γὰρ ἀμήχανον, ὡς ἔφην — ἀλλ' ὅτι ἔστιν, οὐ παρ' ἑτέρου τινὸς μαθὼν, οὐχὶ τῶν κατὰ γῆν, οὐχὶ τῶν κατ' οὐρανὸν, οὐχὶ τῶν ὅσα στοιχεῖα, ἢ συγκρίματα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ μόνον καταβληθεὶς, τὴν ἰδίαν ὕπαρξιν ἀναφῆναι θελήσαντος ἱκέτῃ. Πῶς δ' ἡ προσβολὴ γέγονεν, ἄξιον διά τινος εἰκόνος ἰδεῖν. Τὸν αἰσθητὸν τοῦτον ἥλιον μὴ ἑτέρῳ τινὶ θεωροῦμεν ἢ ἡλίῳ; Τὰ δὲ ἄστρα μή τισιν ἄλλοις ἢ ἄστροις θεωροῦμεν; Καὶ συνόλως τὸ φῶς ἆρ' οὐ φωτὶ βλέπεται; Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὤν, δι' αὐτοῦ μόνου θεωρεῖται, μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος, ἢ δυναμένου συνεργῆσαι πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ. Στοχασταὶ μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸν ἀγέννητον σπεύδοντες θεωρεῖν, ὅμοιόν τι δρῶντες τοῖς ἀπὸ δυάδος μονάδος φύσιν ἐρευνῶσιν, δέον ἔμπαλιν ἀπὸ μονάδος — ἀρχὴ γὰρ αὕτη — δυάδα σκοπεῖν. Ἀλήθειαν δὲ μετίασιν οἱ τὸν θεὸν θεῷ φαντασιωθέντες, φωτὶ φῶς. Zu denen, die Gott auf ſolche Weiſe erkannten, gehört vor Allen Moſes, ibidem Mang. II. 414, Mitte: γνήσιον δὲ ἵμερον καὶ πόθον ἰδὼν ὁ πατὴρ ἠλέησε, καὶ κράτος δοὺς τῇ τῆς ὄψεως προσβολῇ τῆς ἑαυτοῦ θέας οὐκ ἐφθόνησε, καθ' ὅσον οἷόν τ' ἦν χωρῆσαι γεννητὴν καὶ θνητὴν φύσιν, οὐχὶ τῆς ὅς ἐστιν ἐμφαινούσης, ἀλλὰ τῆς ὅτι ἔστιν. Ἐκεῖνο μὲν γὰρ ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον, ἀμήχανον ὑφ' ἑτέρου τινὸς θεωρεῖσθαι. Διότι μόνον θέμις αὐτὸν ὑφ' αὑτοῦ καταλαμβάνεσθαι. Nach dieſer klaren Stelle iſt auch die andere, de posteritate Caini, zu beſtimmen. Höchſte und erhabenſte Stufe dieſer myſtiſchen Erkenntniß iſt, daß man Gott, ſeinem Seyn nach, als reine Einheit erkenne, da weniger geweihte Seelen ihn oft in einer Mehrheit erblicken,

weil ſie ſeine Kräfte, ſeine dienenden Geiſter für ihn ſelbſt halten. So de Abrahamo, Pſ. V. 282. u. folg., wo er die dreifache Geſtalt, welche Abraham, (Genes. XVIII) erſchien, ſo erklärt: ἐπειδὰν οὖν ψυχὴ, καθάπερ ἐν μεσημβρίᾳ, θεῷ περιλαμφθῇ, καὶ ὅλη δι' ὅλων νοητοῦ φωτὸς ἀναπλησθεῖσα, ταῖς ἐν κύκλῳ κεχυμέναις αὐγαῖς ἄσκιος γένηται, τριττὴν φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει· τοῦ μὲν ὡς ὄντος, τοῖν δὲ ἄλλοιν δυοῖν, ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν, ὁποῖόν τι συμβαίνει καὶ τοῖς ἐν αἰσθητῷ φωτὶ διατρίβουσιν· ἢ γὰρ ἑστώτων ἢ κινουμένων διτταὶ σκιαὶ πολλάκις συμπίπτουσι. Aber dieß iſt noch nicht die wahre Erkenntniß; μὴ μέντοι νομισάτω τις ἐπὶ θεοῦ τὰς σκιὰς κυριολογεῖσθαι· κατάχρησις ὀνόματος αὐτὸ μόνον ἐστὶ, πρὸς ἐναργεστέραν ἔμφασιν τοῦ δηλουμένου πράγματος. Ἐπεὶ τὸ ἀληθὲς οὐχ οὕτως ἔχει. Denn die zwei andern Geſtalten oder Erſcheinungen ſind nur göttliche Kräfte, in dieſem Falle die königliche und ſchaffende. Die wahre Erkenntniß aber iſt dieſe: δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ, τοτὲ μὲν ἑνὸς, τοτὲ δὲ τριῶν φαντασίαν· ἑνὸς μὲν, ὅταν ἄκρως καθαρθεῖσα ἡ ψυχὴ, καὶ μὴ μόνον τὰ πλήθη τῶν ἀριθμῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν γείτονα μονάδος δυάδα ὑπερβᾶσα, πρὸς τὴν ἀμιγῆ καὶ ἀσύμπλοκον καὶ καθ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐπιδεῆ τὸ παράπαν ἰδέαν ἐπείγηται· τριῶν δὲ, ὅταν μήπω τὰς μεγάλας τελεσθεῖσα τελετὰς, ἔτι ἐν ταῖς βραχυτέραις ὀργιάζηται, καὶ μὴ δύνηται τὸ ὂν ἄνευ ἑτέρου τινὸς ἐξ αὐτοῦ μόνου καταλαβεῖν, ἀλλὰ διὰ τῶν δρωμένων, ἢ κτίζον ἢ ἄρχον. „Δεύτερος" μὲν οὖν, ὡς φασὶ, „πλοῦς" οὗτος, μετέχει δ' οὐδὲν ἧττον δόξης θεοφιλοῦς. Ὁ δὲ πρότερος τρόπος οὐ μετέχει, ἀλλ' αὐτός ἐστιν ἡ θεοφιλὴς δόξα, μᾶλλον δὲ καὶ δόξης πρεσβυτέρα, καὶ παντὸς τιμιωτέρα τοῦ δοκεῖν, ἀλήθεια. Man darf übrigens kein Gewicht auf die Dreiheit legen, ſie iſt willkührlich und aus dem erklärten Texte entſtanden, da er

ſonſt Gott mit vier, fünf, ſechs und mehreren Kräften umgibt, je nachdem es der Text mit ſich bringt.

Die Selbſtthätigkeit des Menſchen iſt bei dieſer höchſten Stufe des Erkennens durchaus nicht ausgeſchloſſen, obgleich Gott ſelbſt entgegenkommen muß und das Meiſte thut. Dieß geht ſchon aus den eben angeführten Worten hervor, noch deutlicher aber aus andern Stellen derſelben Schrift. Pf. V. 256, Mitte: ὅτῳ ἐξέγενετο μὴ μόνον τὰ ἄλλα, ὅσα ἐν τῇ φύσει, δι' ἐπιστήμης καταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν συμπάντων ὁρᾶν, ἐπ' ἄκρον εὐδαιμονίας ἵστω προεληλυθὼς. Οὐδὲν γὰρ ἀνωτέρω θεοῦ, πρὸς ὃν εἴτις τὸ τῆς ψυχῆς τείνας ὄμμα ἔφθακε, μονὴν ἐυχέσθω καὶ στάσιν. Noch ſtärker ibidem 266, wo er von Abraham ſagt: ἐπεὶ μεθωρμίσατο καὶ μετεχώρησε (nämlich aus dem aſtrologiſchen Irthume), κατὰ τάναγκαῖον ἔγνω τὸν κόσμον ὑπήκοον, ἀλλ' οὐκ αὐτοκράτορα, οὐ πρυτανεύοντα, ἀλλὰ πρυτανευόμενον ὑπ' αἰτίου τοῦ πεποιηκότος· ὅπερ ἡ διάνοια τότε πρῶτον ἀντιβλέψασα εἶδε. Πολλὴ γὰρ αὐτῆς πρότερον ἀχλὺς ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν κατεκέχυτο, ἣν ἐνθέρμοις καὶ διαπύροις δόγμασιν ἀνασκεδάσασα, μόλις ἴσχυσεν, ὡς ἐν αἰθρίᾳ καθαρᾷ, τοῦ πάλαι κρυπτομένου καὶ ἀειδοῦς φαντασίαν λαβεῖν. Ὃς ἕνεκεν φιλανθρωπίας ἀφικνουμένην τὴν ψυχὴν ὡς αὐτὸν, οὐκ ἀπεστράφη, προϋπαντήσας δὲ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔδειξε, καθ' ὅσον οἷόν τ' ἦν ἰδεῖν τὸν βλέποντα. Διὸ λέγεται, οὐχ ὅτι ὁ σοφὸς εἶδε θεὸν, ἀλλ' ὅτι „ὁ θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ.“ Καὶ γὰρ ἦν ἀδύνατον καταλαβεῖν τινα δι' αὐτοῦ τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸ καὶ παραδείξαντος.

Faſſen wir nun den gemeinſchaftlichen Sinn dieſer Stellen kurz zuſammen. Philo lehrt, daß Gott, ſeinem Weſen nach, rein unbegreiflich ſey; wohl aber könne man ſeine Exiſtenz erkennen, und zwar auf zweifachem Wege, entweder durch ein adäquates Schauen, wobei jedoch Gott ſelbſt mitwir-

ken muß, oder auf unvollkommene Weiſe durch Schlüſſe aus den Werken auf den Urheber.

d) Die göttlichen Kräfte.

Nach dem Bisherigen hält Philo Gott für unbegreiflich, für außerweltlich, für völlig von der Welt und der Materie abgetrennt, alſo auch für ein Weſen, das nicht unmittelbar auf die Endlichkeit wirken kann. Nun finden ſich allerdings Stellen, welche dieſen Sätzen zu widerſprechen ſcheinen. Ich will die ſtärkſte von denen herſetzen, die mir bekannt ſind. **Legis allegor. I, Pf. I. 142**, gegen oben, ſagt er über den Spruch **Genesis II. 7**: *ἐνεφύσησεν ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς*, „das Wort *πρόσωπον* ſeye myſtiſch zu nehmen, und auf den *νοῦς* zu deuten, dieſen allein begeiſtige Gott, die anderen Beſtandtheile der Stelle nicht, weder die Sinne noch die Rede, noch die Zeugungskraft. Denn dieſe ſeyen nur zweiten Rangs und werden von dem Geiſte beſeelt; was dieſer von Gott empfangen habe, das theile er jenen niederen Kräften mit, ſo daß alſo der Geiſt von Gott, der unvernünftige Theil der Seele aber vom Geiſte beſeelt ſey.“ Nun fährt er fort: *τῶν γὰρ γινομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται, καὶ δι' αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν οὐ, δι' αὐτοῦ δὲ· τὰ μὲν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γέγονε καὶ δι' αὐτοῦ.* Kraft des angeführten Belegs zu dieſer allgemeinen Regel, und Kraft des Gegenſatzes zwiſchen *ὑπὸ* und *διὰ*, ſcheint es hier wirklich, als müßte an eine unmittelbare Einwirkung Gottes gedacht werden. Dennoch iſt dem nicht ſo. Vorerſt iſt die Stelle nicht nothwendig ſo zu nehmen. Bleiben wir bei dem Beiſpiele ſtehen. Da alles durch Gott geſchieht (denn es iſt in der Regel der Fall gar nicht genannt, daß etwas nicht *δι' αὐτοῦ* geſchähe), ſo werden in dem Beiſpiele die Sinne „*διὰ θεοῦ*“ von dem Geiſte beſeelt, ſofern nämlich

Gott dieſem die Kraft dazu verliehen, aber nicht ὑπὸ θεοῦ. Nun ſieht man, daß etwas δι' αὐτοῦ geſchehen kann, ohne daß er ſelbſt eingreift, nämlich durch Vermittlung. Auf dieſelbe Weiſe könnte nun auch etwas „ὑπ' αὐτοῦ" vollbracht werden, ſobald wir nämlich ein Mittelglied annehmen, das Gott in gewiſſem Sinne gleich iſt, das geradezu ſo wirkt, wie wenn er ſelbſt wirken würde, das alſo, um auf unſer Beiſpiel zurückzukommen, der Gottheit viel inniger verwandt wäre, als der Geiſt, durch den ſie auf die Sinne wirkt, ein Mittelglied, mit einem Worte, das zu Gottes eigenſten Weſen gehörte. Allein dachte ſich auch Philo dieſes Mittelglied? Hören wir, wie er in derſelben Schrift, etwas weiter oben pag. 142, denſelben Gegenſtand beſchreibt, „die Begeiſtigung ſeye geſchehen: τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. Hier wird bei demſelben Gegenſtande, wo er Gott weiter unten ſelbſt thätig (ὑπὸ θεοῦ) wirken läßt, eine Kraft genannt, die vielleicht von Gott verſchieden ſeyn könnte. Obige Frage muß alſo bejaht werden, ſobald Letzteres bewieſen werden kann, ſobald δύναμις θεοῦ etwas bedeutet, das zugleich mit Gott auf's innigſte verwandt, aber dennoch von ihm verſchieden iſt. Und hievon wollen wir jetzt handeln.

Philo bedurfte ein Mittelglied zwiſchen der Endlichkeit und Gott, da er dieſen aus der Welt entfernt, die Welt aber von Gott abhängig gedacht werden muß. Dieſes Mittelglied bilden die Kräfte, δυνάμεις. Laſſen wir ihn, nach unſerer bisherigen Methode, ihren Begriff ſelbſt beſtimmen. Nachdem er in der öfters angeführten Stelle de nominum mutatione, Gott für das abſolute, in ſich abgeſchloſſene, in keiner Beziehung zum Endlichen ſtehende Weſen erklärt hat, (τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὂν ἐστιν, οὐχι τῶν πρός τι) fährt er, Pf. IV. 334, oben, ſo fort: τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ

πρός τι, τὴν βασιλικὴν, τὴν εὐεργετικήν· βασιλεὺς γάρ τινος καὶ εὐεργέτης τινὸς, ἑτέρου πάντως βασιλευομένου καὶ εὐεργετουμένου. Ταύτων συγγενής ἐστι καὶ ἡ ποιητικὴ δύναμις, ἡ καλουμένη Θεός· διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ. Man erſieht ſchon aus dieſer Stelle: die δυνάμεις ſind die, vom höchſten Weſen ſelbſt zu unterſcheidenden lebendigen Beziehungen auf die Welt, die Kraftäußerungen Gottes auf die Endlichkeit. Noch deutlicher de posteritate Caini, Pf. II. 260, gegen unten, Mang. I. 229, unten: λέγεται ὅτι καὶ ἐγγύτατα ὁ αὐτὸς ὢν καὶ μακράν ἐστιν, ἁπτόμενος μὲν ταῖς ποιητικαῖς καὶ κολαστηρίοις δυνάμεσι πλησίον ὑπαρχούσαις, ἑκάστου, πορρώτατον δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶναι φύσεως αὐτοῦ τὸ γεννητὸν ἀπελήλακώς, ὡς μηδὲ κατὰ τὰς ἀκραιφνεῖς καὶ ἀσωμάτους τῆς διανοίας ἐπιβολὰς ψαύσασθαι δύνασθαι. Ganz ähnlich die früher angeführte Stelle, de linguarum confusione, Pf. III. 374, unten: „Gott ſey überall und nirgends: Nirgends, weil Gott zwar die Welt erſchaffen hat, aber nicht in dem Endlichen befaßt ſeyn kann; Ueberall, weil er ſeine Kräfte durch alle Elemente ausgegoſſen, und keinen Raum von ihnen leer gelaſſen hat.“ Am klarſten ſpricht ſich die ebenfalls ſchon früher berührte Stelle de sacrificantibus, Mang. II. 261, unten, aus. Aus der Materie habe Gott alles erſchaffen, jedoch ohne ſie zu berühren: ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) πάντ' ἐγέννησεν ὁ Θεὸς, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός. Οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον. ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν. Alle dieſe, aus den verſchiedenſten Schriften gezogenen Stellen beweiſen, daß die δυνάμεις, wie ſchon geſagt wurde, die Kraftäußerungen Gottes auf die Welt bezeichnen, doch ſo, daß die Kräfte immer von dem göttlichen Weſen getrennt, und verſchieden gedacht werden müſſen.

Gott wird nun vorgestellt, als umgeben und begleitet von einer Menge dieser Kräfte; und Philo braucht von letzteren Ausdrücke, wie: δορυφορεῖσθαι, δορύφορος, ὀπαδὸς, Bilder, die offenbar von den asiatischen Höfen entlehnt sind. Hauptstelle ist de confusione linguarum, Pf. III. 394. Mang. I. 431, gegen oben. Aus Veranlassung des Spruchs Genesis XI. 7: δεῦτε καὶ καταβάντες συγχέωμεν αὐτῶν τὴν γλῶσσαν, und weil hier die Mehrzahl gebraucht ist, als ob es viele Götter gebe, läßt er sich so vernehmen. „Es ist nur ein Gott, aber dieser eine hat unzählige Kräfte um sich, deren Geschäft es ist, die Kreatur zu beschützen und zu retten; aber auch strafende Mächte sind darunter; nur will die Strafe keinen Schaden zufügen (also nichts Böses), sondern die Sünden verhindern, und den Sünder bessern. Aus diesen Kräften nun wurde die körperlose und urbildliche Welt, das Vorbild dieser sichtbaren, geformt, indem jene aus unsinnlichen Ideen gefügt ist, wie diese aus sichtbaren Körpern. Aus Bewunderung ihrer Herrlichkeit, haben viele Menschen diese beiden Welten vergöttert, und nicht bloß das Ganze zusammen, sondern auch die schönsten Theile desselben, Sonne und Mond, und den ganzen Himmel. Um dieser Thorheit willen ruft Moses aus (Deuter X. 17.): Herr, Herr! König der Götter! um die tiefe Kluft zwischen dem Oberherrn und den Unterthanen anzuzeigen. Es ist aber auch in der Luft ein heiliger Chor körperloser, mit jenen himmlischen Mächten verschwisterter Seelen, welche die heilige Schrift Engel zu nennen pflegt. Dieses ganze, aus beiden Klassen bestehende und wohlgeordnete Heer, dienet und folgt dem obersten Leiter, der alles trefflich angeordnet hat. Keiner der Himmlischen wird je seine Dienstpflicht versäumen. Der König seinerseits braucht seine Kräfte zu solchen Verrichtungen, die sich für ihn selbst nicht schicken würden, denn wohl ist der Allvater sich selbst genug, und bedarf also Niemands Unterstützung. Aber, um

des Anſtandes willen, überläßt er Manches den untergeordneten Kräften, ohne ihnen jedoch vollkommene Freiheit zu geben, damit nichts Endliches ungeſchickt vollbracht werde.“ *Βασιλεῖ δὲ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐμπρεπὲς ὁμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιούτων πραγμάτων ὑπηρεσίας, οἷπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πήγνυσθαι θεοῦ· χρεῖος μὲν γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ τοῦ παντὸς πατὴρ, ὡς δεῖσθαι τῆς ἀφ' ἑτέρων, εἰ ἐθέλοι δημιουργῆσαι. Τὸ δὲ πρέπον ὁρῶν ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς γινομένοις, ταῖς ὑπηκόοις δυνάμεσίν ἐστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν, οὐδὲ ταύταις εἰςάπαν αὐτοκράτορα δοὺς τοῦ τελεσιουργεῖν ἐπιστήμην, ἵνα μή τι πλημμεληθείη τῶν ἀφικνουμένων εἰς γένεσιν.*

Wir haben dieſe Stelle ganz hergeſetzt, weil ſie für unſern Zweck vorzüglich geeignet iſt; denn ſie umfaßt beinahe die ganze Lehre von den Kräften, und iſt zugleich durchaus nicht willkührlich aus dem Zwange der Allegorie entſtanden, ſondern auf natürliche Weiſe und abſichtlich vom Verfaſſer beigebracht. Wir haben folgende Punkte zu unterſcheiden: Erſtens, es ſind unendlich viele Kräfte; zweitens, ſie ſind von verſchiedener Art. — Es werden ja ſolche genannt, aus denen die intelligible Welt gebildet iſt, und wiederum reine, unſterbliche, im Luftraume wohnende Seelen, alſo bleibende Subſtanzen. Beide Arten aber ſind in den angeführten Texteswortен unter der gemeinſchaftlichen Klaſſe *δυνάμεις ὑπηρετοῦσαι* begriffen; drittens, beide Klaſſen werden von Gott genau unterſchieden, denn er führt ſie bloß deßwegen auf, um zu beweiſen, daß Gott ein abſolutes, zur Endlichkeit in keiner Beziehung ſtehendes Weſen ſey; viertens iſt auch dieß wohl zu merken, daß Philo hier in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt geräth. Gott brauche die Kräfte nur zu einigen Dienſten, und zwar zu ſolchen, die er, ſchicklicher Weiſe, nicht für ſich ſelbſt ausführen könne. *Ταῖς ὑπηκόοις δυνάμεσιν ἐστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν*, und *πρὸς τὰς τῶν τοιούτων*

πραγμάτων ὑπηρεσίας, οἷσπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πι-γνυσθαι θεοῦ. Da er dieſe Mittelweſen nur deßwegen anführt, weil Gott in keiner Beziehung zum Endlichen ſteht, alſo nichts einzelnes in der Welt thun kann, ſo iſt der Widerſpruch offenbar. Indeſſen iſt der Grund deſſelben leicht aufzudecken. Philo hatte zuvor den Klaſſennamen δυνάμεις für beide Arten, ſowohl für die intelligiblen, als wie für die weſenhaften Kräfte gebraucht. Wenn er nun von einigen Dienſten redet, die er denſelben überlaſſe, ſo meint er offenbar die Letzteren, was auf's klarſte aus dem Belege hervorgeht, den er nachher für ſeinen allgemeinen Satz braucht, nämlich die Erſchaffung des Menſchen, an welcher Engel und Gott geholfen haben. Er hätte alſo unterſcheiden ſollen. Aber hinwiedrum, wenn er dieß that, ſo entſtand für ihn die Nothwendigkeit, jene intelligiblen Kräfte, als zum eigenſten Weſen Gottes gehörig, als immanent darzuſtellen, weil ſonſt kein innerer Unterſchied zwiſchen beiden Klaſſen nachgewieſen werden konnte. In dieſem Falle aber mußte dann ebenſo nothwendig der allgemeine Satz aufgegeben werden, daß Gott außer Beziehung zur Welt ſtehe, und deßhalb nicht auf die Endlichkeit wirken könne.

Folglich hätte er eigentlich den Verſuch, einige endliche Wirkungen von Gott, andere von den Kräften herzuleiten, gar nicht machen ſollen, dieweil jede endliche Wirkung nicht von Gott, ſondern immer von ſeinen Kräften herrührt. Allein dann konnte er auch die Mehrzahl, in der Stelle des Textes: συγχέωμεν oder ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν, **Genesis II. 18,** nicht ſo erklären, wie er es thut. Alſo liegt hierin die erſte Lüge. Da er aber hierin, nach allem Anſcheine, nicht ſeiner eigenen Anſicht, ſondern der hergebrachten Zeiterklärung folgte, ſo iſt die Sache ſo anzuſehen, wie wir am Ende des Abſchnitts von der Allegorie dargethan haben, und es iſt alſo auch kein Gewicht auf dieſen Widerſpruch zu legen.

Kehren wir zu unſerer Stelle zurück. Es ſind, wie

ſchon bemerkt wurde, beinahe alle Elemente der Lehre von den Kräften in ihr niedergelegt. Deßhalb brauchen wir nur die einzelnen Sätze durch Parallelen weiter zu entwickeln. Da wir aber die weſenhaften Kräfte, in dem Abſchnitte von den Engeln, beſonders behandeln werden, ſo ſprechen wir hier bloß von der erſten Klaſſe, oder den intelligiblen, doch ſo, daß wir ſie in jeder Beziehung, die ihnen zukommt, betrachten, d. h. nicht bloß als Begriffe, ſondern auch als wirkliche Naturkräfte, ja ſelbſt als Weſen, die zwiſchen perſönlichem und unperſönlichem Seyn wechſeln.

Es ſind viele Kräfte um Gott, aber nicht von gleicher Würde. Die erſten und trefflichſten ſind: die wohlthätige oder ſchaffende und die herrſchende. Die eine führt in der Schrift den Namen „θεὸς," die andern „κύριος." So in der ſchon berührten Stelle de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 98, unten, wo er die Erſcheinung, Genesis XVIII, ſo erklärt: ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἀρχῆς τε ἂν καὶ ἀγαθότητος, εἷς ὧν ὁ μέσος τριττὰς φαντασίας ἐνειργάζετο τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ. Ebenſo quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 72. und 74. oben: die zwei Cherubim, zwiſchen welchen ſtehend, Gott, nach Exod. XXV. 22. dem Geſetzgeber ſeine Orakel ertheilte, bedeuten die zwei oberſten Kräfte: τὰς δύο τοῦ ὄντος πρώτας δυνάμεις, τήν τε χαριστικὴν, καθ' ἣν ἐκοσμοπλάστει, ᾗ προηγόρευται θεὸς, καὶ τὴν κολαστικὴν, καθ' ἣν ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τοῦ γενομένου, ᾗ προσονομάζεται κύριος, ὑπ' αὐτοῦ (θεοῦ) φησιν (ὁ Μωϋσῆς) ἑστῶτος ἐπάνω μέσου διαστέλλεσθαι. Es fällt in die Augen, daß κολαστικὴ nur ein anderer Ausdruck für dieſelbe Idee iſt, die er vorher durch ἀρχὴ bezeichnet. Noch ein anderer Name kommt vor, de Abrahamo, Pf. V. 284, wo er von derſelben Erſcheinung, (Genesis XVIII.) redet. „Der ſchauenden Seele zeige ſich Gott in dreifacher Geſtalt: ἔστι πατὴρ μὲν τῶν ὅλων ὁ μέσος, ὃς ἐν

ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ Ὤν, αἱ δὲ παρ' ἑκάτερα πρεσβύταται καὶ ἐγγύταται τοῦ Ὄντος δυνάμεις, ὧν ἡ μὲν ποιητικὴ, ἡ δὲ ἂν βασιλικὴ προσαγορεύεται. Ebenſo im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 150, von den zwei Cherubim: Einige, ſagt er, deuten ſie auf die beiden Hemiſphären; ἐγὼ δ' ἂν εἴποιμι δηλοῦσθαι δι' ὑπονοιῶν τὰς πρεσβυτάτας καὶ ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυνάμεις, τήν τε ποιητικὴν καὶ βασιλικήν. Ὀνομάζεται δὲ ἡ μὲν ποιητικὴ δύναμις αὐτοῦ θεὸς, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ ἐποίησε καὶ διεκόσμησε τόδε τὸ πᾶν, ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, ᾗ τῶν γενομένων ἄρχει, καὶ σὺν δίκῃ βεβαίως ἐπικρατεῖ.

Aehnliche, obwohl minder erhabene Kräfte, ſind: δύναμις προνοητικὴ, νομοθετικὴ und ἵλεως δύναμις, beide wohl unterſchieden von der βασιλικὴ und ποιητικὴ. So de profugis, Pf. IV. 266, Mang. I. 560. Die ſechs Levitenſtädte, in welchen für unvorſätzliche Todtſchläger, nach moſaiſchem Rechte, eine Freiſtätte eröffnet iſt, bedeuten ſechs göttliche Kräfte. Die erſte derſelben iſt der Logos: αἱ δ' ἄλλαι πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητικὴ, καθ' ἣν ὁ ποιῶν λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε· δευτέρα δὲ ἡ βασιλικὴ, καθ' ἣν ὁ πεποιηκὼς ἄρχει τοῦ γενομένου· τρίτη δὲ ἡ ἵλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτείρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον ἔργον· τετάρτη δὲ ἡ νομοθετικὴ μοῖρα, δι' ἧς ἃ μὴ χρὴ γίνεσθαι ἀπαγορεύει. Die fünfte iſt vergeſſen oder ausgefallen, vielleicht war es die δύναμις προστάττουσα ἃ δεῖ, die auf der folgenden Seite genannt wird. Ebendaſelbſt 270, oben, Mang. I. 561, gegen unten, unterſcheidet er Kräfte, die ſich auf die Welt im allgemeinen beziehen, und ſolche, welche den Menſchen insbeſondere angehen: κοινωναὶ δὲ καὶ προσεχεῖς ἡμῖν καὶ ἁπτόμεναι τοῦ τῶν ἀνθρώπων ἐπικήρου γένους, ᾧ μόνῳ συμβέβηκε ἁμαρτάνειν, αἱ τρεῖς εἰσιν. Nämlich die zuletztgenannten; die allgemeinen ſind der λόγος, die δύναμις βασιλικὴ und ποιητικὴ.

Man ſieht, daß die Zahl und Unterſcheidung der einzelnen Kräfte ſehr willkührlich iſt, und immer von den Zahlen des Textes abhängt. Nur die zwei erſten, nämlich die *βασιλικὴ* und die *ποιητικὴ* oder *εὐεργέτις* nennt er konſtant die erſten und oberſten.

Auf ähnliche Weiſe ſpricht er auch von ſtrafenden Kräften, von *κολαστήριοι δυνάμεις*, ja von einer *πάρεδρος θεοῦ δίκη*. So de Decalogo, Mang. II. 209, oben: Gott habe keine Drohungen mit den zehn Geboten verbunden: *οὐκ ἀσυλίαν τοῖς ἀδικοπραγοῦσι διδοὺς, ἀλλ' εἰδὼς τὴν πάρεδρον αὐτῷ δίκην καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἔφορον πραγμάτων οὐκ ἠρεμήσουσαν, ἅτε φύσει μισοπόνηρον, καὶ ὥσπερ τι συγγενὲς ἔργον ἐκδεξομένην τὴν τῶν ἁμαρτανόντων ἄμυναν.* Ebenſo de creat. principis, Mang. II. 369, Mitte: *ἡ πάρεδρος δίκη τοῦ πάντων ἡγεμόνος, ᾗ θέμις ἀκοιμήτοις καὶ ὀξυωπεστάτοις ὄμμασι, καὶ τὰ ἐν μυχοῖς, ὡς ἐν ἡλίῳ καθαρῷ περιαθρεῖν.*

Dieſe Kräfte, ſoweit wir ſie jetzt betrachtet haben, ſind Begriffe, oder einzelne Merkmale des göttlichen Weſens, welche nur der Verſtand, nicht die Natur unterſcheidet. Die meiſten derſelben drücken bloß ſchwach eine Relation auf die Welt aus; nur bei den letzteren iſt dieß ſchon mehr fühlbar, wie die *δυνάμεις κολαστικὴ* und *νομοθετικὴ* u. ſ. w. Aber ebendieſelben werden auch auf's beſtimmteſte als lebendige, weſenhafte Naturkräfte dargeſtellt, und hievon wollen wir jetzt reden. Sie ſind Welt umſchließende und befeſtigende Bande, die Träger der kosmiſchen Harmonie. So die ſchon angeführte Stelle de linguarum confusione, Pf. III. 374, unten: *τὰς δυνάμεις ἑαυτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μήποτε λυθείη.* Ebenſo de migratione Abrahami, Pf. III. 494, gegen unten. „Moſes lehre allerdings auch eine allgemeine Sympathie aller Theile der Welt, wie die orien-

taliſchen Philoſophen, die Chaldäer. Aber in der Lehre von Gott gehe er weit von dieſen ab, ihm ſey nicht die Welt, noch die Weltſeele, noch die Sterne und ihre Bahnen, Gott, oder Vertheiler der irdiſchen Looſe, ſondern: „ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν αὐράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄῤῥηκτοι. Διὸ, κἄν που τῆς νομοθεσίας λέγηται· ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, μηδεὶς ὑποτοπησάτω αὐτὸν κατὰ τὸ εἶναι λέγεσθαι· τὸ γὰρ ὂν περιέχειν, ἀλλ' οὐ περιέχεσθαι θέμις· δύναμιν δ' αὐτοῦ, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο καὶ διεκόσμησε τὰ ὅλα. Αὕτη δὲ κυρίως ἐστὶν ἀγαθότης, φθόνον μὲν τὸν μισάρετον καὶ μισόκαλον ἀπεληλακυῖα ἀφ' ἑαυτῆς, χάριτας δὲ γεννῶσα, αἷς τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγουσα ἀνέφηνεν. Ἐπεὶ τό γε ὂν φαντασιαζόμενον δόξῃ πανταχοῦ, πρὸς ἀλήθειαν δὲ οὐδαμοῦ φαίνεται. Dieſe merkwürdige Stelle beweist erſtens, daß die Bänder der Welt eins mit den θεῖαι δυνάμεις, und alſo von jenen Ideen, die weiter oben als bloße Begriffe erſcheinen, nicht verſchieden ſind; zweitens, daß ſie deſto ſchärfer von dem göttlichen Weſen ſelbſt unterſchieden werden müſſen.

Dieſe kosmiſchen Kräfte ſind ferner, wie Gott ſelbſt, unendlich, de sacr. Abelis et Caini, Pf. II. 100, zu oberſt: ἀπερίγραφος ὁ θεὸς, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ. Aber unendlich ſind ſie nur für Gott; in ihrer Wirkung auf die Welt müſſen ſie beſchränkt werden. So quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 422, obere Mitte, Mang. I. 284: ὁ θεὸς ταῖς δυνάμεσι, πρὸς μὲν ἑαυτὸν ἀκράτοις χρῆται, κεκραμέναις δὲ πρὸς γένεσιν· τὰς γὰρ ἀμιγεῖς θνητὴν ἀμήχανον φύσιν χωρῆσαι. Dieſen Grund drückt er in den folgenden Worten durch das Bild der Sonne aus, deren Licht erſt erkältet werden müſſe, ehe wir es ertragen können. Daſſelbe ſagt er auf eine andere Weiſe de mundi opificio, Pf. I. 12.

unten: οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετεῖ τῶν αὐτοῦ χαριτων (χάρις ist das Nämliche, was δυνάμεις, wie die folgenden Worte zeigen) ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταί γε καὶ ἀτελεύτητοι· πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δύναμεις, οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ θεὸς εὖ ποιεῖν, οὕτω καὶ τὸ γενόμενον εὖ πάσχειν, ἐπεὶ τοῦ μὲν αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι· τὸ δ' ἀσθενέστερον ὄν, ἢ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν, ἀπεῖπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμησάμενος εὐαρμόστως τὸ ἑκάστῳ ἐπιβάλλον.

Da nun diese unendlichen Kräfte nach obigen Aussprüchen vom höchsten Wesen getrennt und doch göttlicher Art sind, so entsteht die Gefahr der Vielheit und der Zerspaltung des göttlichen Wesens. Philo hat dieß wohl gefühlt, und sucht vorzubeugen. Hauptstelle ist der oben schon angeführte Ausspruch de vita Abraami, Pf. V. 284: δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ — ἀλήθεια. Der Sinn dieser Worte ist offenbar der: Wenn Gott nach seiner Wirkung auf die Welt, als eine Mehrheit erscheine, so liege dieß nicht in der Natur, sondern in der Beschränktheit des Betrachtenden, weil dieser sich noch nicht vom Einzelnen, Getrennten, zum Allgemeinen, zur Monas erheben konnte. Für dieselbe Ansicht spricht eine Stelle in der Schrift de nominum mutatione, Pf. IV. 328. Mang. I. 581, oben, wo er sich über die göttliche Erscheinung (Gen. XVII.) so äußert: τὸ „ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραὰμ“ λέγεσθαι ὑπονοητέον, οὐχ ὡς ἐπιλάμποντος καὶ ἐπιφαινομένου τοῦ παντὸς αἰτίου — τίς γὰρ ἀνθρώπειος νοῦς τὸ μέγεθος τῆς φαντασίας ἱκανός ἐστι χωρῆσαι; — ἀλλ' ὡς μιᾶς τῶν περὶ αὐτὸ δυνάμεων, τῆς βασιλικῆς, προφαινομένης· ἡ γὰρ κύριος πρόρρησις ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἐστί. Νοῦς δὲ ἡμῶν ἡνίκα ἐχαλδάϊζε μετεωρολεσχῶν τῷ κόσμῳ, τὰς δραστηρίους ἦν περιϊππεύων δυνάμεις, ὡς αἰτίας· γενόμενος δὲ μετανάστης ἀπὸ τοῦ Χαλδαϊκοῦ δόγματος, ἔγνω ἡνιοχούμενον καὶ κυβερνώμενον αὐτὸν ὑπὸ ἡγεμόνος, οὗ τῆς

ἀρχῆς φαντασίαν ἔλαβε. Die Worte ὡς μιᾶς τῶν περὶ αὐτὸ δυνάμεων προφαινομένης werden erklärt durch die folgenden ἔγνω ἡνιοχούμενον καὶ κυβερνώμενον αὐτὸ ὑπὸ ἡγεμόνος. Folglich iſt δύναμις oder κύριος, nach dieſer Erklärung, nur eine einzelne Betrachtungsweiſe des Ewigen Einen. Faſt mit eben dieſen Worten ſagt er dieß de somniis I, Pf. V. 82, zu unterſt. Mang. I. 648, unten: Τοῦτο τὸ δεικνύμενον καὶ ὁρατὸν, ὁ αἰσθητὸς οὑτοσὶ κόσμος, οὐδὲν ἄρα ἄλλο ἐστὶν, ἢ οἶκος θεοῦ, μιᾶς τῶν τοῦ ὄντως θεοῦ δυνάμεων, καθ' ἣν ἀγαθὸς ἦν. Ganz nach dieſem Gebrauche des Worts nennt er, im zweiten Buche von den Träumen, die Unwandelbarkeit Gottes ἡ ἀκλινὴς θεοῦ δύναμις, Pf. V. 196, Mitte, und ſagt, ibidem 210, zu oberſt: der Friede ſey die vornehmſte Kraft Gottes: τῶν πολυωνύμων τοῦ ὄντος δυνάμεων οὐ θιασιώτης μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔξαρχός ἐστιν εἰρήνη. Auf gleiche Weiſe ſpricht er auch dem menſchlichen Geiſte δυνάμεις, ja ſogar φύσεις zu. So legis allegor. III. Pf. I. 272, Mitte. Mang. I. 97, oben, wo er über die Stelle, Genes. III. 9: καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ ſagt, „man könne fragen, warum der Herr nicht auch Eva rufe, die ſich doch zugleich mit Adam verſteckt habe. Dieſes Räthſel ſey ſo zu erklären. Adam bedeute den menſchlichen Geiſt; wenn dieſer von Gott zurechtgewieſen, d. h. gerufen werde, ſo gelte dieſer Ruf nicht bloß ihm, ſondern auch ſeinen Kräften, unter welche namentlich die Sinne zu rechnen ſeyen: ὅταν ἔλεγχον λαμβάνῃ, οὐ μόνον αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ πᾶσαι· ἄνευ γὰρ τῶν δυνάμεων ὁ νοῦς καθ' ἑαυτὸν γυμνὸς καὶ οὐδ' ὧν εὑρίσκεται· μία δὲ τῶν δυνάμεων καὶ ἡ αἴσθησις. Ebenſo quod deter. potiori insidiari soleat, Pf. II. 192, Mitte: πεφύκασιν οἱ σοφισταὶ πολεμίοις χρῆσθαι ταῖς ἐν αὐτοῖς δυνάμεσι, καὶ λόγων ἐνθυμήμασι, καὶ βουλευμάτων λόγοις ἀντιστατούντων καὶ μηδαμῶς συναδόντων. Aehnlich de linguarum confusione, Pf. III. 374, oben,

Mang. I. 424, wo er den Thurmbau myſtiſch-deutend ſagt: Viele erheben ihre Sinne nach Art eines Thurmes bis zum Himmel," Οὐρανὸς δὲ συμβολικῶς ὁ νοῦς ἡμῶν ἐστι, καθ' ὃν αἱ ἄριστα καὶ θεῖαι φύσεις περιπολοῦσιν. Ja, de somniis I, Pf. V. 14, Mitte, nennt er die Sinne gar: ἄγγελοι τῆς διανοίας.

So genommen, würden nun die δυνάμεις trefflich zu dem Begriffe eines allwirkſamen Gottes, des αἴτιον δραστήριον, paſſen, und auf ein Syſtem führen, das Gott und die Welt nicht unterſcheidet, als etwa ſoweit das Ganze und die Theile verſchieden ſind. Allein dieß läßt ſich durchaus nicht mit der ſonſtigen Anſicht Philo's von Gott, als einem außerweltlichen, reinen, vom Endlichen abgetrennten Weſen, reimen. Denn wozu den Ewigen ſo ängſtlich von der Welt abſondern, wenn er durch die Kräfte, die nach letzterer Darſtellung doch nichts anders ſind, als ſeine Wirkungsweiſe, wieder in den Kreis des Endlichen eintritt? Jene Darſtellung war alſo bloßer Nothbehelf, veranlaßt durch das Bedürfniß, die Einheit des göttlichen Weſens zu retten. Die Wahrheit dieſer Behauptung geht auf's klarſte daraus hervor, daß er dieſelben Kräfte, die er auf die beſchriebene Weiſe mit der Einheit Gottes in Einklang zu bringen ſtrebt, an andern Stellen nicht bloß als beſondere Weſen, ſondern auf's beſtimmteſte als Perſonen darſtellt. Dieß geſchieht in derſelben Schrift, aus der wir die Beweiſe für die Idealität der Kräfte genommen haben, nämlich in dem Leben Abraham's. Pfeifer V. 280, oben, erklärt er jene drei Geſtalten, die Abraham erſchienen, nach der hiſtoriſchen Auffaſſungsweiſe für wirkliche Weſen, die für den Augenblick menſchliche Geſtalt angenommen hatten. „Erſt, nachdem die drei, auf das ungläubige Lachen der Sarah, geäußert, bei Gott ſey kein Ding unmöglich, habe Abraham gemerkt, daß er keine Menſchen, ſondern göttliche Naturen in ſeinem Hauſe beherberge: τότε

μοι δοκεῖ πρῶτον οὐκ ἔτι ὁμοίαν τῶν ὁρωμένων λαβεῖν φαντασίαν, ἀλλὰ σεμνοτέραν ἢ προφητῶν τινων (nämlich Seelen, die früher auf Erden als Propheten gewirkt, und nun wieder im Himmel, als ihrem Vaterlande, leben,) ἢ ἀγγέλων μεταβαλλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν.“ Einige Linien tiefer unten, läßt er sich über denselben Gegenstand weiter so vernehmen: εἰ δ' εὐδαίμονα καὶ μακάριον ὑπέλαβον εἶναί τινες οἶκον, ἐν ᾧ συνέβη καταχθῆναι καὶ ἐνδιατρίψαι σοφοὺς, οὐκ ἂν ἀξιώσαντας, ἀλλ' οὐδὲ ὅσον διακύψαι μόνον, εἴ τι πάθος ἐνεώρων ταῖς ψυχαῖς τῶν ἔνδον ὄντων ἀνίατον. Ἐγὼ δὲ οὐκ οἶδα τίνα ὑπερβολὴν εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος εἶναι φῶ περὶ τὴν οἰκίαν, ἐν ᾗ καταχθῆναι καὶ ξενίων λαχεῖν ὑπέμειναν ἄγγελοι πρὸς ἀνθρώπους, ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ, δι' ὧν, οἷα πρεσβευτῶν ὅσα ἂν θελήσῃ τῷ γένει ἡμῶν προθεσπίσαι, διαγγέλλει. Πῶς γὰρ ἂν τὴν ἀρχὴν εἰσελθεῖν ὑπέμειναν, εἰ μὴ, καθάπερ νεὼς εὖ συντεταγμένον πλήρωμα, τοὺς ἔνδον ἅπαντας ἤδεσαν, ἑνὶ πειθαρχοῦντας κελεύσματι τῷ τοῦ προεστηκότος, ὡσανεὶ κυβερνήτου. Πῶς δ' ἂν ἐστιωμένων καὶ ξενιζομένων παρέσχον ὑπόληψιν, εἰ μὴ τὸν ἑστιάτορα συγγενῆ καὶ ὁμόδουλον ἡγοῦντο τῷ αὐτῷ προσπεφυκέναι δεσπότῃ; Νομιστέον μέντοι καὶ κατὰ τὴν εἴσοδον αὐτῶν ἔτι μᾶλλον ἐπιδοῦναι πάντα τὰ μέρη τῆς οἰκίας πρὸς τὸ βέλτιον, αὖρᾳ τινὶ τελειοτάτης ἀρετῆς ἐπιπνευσθέντα. Τὸ δὲ συμπόσιον, οἷον εἰκὸς γενέσθαι, τὴν ἐν εὐωχίαις ἀφέλειαν ἐπιδεικνυμένων πρὸς τὸν ἑστιάτορα τῶν ἑστιωμένων καὶ γυμνοῖς ἤθεσι προσαγορευόντων, καὶ ὁμιλίας τὰς ἁρμοττούσας τῷ καιρῷ ποιουμένων. Τεράστιον δὲ καὶ τὸ μὴ πεινῶντας πεινώντων καὶ μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν. Ἀλλὰ ταῦτά γε ὡς ἀκόλουθα· τὸ δὲ πρῶτον ἐκεῖνο τερατωδέστατον, ἀσωμάτους ὄντας τούτους, σώματος εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι, χάριτι τῇ πρὸς τὸν ἀστεῖον. Τίνος γὰρ ἕνεκα ταῦτα

ἐθαυματουργεῖτο, ἢ τοῦ παρασχεῖν αἴσθησιν τῷ σοφῷ διὰ τραχυτέρας ὄψεως, ὅτι οὐ λέληθε τὸν πατέρα τοιοῦτος ὤν; Mang. II. 17. unten und 18 oben. Gleich nach dieſen Worten läßt Philo allegoriſirend die oben gegebene Stelle von der Einheit Gottes in der dreifachen Erſcheinung, und die Behauptung folgen, daß die mittlere der Geſtalten ὁ ὤν war, die zwei andern die δύναμις βασιλικὴ und εὐεργέτις. Faſt noch ſtärker iſt eine andere Stelle derſelben Schrift. Pf. V. 292. unten, und 294. Mang. II. 21. unten, und 22. oben.

Nachdem er hier den ſchrecklichen Untergang der ſodomitiſchen Städte beſchrieben, fährt er ſo fort: οὐχ ἕνεκα τοῦ δηλῶσαι με τὰς μεγαλουργηθείσας συμφορὰς κοινὰς ταῦτα διεξῆλθον, ἀλλ' ἐκεῖνο βουλόμενος παραστῆσαι, ὅτι τῶν τριῶν ὡς ἀνδρῶν ἐπιφανέντων τῷ σοφῷ, δύο μόνους εἰς τὴν ἀφανισθεῖσαν χώραν τὰ λόγιά φησιν ἐλθεῖν ἐπ' ὀλέθρῳ τῶν οἰκητόρων, τοῦ τρίτου μὴ δικαιώσαντος ἥκειν. Ὅς γε κατὰ τὴν ἐμὴν ἔννοιαν ἦν ὁ πρὸς ἀλήθειαν ὤν, ἁρμόττον ὑπολαβὼν εἶναι τὰ μὲν ἀγαθὰ παρὼν δι' αὐτοῦ χαρίζεσθαι, τὰ δὲ ἐναντία καθ' ὑπηρεσίαν τῶν δυνάμεων χειρουργεῖν, ἵνα μόνων ἀγαθῶν αἴτιος, κακοῦ δὲ μηδενὸς προηγουμένως νομίζηται. Τοῦτό μοι δοκοῦσι καὶ τῶν βασιλέων οἱ μιμούμενοι τὴν θείαν φύσιν πράττειν, τὰς μὲν χάριτας δι' ἑαυτῶν προτείνοντες, τὰς δὲ τιμωρίας δι' ἑτέρων βεβαιοῦντες. Ἀλλ' ἐπειδὴ τῶν δυεῖν δυνάμεων ἡ μὲν εὐεργέτις ἐστὶν, ἡ δὲ κολαστήριος, ἑκατέρα κατὰ τὸ εἰκὸς ἐπιφαίνεται τῇ Σοδομιτῶν γῇ· διότι τῶν ἀρίστων ἐν αὐτῇ πέντε πόλεων τέτταρες μὲν ἔμελλον ἐμπίμπρασθαι, μία δὲ ἀπαθὴς καὶ παντὸς κακοῦ σῳζος ὑπολείπεσθαι. Ἐχρῆν γὰρ διὰ μὲν τῆς κολαστηρίου γίνεσθαι τὴν φθορὰν, σώζεσθαι δὲ διὰ τῆς εὐεργέτιδος. Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ τὸ σωζόμενον μέρος οὐχ ὁλοκλήρους καὶ παντελεῖς εἶχεν ἀρετὰς, δυνάμει μὲν τοῦ ὄντος εὐεργετεῖτο, προηγουμένως δὲ τῆς ἐκείνου φαντασίας ἀνάξιον ἐνομίσθη τυχεῖν. Nach dieſer Stelle muß man ſich die An-

ſicht Philo's ſo denken: Gott, der Ewige, erſchien, begleitet von zwei Geſtalten, die ſeine hauptſächlichſten Kräfte vorſtellten, d. h. auf ſeinen Willen bildeten ſich aus dem Schatze ſeiner Kräfte zwei Weſen, welche Abraham erſchienen und ſpäter die kananitiſchen Städte zerſtörten. Die dritte Geſtalt macht Schwierigkeit, weil ſie Gott ſelbſt ſeyn müßte; da aber dieſer nicht erſcheinen kann, ſo muß man ſie ebenfalls als eine Kraft denken, die den höchſten Gott nur repräſentirt. Hiefür zeugt die erſtere Stelle, pag. 280: *πῶς δ' ἂν ἑστιωμένων καὶ ξενιζομένων παρέσχον ὑπόληψιν, εἰ μὴ τὸν ἑστιάτορα συγγενῆ καὶ ὁμόδουλον ἡγοῦντο τῷ αὐτῷ προσπεφυκέναι δεσπότῃ.* Folglich waren alle drei *δοῦλοι*. Wenn er nun doch in den letztangeführten Worten die dritte Geſtalt für den *ὢν* ausgibt, ſo kommt dieſer Verſtoß ohne Zweifel daher, weil er die allegoriſche Erklärung, nach welcher ſie freilich der höchſte Gott war, im Sinne hatte, und ungeſchickter Weiſe in die hiſtoriſche übertrug. Tiefer unten werden wir eine Stelle anführen, aus welcher hervorgeht, daß er ſich unter einer der drei Geſtalten, alſo ohne Zweifel unter der erſten oder mittelſten, den *λόγος* dachte.

Auf jeden Fall haben wir in den bisher gegebnen Ausſprüchen Beweiſe, daß er ſich Gott unter Geſtalten erſcheinend und repräſentirt denkt, die zugleich als bloße Wirkungsarten des höchſten Weſens und auf's beſtimmteſte als Perſonen dargeſtellt werden. Es finden ſich noch viele Stellen dieſer Art bei unſerem Verfaſſer, aus denen hervorgeht, daß er auch andere Erſcheinungen Gottes, die im Pentateuch vorkommen, für wirkliche Thatſachen hält, nur nicht, als ob Gott ſelbſt erſchienen wäre; ſondern die Worte des Textes *κύριος*, *θεὸς* u. ſ. w. werden für Kräfte erklärt, welche den Höchſten repräſentiren. So de posteritate Caini, Pf. II. 342, gegen oben: „Das höchſte Weſen kann nicht ſowohl mit den Ohren, ſondern mit den Augen des Geiſtes, aus den Kräften der

Welt, und ihrer Bewegung erkannt werden. Deßwegen heißt es auch in dem großen Lobgesange (Deuter. XXXII. 39.): „Schauet, schauet, daß ich es bin.“ Woraus ersichtlich, daß Gott mehr durch die That erkannt wird, als durch Schulbeweise. Doch heißt dieß nicht soviel, als ob Gott sichtbar wäre, sondern wenn auch solche Stellen vorkommen, so ist dieß eine Nachlässigkeit des Ausdrucks und Verwechselung seiner Kräfte mit ihm: τὸ δὲ ὁρατὸν εἶναι τὸ ὄν, οὐ κυριολογεῖται, κατάχρησις δ' ἐστὶν ἐφ' ἑκάστην αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀναφερομένου. Dieser Satz ist ganz allgemein. Wir wollen sehen, was er im Einzelnen bedeutet. Quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 434, gegen unten, sagt er über den Spruch Genesis VI. 8: Νῶε εὗρε χάριν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ folgendes: παρατηρητέον δὲ, ὅτι τὸν μὲν Νῶε φησιν εὐαρεστῆσαι ταῖς τοῦ ὄντος δυνάμεσιν, κυρίῳ τε καὶ θεῷ, Μωϋσῆν δὲ τῷ δορυφορουμένῳ πρὸς τῶν δυνάμεων, καὶ δίχα αὐτῶν κατὰ τὸ εἶναι μόνον νοουμένῳ. Λέγεται γὰρ (Exod. XXXIII. 17.) ἐκ προσώπου θεοῦ, ὅτι εὕρηκας χάριν παρ' ἐμοὶ, δεικνὺς ἑαυτὸν τὸν ἄνευ παντὸς ἑτέρου (der Sinn des Worts ἐκ προσώπου ist: Gott sprach in eigener Person, ohne eine seiner Kräfte reden zu lassen an seiner Statt.) Οὕτως ἄρα τὴν μὲν κατὰ Μωϋσῆν ἄκραν σοφίαν ἀξιοῖ χάριτος ὁ ὢν αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ μόνου, τὴν δὲ ἀπεικονισθεῖσαν ἐκ ταύτης δευτέραν καὶ εἰδικωτέραν οὖσαν, διὰ τῶν ὑπηκόων δυνάμεων, καθ' ἃς καὶ κύριος καὶ θεὸς, ἄρχων τε καὶ εὐεργέτης ἐστίν. Also ist θεὸς und κύριος von dem höchsten Gotte scharf zu unterscheiden. Daß diese Kräfte wirklich als Personen erscheinen, geht schon aus den obigen Stellen des Buchs de Abrahamo hervor. Denn zwei von den dreien sind ja die δύναμις βασιλικὴ und εὐεργέτις, nach denen Gott eben θεὸς und κύριος genannt wird. Noch deutlicher wird es gesagt, de somniis I. Pf. V. 104, Mitte. Mang. I. 655, gegen unten, wo er die ganze Theorie der

göttlichen Erſcheinungen mit folgenden Worten darlegt: ταῖς ἀσωμάτοις καὶ θεραπευτρίσιν αὐτοῦ ψυχαῖς (nämlich den himmliſchen Geiſtern, dem Logos, den Engeln und den ſeligen, vom Leibe abgeſchiedenen Menſchen,) εἰκὸς αὐτὸν, οἷός ἐστιν ἐπιφαίνεσθαι, διαλεγόμενον ὡς φίλον φίλαις· ταῖς δ' ἔτι ἐν σώμασιν, ἀγγέλοις εἰκαζόμενον, οὐ μεταβάλλοντα τὴν ἑαυτοῦ φύσιν — ἄτρεπτος γὰρ — ἀλλὰ δόξαν ἐντιθέντα ταῖς φαντασιουμέναις ἑτερόμορφον, ὡς τὴν εἰκόνα, οὐ μίμημα, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος ἐκεῖνο ὑπολαμβάνειν εἶναι. Der Schein oder die δόξα beſteht eben darin, daß die Seelen das Abbild, nämlich die Kräfte oder den λόγος für das Urbild, den höchſten Gott ſelbſt, anſehen. Da dieſer Satz ganz allgemein ausgeſprochen iſt, ſo muß er wohl auf alle Theophanien im alten Teſtament, ſoweit ſie nicht unter den oben im Capitel von der Allegorie angegebenen Ausnahmen begriffen ſind, ausgedehnt werden.

Jedermann ſieht nun, daß dieſe verſchiedenen Angaben unauflösliche Widerſprüche enthalten. Eine gründliche Vereinigung iſt alſo auch nicht möglich. Allein hat nicht Philo eine ſolche auf ſeine Weiſe gedacht? Man könnte geradezu ſagen, er ſtimme mit ſich ſelbſt nicht überein. Je nach den Umſtänden ſpreche er bald als Philoſoph, die Immanenz und die Einheit des göttlichen Weſens behauptend nach Plato, bald aber als Offenbarungsgläubiger, Verſchiedenheit göttlicher Weſen lehrend, welche Gott und die Welt vermitteln müſſen; der letzteren Anſicht folge er da, wo ihn der Text dazu zwinge, der erſteren, wo er ſich ſelbſt überlaſſen ſey. Allein dieß wäre voreilig und ungründlich zugleich. Denn die Eigenthümlichkeit ſeiner Lehre zeigt ſich nicht ſowohl in den Widerſprüchen ſelbſt, als in der verſuchten Vereinigung derſelben.

Es entſteht alſo die Frage, ob und wie er dieſe verſucht habe. Der Widerſpruch in jenen Sätzen iſt dop-

pelt: nämlich erſtens der, daß ein und daſſelbe Weſen zugleich Perſon und bloße Wirkungsweiſe, oder um mit Spinoza zu reden, ein bloßer Modus ſey; und der andere, daß die Kräfte, zugleich als eins mit Gott oder göttlich, und doch wieder als von ihm verſchieden betrachtet werden. Jener erſte Widerſpruch konnte dadurch gewiſſermaßen gelöst werden, wenn Philo eine Eigenthümlichkeit des menſchlichen Erkenntnißvermögens auf die Außenwelt übertrug, oder wenn er annahm, daß Gott die Erſcheinungen der äußeren Natur erſterem anbequemt habe. Mit andern Worten, der Menſch haftet in einer gewiſſen Periode ſeiner Entwicklung am Einzelnen, und kann ſich jede Wirkung in der Außenwelt nur als eine perſönliche denken; dieß iſt ein Satz, der durch die älteſte Religionsgeſchichte aller Völker beſtätigt wird. Auf einer ſolchen Entwicklungsſtufe ſtanden auch die Patriarchen in der Geneſis; da nun Gott dieſelben ſeiner beſondern Liebe würdigte, und ihnen ſeine Erkenntniß, ſo weit ſie es ertragen konnten, mittheilen wollte, ſo mußte er dieſe Gnade nach ihrer Fähigkeit beſtimmen, und ihnen alſo wirkliche einzelne Geſtalten, als Abbilder ſeines ewigen Weſens, vorhalten. Sobald aber der μύστης zu einer höhern Vollkommenheit gelangt war, wie etwa die Propheten, ſo erging an ihn die Forderung, in jener Vielheit die göttliche Einheit zu finden, d. h. jene verſchiedene Geſtalten zwar für wirkliche Weſen zu halten, aber doch zugleich in ihnen, den einen verkörperten, zum Weſen gewordenen göttlichen Willen oder die Allmacht zu ehren. Es war ungefähr daſſelbe, was unſere Kirche ſpäter mit dem Dogma der Dreifaltigkeit forderte. Die drei Perſonen waren, theils in der Geſchichte, theils in der Anſicht der Zeitgenoſſen, vorhanden. Die Vernunft verlangte aber Einheit. So entſtand die Anforderung: Dreiheit und Einheit, obgleich dem Verſtande ein Widerſpruch, neben einander zu denken. Jene pſychologiſche Erklärung läßt auch

die neuere Ansicht von diesen Dingen gelten, nur mit dem Unterschiede, daß sie den letztern Satz: „Gott habe ihnen wirkliche Gestalten vorgehalten," anders deutet; indem sie nämlich den Grund der Vielheit und mannichfachen Erscheinung, nicht in einer äußern Thatsache, oder in einem besondern Act Gottes, sondern in der trügerischen Phantasie, oder was ungefähr dasselbe, in der Sage sucht.

Es kommt nun darauf an, ob Philo die genannte Erklärung selbst anerkenne. Diese Frage muß bejaht werden. In der schon berührten Stelle de Somniis I, Pf. V. 104. u. flg., Mang. I. 655, läßt er sich so vernehmen: „Den körperlosen und seligen Geistern erscheint Er, wie er ist, und spricht mit ihnen, wie ein Freund mit Freunden; dagegen den Seelen, die noch im Körper gebunden sind, erscheint er unter der Gestalt von Engeln, ohne daß er deßhalb seine Natur veränderte — denn er ist unwandelbar — sondern, indem er der Phantasie des Schauenden eine andere Gestalt vorhält, so daß sie sein Abbild nicht für dieses, nämlich für eine Nachahmung, sondern für das Urbild selbst halten. Es ist eine alte Sage, daß die Gottheit unter mannichfachen Menschengestalten, in den Städten der Sterblichen herumziehe, um Frevel und Unrecht heimzusuchen. Dieß ist zwar nicht wahr, aber doch zum Nutzen der Menschen ausgedacht. Auch die heilige Schrift braucht ähnliche Vorstellungen von Gott zu demselben Zwecke, nämlich, um den Menschen zu nützen. Denn es gibt viele, die sich von nichts Unkörperlichem einen Begriff machen können. Für diese mußte der Gesetzgeber auch sorgen, er stellt ihnen Gott als einen Menschen dar, zufrieden, wenn sie durch Furcht vom Bösen abgehalten werden. Was dürfen wir uns daher wundern, wenn Er Engeln bisweilen gleichgestellt wird, um den Menschen Hülfe zu bringen, wie in unserem Spruche Genes. XXXI. 13, hievon war Philo ausgegangen). „Ich bin der Gott,

der dir an des Gottes Stelle erschien.“ Dieß ist so zu verstehen, Er habe die Stelle eines Engels eingenommen, zum Nutzen dessen, der den wahren Gott noch nicht schauen konnte; aber nur zum Scheine, und ohne seine Natur zu verändern. Denn wie Leute, deren Gesicht zu schwach ist, das Gegenbild der Sonne im Wasser für die Sonne selbst halten, so nehmen viele Menschen das Abbild Gottes, seinen obersten Engel, für Gott selbst.“

Der Sinn dieser Stelle ist offenbar der: Gott erscheine nie in der Welt, aber er halte den Menschen, der Ordnung wegen, und um sich zu ihrem eigenen Frommen, ihren Fähigkeiten anzubequemen, göttliche Gestalten vor, die, obwohl wirkliche Wesen und Personen, zugleich **modi** der göttlichen Wirksamkeit auf die Welt sind.

Aber nun ist immer noch die zweite große Frage übrig, wie diese persönlichen oder unpersönlichen Kräfte zugleich göttlich, d. h. mit dem höchsten Gotte eins, and doch wieder verschieden seyn können. Diese Schwierigkeit wurde ohne Zweifel durch Emanation gehoben. Man dachte sich, daß aus dem Urwesen in unaufhörlichem Wechsel Kräfte bald ausströmen, bald wieder zurückströmen. Sobald sie ausgeschieden waren, konnten sie auf die Welt wirken, ihre Einheit mit dem göttlichen Wesen wurde durch die Rückströmung gerettet.

Zwar wird eine solche Emanation nicht ausdrücklich von Philo gelehrt; daß er sie jedoch kannte, kann theils aus allgemeinen, in der Zeit liegenden Gründen, theils aus besonderen, die aus seinen Schriften selbst genommen sind, dargethan werden. Vorerst läßt sich seine Bekanntschaft mit dieser im Oriente so verbreiteten Ansicht schon aus dem Geiste seiner Theosophie erwarten; denn ein System, das Gott und die Welt als zwei unvereinbare Gegensätze hinstellt, kann sich nur durch Emanationen helfen. Für's zweite spricht dafür der eigenthümliche Gebrauch des Wortes δύναμις, das

ihm bald Perſonen, göttliche Weſen, bald bloße Wirkungsweiſen bedeutet. Denn ein ſo zweideutiger Begriff wird weder in einem Syſteme der Immanenz, noch des reinen Theismus vorkommen. Für's dritte wird die Emanation ausdrücklich in einer Schrift gelehrt, die, wie wir zeigen werden, einen Mann zum Verfaſſer hat, der in demſelben Lande, unter demſelben Volke und faſt zur nämlichen Zeit lebte, und dazu noch mit Philo eine philoſophiſche Anſicht theilt. Wir meinen den Verfaſſer des Buchs der Weisheit. Sogar der Apoſtel Paulus, der einen großen Theil ſeiner Lehren aus derſelben alexandriniſchen Quelle ſchöpfte, hat, wo nicht Sätze, doch Namen, die nur aus einem Emanationsſyſteme erklärt werden können, wie der: Chriſtus ſey ein πλήρωμα θεοῦ, und andere.

Soviel über die allgemeinen Gründe. Auch bei unſerem Verfaſſer ſelbſt kommen Stellen vor, die mit ziemlicher Beſtimmtheit auf Emanation hinweiſen. Ein merkwürdiger Beleg findet ſich in dem Buche de Decalogo, Mang. II. 185, gegen unten. Hier ſagt er, Gott habe die zehn Gebote verkündigt, und fährt ſo fort: ἆρά γε φωνῆς τρόπον προιέμενος αὐτός; Ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθοι τὸν ἡμέτερον. Οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς στόματος καὶ γλώττης καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος, ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τὰ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι, κελεύσας ἠχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον ἁρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένων, οὐκ ἄψυχον, ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζώου συνεστηκότος, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ἀνάπλεων σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἐγγιστα τοὺς πορρωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν. Daſſelbe wiederholt er de praemiis ac poenis, Mang. II. 408, unten: κεφάλαια

δὲ δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμωδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν. Der Ausdruck λέγεται beweist, daß er hier nicht seine eigene Ansicht, wie aus der hervorgehenden Stelle hervorzugehen scheint, sondern die seiner Zeit vorbringt.

Diese himmlische Erscheinung nennt Philo ferner in der Schrift de Decalogo, Mang. II. 187, zu unterst θεοῦ δύναμις. „Alles sey bei der Verkündigung der zehn Gebote außerordentlich gewesen, die ganze Natur in Aufregung, furchtbare Wetter am Himmel: ἔδει γὰρ θεοῦ δυνάμεως ἀφικνουμένης, μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ πάντα πρὸς ὑπηρεσίαν συγκεκινῆσθαι. Doch sagt er wieder in demselben Buche weiter unten: Gott habe selbst die zehn Gebote verkündigt: τὰ δέκα λόγια, ἅπερ ἱεροπρεπῶς ἔχρησεν αὐτὸς ὁ θεὸς.

Wir haben also hier ein Beispiel, einer für den Augenblick gebildeten, wesenhaften Gestalt, die an Gottes Statt wirken mußte, weil er selbst, um seiner Reinheit willen, nicht in die Welt eingreifen kann.

Wie sollte nun diese λογικὴ ψυχὴ δημιουργηθεῖσα ἐν τῷ ἀέρι anders entstanden seyn, als durch Ausströmung aus dem göttlichen Wesen? Wir dürfen also keinen Augenblick zweifeln, daß unser Verfasser die Emanation kannte. Selbst Ausdrücke kommen vor, die kaum anders als durch Emanation gedeutet werden können. So sagt Philo legis alleg. II, Pf. I. 228, unten, von der Sophia: ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων.

Soviel über die Kräfte, ihre Personalität und Emanation. Nach beiden Darstellungen, sofern sie als Aeußerungsarten göttlicher Thätigkeit, und auch, sofern sie als persönliche Wesen erscheinen, werden sie zugleich als Träger der intelligiblen Welt, des κοσμὸς νοητὸς, oder als Ideen darge-

ſtellt. Man ſehe die ſchon angeführte Stelle aus der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 394: διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τούτου ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεὶς, ὥσπερ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς. Noch deutlicher tritt ihre Eigenſchaft als Ideen hervor in der Schrift de monarchia I, Mang. II. 218, unten, und 219. Er erzählt hier, Moſes habe Gott gebeten, ſich ihm zu zeigen. Dieſe Bitte ſey aber, als unmöglich, abgeſchlagen worden. Nun fährt er ſo fort: ταῦτ' ἀκούσας ἐπὶ δευτέραν ἱκεσίαν ἦλθε, καὶ φησι, „Πέπεισμαι μὲν ταῖς σαῖς ὑφηγήσεσιν ὅτι οὐκ ἄν ἴσχυσα δέξασθαι τὸ τῆς σῆς φαντασίας ἐναργὲς εἶδος. Ἱκετεύω δ' ἐγὼ τὴν γοῦν περὶ σε δόξαν θεάσασθαι. Δόξαν δὲ σὴν εἶναι νομίζω τὰς περὶ σε δορυφορούσας δυνάμεις, ὧν διαφεύγουσα ἡ κατάληψις ἄχρι τοῦ παρόντος οὐ μικρὸν ἐνεργάζεταί μοι πόθον τῆς διαγνώσεως.“ Ὁ δὲ ἀμείβεται καὶ φησιν, „Ἃς ἐπιζητεῖς δυνάμεις εἰσὶν ἀόρατοι καὶ νοηταὶ πάντως, ἐμοῦ τοῦ ἀοράτου καὶ νοητοῦ. Λέγω δὲ νοητὰς οὐχὶ τὰς ἤδη ὑπὸ τοῦ νοῦ καταλαμβανομένας, ἀλλ' ὅτι εἰ καὶ καταλαμβάνεσθαι οἷαί τε εἶεν, οὐκ ἄν αἴσθησις αὐτὰς ἀλλ' ἀκραιφνέστατος νοῦς καταλάβοι. Πεφυκυῖαι δὲ ἀκατάληπτοι κατὰ τὴν οὐσίαν ὅμως περιφαίνουσιν ἐκμαγεῖόν τι καὶ ἀπεικόνισμα τῆς αὐτῶν ἐνεργείας. Οἷα παρ' ὑμῖν σφραγῖδες ὅταν προσενεχθῇ κηρὸς ἤ τις ὁμοιότροπος ὕλη μυρίους ὅσους τύπους ἐναπομάττονται, μηδὲν ἀκρωτηριασθεῖσαι μέρος, ἀλλ' ἐν ὁμοίῳ μένουσαι· τοιαύτας ὑπολῃπτέον καὶ τὰς περὶ ἐμὲ δυνάμεις, περιποιούσας ἀποίοις ποιότητας καὶ μορφὰς ἀμόρφοις καὶ μηδὲν τῆς ἀϊδίου φύσεως μεταλλαττομένας μήτε μειουμένας. Ὀνομάζουσι δ' αὐτὰς οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τινες τῶν παρ' ὑμῖν ἰδέας, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν ὄντων ἰδιοποιοῦσι, τὰ ἄτακτα τάττουσαι καὶ τὰ ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἀσχημάτιστα περατοῦσαι καὶ περιορίζουσαι καὶ σχηματίζουσαι, καὶ συνόλως τὸ χεῖρον εἰς τὸ ἄμεινον μεθαρμοζό-

μεναι. *Μήτ' οὖν ἐμὲ, μήτε τινὰ τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσῃς ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν.* Dieſe Stelle iſt in mancher Beziehung merkwürdig. — Für's erſte erſieht man aus ihr, wie die Alexandriner das Syſtem der Kräfte und die Ideenlehre exegetiſch begründeten, nämlich ohne Zweifel aus der *δόξα θεοῦ*, die im alten Teſtamente ſo oft, als Gott umgebend, dargeſtellt wird. Für's zweite, wie die Kräfte zugleich ideell und reell ſeyn konnten, ideell, ſofern ſie die Vorbilder der Dinge und die Gattungsbegriffe ſind, reell, ſofern ſie die Gattungen in die Kreatur einbilden, oder die *εἴδη* hervorbringen, was Philo mit dem Wortſpiele *ἰδιοποιεῖν* ausdrückt. Endlich heißen ſie, gleich Gott, unbegreiflich, nämlich ihrem innerſten Weſen nach, denn ihre Aeußerungen liegen offen da und erſcheinen.

Wir haben nun hier das erſte auffallendere Beiſpiel von Uebertragung der platoniſchen Philoſophie auf das Judenthum; von nun an werden die Erſcheinungen dieſer Art immer zahlreicher werden.

Als Ideen ſind die Kräfte geordnet und befaßt in dem göttlichen Logos, dieſer eigenthümlichſten Schöpfung der alexandriniſchen Theoſophie. cfr. de mundi opificio, Pf. I. p. 12, zu oberſt, Mang. I. 4, unten. Die ideale Welt habe ihren Sitz in dem göttlichen *λόγος*, wie der Plan einer Stadt in dem Kopfe des Baumeiſters: *καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις, τὴν χῶραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ· τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτο ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντιοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι;*

Zu dieſer ſchwierigen und verwickelten Lehre vom *λόγος* gehen wir jetzt über.

Achtes Capitel.

Vom göttlichen λόγος.

a) Wortbedeutung.

Das Wort Logos kommt in den verſchiedenſten Bedeutungen bei unſerem Verfaſſer vor, und dieſe Vieldeutigkeit iſt keine der geringſten Urſachen, warum die Logoslehre bei Philo ſo ſchwankend und unſicher erſcheint. Wir halten es daher für zweckmäßig, zuerſt einen kurzen Ueberblick über die verſchiedenen Bezeichnungen zu geben. Die Hauptbedeutungen ſind bei ihm, wie überhaupt in der helleniſchen Sprache, Vernunft und Rede. Als Rede nimmt er das Wort, z. B. de migratione Abrahami, Pf. III. 448: *διὰ γλώττης καὶ στόματος φερόμενον τὸ τοῦ λόγου νᾶμα, συνεκφέρει τὰ νοήματα.* Oder legis allegoriarum III, Pf. I. 270, gegen oben, wo er die Stelle Exodus XVII. 12: *αἱ δὲ χεῖρες Μωϋσῆ βαρεῖαι, καὶ Ἀαρὼν καὶ Ὢρ ἐστήριζον τὰς χεῖρας αὐτοῦ*, myſtiſch ſo erklärt: die Handlungen des Gerechten ſind feſt und unerſchütterlich, deßwegen heißt es, ſie ſeyen von Aaron der Rede und von Or der Wahrheit unterſtützt. *Βούλεται οὖν διὰ συμβόλων σοὶ παραστῆσαι, ὅτι αἱ τοῦ σοφοῦ πράξεις στηρίζονται ὑπὸ τῶν ἀναγκαιοτάτων λόγου τε καὶ ἀληθείας· διὸ καὶ Ἀαρὼν ὅταν τελευτᾷ, τουτέστιν, ὅταν τελειωθῇ, εἰς Ὢρ, ὃ ἐστι φῶς, ἀνέρχεται, τὸ γὰρ τέλος τοῦ λόγου ἀλήθειά ἐστιν, ἡ φωτὸς τηλαυγεστέρα, εἰς ἣν σπουδάζει ὁ λόγος ἐλθεῖν.*

Für ausgeſprochene menſchliche Rede braucht er gewöhnlich den Ausdruck *προφορικὸς λόγος* an unzähligen Stellen. Wir geben ſtatt vieler eine. In der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 338, oben, deutet er Pſalm LXXIX. 7: *ἔθετο ἡμᾶς εἰς ἀντιλογίαν τοῖς γείτοσιν ἡμῶν* allegoriſch auf den Geiſt, der ſeine Nachbarn, die Sinne, widerlege und ſich

von ihnen zurückziehe, und fährt so fort: Ἐλέγχει μέντοι καὶ πᾶσαν αἴσθησιν, περὶ μὲν ὧν εἶδον ὀφθαλμούς, περὶ ὧν δὲ ἤκουσαν, ἀκοάς, ὀσμάς τε περὶ ἀτμῶν, καὶ γεύσεις περὶ χυμῶν — καὶ μὲν δὴ τὸν προφορικὸν λόγον, περὶ ὧν διεξελθεῖν ἔδοξε.

Von dieser ausgesprochenen Rede unterscheidet er hie und da die innere Rede, sofern sie noch im Gedanken wohnt. Er nennt sie in dieser Beziehung λόγος ἐνδιάθετος. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 154, obere Mitte: διττὸς ὁ λόγος ἐν ἀνθρώπου φύσει, ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικὸς, καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγὴ, ὁ δὲ γεγωνὸς, ἀπ' ἐκείνου ῥέων. Καὶ τοῦ μέν ἐστι χώρα τὸ ἡγεμονικὸν, τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν γλῶττα καὶ στόμα καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα φωνῆς ὀργανοποιΐα.

Nach dieser ersten Bedeutung heißt θεῖος λόγος, göttliche Rede, oder die Worte Gottes. So nicht undeutlich de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 104, zu unterst: καθάπερ ὁ ἀγέννητος φθάνει πᾶσαν γένεσιν, οὕτω καὶ ὁ τοῦ ἀγεννήτου λόγος παραθεῖ τὸν γενέσεως, καὶ ὀξύτατα ἐπὶ νεφῶν καταφέρεται, διὸ καὶ παῤῥησιάζεται φάσκων (Numer. XI. 23.) ἤδη ὄψει ἐπεὶ καταλήψεταί σε ὁ λόγος μου, ὡς πάντα ἐφθακότος καὶ κατειληφότος τοῦ θείου λόγου. Εἰ δὲ ὁ λόγος ἔφθακε, πολλῷ μᾶλλον ὁ λέγων αὐτὸς, καθάπερ ἐν ἑτέροις μαρτυρεῖ λέγων· ὅδε ἐγὼ ἕστηκα ἐκεῖ πρὸ τοῦ σε (Exodus XVII. 6.). Die Vergleichung mit der menschlichen Rede, so wie der Gegensatz zwischen λόγος und ὁ λέγων, zeigt klar genug, daß hier die eigentliche Rede gemeint ist, obwohl die höhere Bedeutung des Worts, von der wir weiter unten sprechen werden, durchschimmert.

Da die Schriften des alten Bundes unserem Verfasser inspirirt sind, so nennt er die Schrift gewöhnlich ὁ ἱερὸς λόγος, wie wir Wort Gottes sagen, und citirt Bibelstellen mit der Formel ὁ ἱερὸς λόγος φησὶ. Beweisstellen hiefür haben

wir ſchon oben angeführt. Aus demſelben Grunde nennt er de Migratione Abrahami, Pf. III. 448, gegen unten, Moſes geradezu ὁ ἱερὸς λόγος, weil nämlich Gott aus ihm ſpricht.

Da aber ferner in der heiligen Schrift oder dem geſchriebenen Worte Gottes, meiſt Regeln für das menſchliche Handeln und Geſetze enthalten ſind, ſo heißt θεῖος λόγος geradezu auch Gottes Gebot, Geſetz. So de migratione Abrahami, Pf. III. 470, Mitte: νόμος οὐδὲν ἢ λόγος θεῖος, προστάττων ἃ δεῖ, καὶ ἀπαγορεύων ἃ μὴ χρὴ, ὡς μαρτυρεῖ (ἡ γραφὴ oder ὁ θεὸς) φάσκων (cfr. Deuter. XXXIII. 4.) ὅτι ἐδέξατο ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ νόμον· εἰ τοίνυν λόγος μέν ἐστι θεῖος ὁ νόμος, ποιεῖ δὲ ὁ ἀστεῖος τὸν νόμον, ποιεῖ πάντως καὶ τὸν λόγον.

An dieſe Bedeutung gränzt ſchon die zweite, Vernunft. So kommt λόγος vor, legis allegor. III, Pf. I. 334, unten: τὰ μὴ σὺν λόγῳ πάντα αἰσχρὰ, ὥσπερ τὰ σὺν λόγῳ κόσμια. De Cherubim, Pf. II. 22, Mitte: τὸν λόγον ἡ φύσις δυνατώτατον σύμμαχον ἀνθρώπῳ δημιουργήσασα, τὸν μὲν αὐτῷ χρῆσθαι δυνάμενον ὀρθῶς ἀπέδειξεν εὐδαίμονα καὶ λογικὸν ὄντως, τὸν δὲ μὴ δυνάμενον, ἄλογόν τε καὶ κακοδαίμονα. Quod deter. potiori insidiari soleat, Pf. II. 198, Mitte: τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶδος, νοῦς καὶ λόγος κέκληται. Häufiger aber braucht er in dieſer Beziehung den Ausdruck ὀρθὸς λόγος, oder ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ſofern nämlich die Vernunft Geſetz der Natur iſt, nach dem ſtoiſchen Grundſatze, der bei unſerem Verfaſſer öfters wiederholt wird: τῇ φύσει ἀκολούθως ζῆν. Der Ausdruck ὀρθὸς λόγος kommt z. B. vor de plantatione, Pf. III. 112, untere Mitte, wo er über Deuter. XXXII. 7. 8. ſich ſo vernehmen läßt: ἰδοὺ πάλιν μερίδα καὶ κλῆρον εἴρηκε θεοῦ, τὸν ὁρατικὸν αὐτοῦ καὶ γνήσιον θεραπευτὴν τρόπον (Israel nämlich, welcher Name ihm keinen Menſchen, ſondern eine Sinnesweiſe bezeichnet),

τοὺς δὲ γῆς παῖδας, οὓς Ἀδὰμ ὠνόμασε, διεσπάρθαι — ἡγεμόνι χρήσασθαι ὀρθῷ λόγῳ μὴ δυναμένους. Ebenſo de migratione Abrahami, Pf. III. 438, obere Mitte, hier wird der Spruch Deuter. VII. 7, „Gott habe Israel aus allen Völkern zu ſeinem Eigenthume erkoren,“ allegoriſch auf die Seele gedeutet. In dieſer ſeyen viele ὄχλοι, blinde Triebe, nur eine Kraft derſelben gefalle Gott: μίαν δὲ αὐτὸ μόνον εὖ διακεκοσμένην, ἧς ὁ ὀρθὸς λόγος ἀφηγεῖται.

Auf die Welt und ihre Ordnung übergetragen, bekommt ὀρθὸς λόγος, wie ſchon bemerkt wurde, den Beiſatz τῆς φύσεως. So de mundi opificio, Pf. I. 98, oben: ἐπεὶ πᾶσα πόλις ἔννομος ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως ξυνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ χρῆσθαι πολιτείᾳ, ἣ καὶ σύμπας ὁ κόσμος· αὕτη δέ ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέρᾳ κλήσει προσονομάζεται θεσμὸς, νόμος θεῖος ὤν, καθ' ὃν τὰ προσήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη. Aus dem hier genannten Grunde, und weil dieſer ὀρθὸς λόγος Ausdruck der allgemeinen Weltharmonie iſt, deren ſich jeder Theil des Ganzen zu fügen hat, ſoll er auch das letzte Ziel der menſchlichen Handlungen ſeyn, und war es auch für die beſten, namentlich für Moſes. cfr. erſtes Buch de vita Mosis, Mang. II. 88, untere Mitte: ἐφιέμενος (ὁ Μωϋσῆς) οὐ τοῦ δοκεῖν, ἀλλὰ τῆς ἀληθείας, διὰ τὸ προκεῖσθαι σκόπον ἕνα τὸν ὀρθὸν τῆς φύσεως λόγον, ὃς μόνος ἐστὶν ἀρετῶν ἀρχή τε καὶ πηγή.

Da aber ferner das Geſetz oder die Geſetze, die Gott der Welt gegeben, lebendig gedacht werden müſſen, ſo heißen λόγος oder gewöhnlich in der Mehrzahl θεῖοι λόγοι, Naturkräfte. So de mundi opificio, Pf. I. 26, oben, wo er über das dritte Tagwerk, oder die Schöpfung der Pflanzen ſagt: ὁ μὲν προστάττει τῇ γῇ ταῦτα γεννῆσαι· ἡ δὲ ὥσπερ ἐκ πολλοῦ κυοφοροῦσα καὶ ὠδίνουσα, τίκτει πάσας μὲν τὰς σπαρτῶν, πάσας δὲ τὰς δένδρων, ἔτι δὲ καρπῶν ἀμυθήτους ἰδέας.

Ἀλλ' οὐ μόνον ἦσαν οἱ καρποὶ τροφαὶ ζώοις, ἀλλὰ καὶ παρασκευαὶ πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων ἀεὶ γένεσιν, τὰς σπερματικὰς οὐσίας περιέχουσαι, ἐν αἷς ἄδηλοι μὲν καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι τῶν ὅλων εἰσὶ, δῆλοι δὲ καὶ φανεροὶ γενόμενοι καιρῶν περιόδοις. Ganz ebenſo in dem von Philo zwar nicht verfaßten, aber doch aus ſeinen Schriften zuſammengeſtoppelten Buche de mundo, edit. Paris. 1166. B. In ähnlicher Bedeutung erſcheinen die θεῖοι λόγοι in dem Buche de posteritate Caini, Pf. II. 260, zu oberſt. Er ſagt hier über den Spruch Genes. XXII. 4: „Abraham ſah Gott von weitem;" die natürliche Erklärung ſey nicht möglich. Allein: ἀλλὰ μήποτε ὅπερ αἰνίττεται, τοιοῦτόν ἐστι; ὁ σοφὸς ἀεὶ γλιχόμενος κατανοῆσαι τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντὸς, ὅταν τὴν δι' ἐπιστήμης καὶ σοφίας ἀτραπὸν βαδίζῃ, λόγοις μὲν προεντυγχάνει θείοις, παρ' οἷς προκαταλύει, τρέπεσθαι δὲ τὴν ἄλλην ἐγνωκὼς ἐπέχεται. Das Wort λόγοι kann hier nichts anders bedeuten, als die göttlichen Kräfte oder Ideen, durch die Gott auf die Welt wirkt, und welche der Weiſe allein zu erkennen vermag. Ebenſo in derſelben Schrift, Pf. II. 294, Mitte, wo er den Spruch, Deuter. XXVII. 17: „ἐπικατάρατος ὁ μετατιθεὶς ὅρια τοῦ πλησίον;" auf die Geſetze der Tugend deutet und ſo fortfährt: τοὺς ὅρους τούτους οὐχ ἡ καθ' ἡμᾶς γένεσις ἔστησεν, ἀλλ' οἱ πρὸ ἡμῶν καὶ παντὸς τοῦ γεώδους πρεσβύτεροι λόγοι καὶ θεῖοι. Geſetz und Kraft ſchwimmt hier in eins zuſammen.

Die λόγοι werden aber auch perſonificirt und dem Worte ἄγγελοι gleichgeſetzt. So ebenfalls de posteritate Caini, Pf. II. 296, Mitte. Er erklärt hier Deuter. XXXII. 8, wie gewöhnlich, nach der griechiſchen Ueberſetzung, die bekanntlich vom Originale abgeht und, ſtatt secundum numerum filiorum Israel, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατ' ἀριθμὸν ἀγγέλων lieſt. Die ἔθνη werden geiſtig auf die Seelenkräfte bezogen, und Philo ſagt zuletzt: ὁπότε ὁ θεὸς διένεμε καὶ διετείχιζε τὰ

τῆς ψυχῆς ἔθνη, τὰ ὁμόφωνα τῶν ἀλλογλώττων διϊστάς, — τότε τῶν ἀρετῆς ἐγγόνων τοὺς ὅρους ἔστησεν ἰσαρίθμους ἀγγέλοις, ὅσοι γὰρ θεοῦ λόγοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἴδη. Die Wörter λόγοι und ἄγγελοι werden hier ganz als gleichbedeutend gebraucht, obwohl beiden eine bildliche Bedeutung, nämlich Ideen oder göttliche Kräfte, beigelegt wird.

An andern Stellen erscheint dagegen λόγος wirklich und unbezweifelt, als ein anderer Name für Engel. So z. B. legis allegoriarum III, Pf. I. 346, gegen oben. Unser Verfasser geht von dem Spruche Deuter. VIII. 3, aus: „Der Mensch lebt nicht vom Brode allein, sondern von jeglichem Worte, das aus des Herrn Munde geht," d. h. der Mensch lebt durch den ganzen Logos oder auch durch einen Theil von ihm. Denn Mund ist ein Sinnbild des λόγος, Wort aber (τὸ ῥῆμα) Bild eines Theils von ihm. Die Seelen der Vollkommenen nämlich nähren sich vom ganzen λόγος; wir aber dürfen zufrieden seyn, wenn uns nur ein Theil von ihm zukömmt. Für diese nun ist es wünschenswerth, vom Logos genährt zu werden; aber Jakob überfliegt das Wort und behauptet, von Gott selbst Nahrung zu empfangen. Es heißt nämlich so (cfr. Gen. 48, 15.): „Der Gott, dem meine Väter wohlgefielen, der Gott, der mich von Jugend auf bis auf diesen Tag leitete, der Engel, der mich aus allem Uebel erlöst, möge diese Kinder segnen." Schön ist dieser Spruch: nicht den λόγος, sondern Gott selbst hat er zu seinem Erzieher, dagegen den Engel, welcher eins mit dem λόγος ist, zum Arzte seiner Uebel. Ganz natürlich. Denn unser Seher weiß wohl, daß Gott die ersten und schönsten Güter in eigener Person verleiht, die geringeren dagegen durch Engel oder Logoi; zu den geringeren aber eben gehört die Abwendung des Bösen. Ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι, τὰ δεύτερα δὲ τοὺς

ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ· δεύτερα δ' ἐστὶν, ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν.

Da λόγος hier dem Worte ἄγγελος ganz gleichgesetzt wird, und da unser Verfasser auch sonst auf's bestimmteste die Meinung ausspricht, daß Gott das Böse durch Engel abwende, das Gute aber selbst gebe, so kann kein Zweifel über die Bedeutung des Wortes λόγοι obwalten, und es ist am Tage, daß es in Philo's Zeitalter für persönliche höhere Wesen gebraucht wurde. Es wiederholt sich also hier ganz dieselbe Erscheinung, die wir bei δύναμις nachgewiesen haben, denn auch dieses Wort bedeutet zuerst ein bloßes Abstractum, und wird doch für Engel gesetzt.

Die letzte der untergeordneten Bedeutungen von λόγος ist Verhältniß, und zwar sowohl ein äußerliches und anschauliches, als auch ein geistiges jeder Art. So wird es von musikalischen Verhältnissen gebraucht, de mundi opificio, Pf. I. 28, unten: περιέχει ἡ τετρὰς καὶ τοὺς λόγους τῶν κατὰ μουσικὴν συμφωνιῶν; von mystischen Zahlenverhältnissen, im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 130, Mitte. Er gibt hier von dem Spruche Genesis II. 2: κατέπαυσεν ὁ θεὸς τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, die mystische Deutung: ἡ πρὸς τὸ ἦθος ἀπόδοσίς ἐστι τοιαύτη· ὅσαν ἐπιγένηται τῇ ψυχῇ ὁ κατὰ ἑβδομάδα ἅγιος λόγος, ἐπέχεται ἡ ἑξὰς, καὶ ὅσα θνητὰ τοῦτοι ποιεῖν δοκεῖ. Die Sechszahl ist ihm nämlich ein Symbol der Sinnenwelt, die Siebenzahl der Vernunft und des Uebersinnlichen.

Als astronomisches Verhältniß, oder vielmehr als Harmoniegesetz erscheint Logos im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 153, unten: „Die zwölf Steine, die in vierfacher Reihe den Brustschild des Hohenpriesters zieren, seyen Sinnbilder des Thierkreises; τίνος ἑτέρου δείγματ' εἰσὶν, ἢ τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου; Καὶ γὰρ οὗτος τετραχῇ διανεμηθεὶς ἐκ τριῶν ζωδίων, τὰς ἐτησίους ὥρας ἀποτελεῖ, ἔαρ, θέρος, μετόπω-

ρον, χειμῶνα, τροπὰς τέτταρας, ὧν ἑκάστης ὅρος τρία ζῴδια, γνωριζόμενος ταῖς τοῦ ἡλίου περιφοραῖς, κατὰ τὸν ἐν ἀριθμοῖς ἀσάλευτον, καὶ βεβαιότατον, καὶ θεῖον ὄντως λόγον. Schon iſt hier der Uebergang in die höhere Bedeutung fühlbar. Ganz geiſtig wird λόγος in dieſer Bezeichnung gebraucht im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 224, untere Mitte. „Moſes habe eine eherne Schlange gemacht, als Mittel gegen die tödtende Schlange der Wolluſt: πῶς οὖν γίνεται ἴασις τοῦ πάθους; ὅταν ἕτερος ὄφις κατασκευασθῇ, τῷ τῆς Εὔας ἐναντίος, ὁ σωφροσύνης λόγος. Auf der nächſten Seite ſagt er, erklärend, warum die Schlange von Erz gemacht worden ſey: δυνατῇ δὲ καὶ στερεᾷ οὐσίᾳ τῇ χαλκοῦ ἀπείκασται ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος, εὔτονος καὶ ἀδιάκοπος ὤν. Für den Ausdruck ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος wird gleich im folgenden Satze σωφροσύνη geſetzt. Λόγος heißt alſo hier Verhältniß im allgemeinſten Sinne, Zuſtand, in dem die σωφροσύνη in der Seele vorherrſcht, oder mit andern Worten, es iſt eine Umſchreibung des Begriffs. Ebenſo im erſten Buche von den Träumen, Pf. V. 90, oben. Philo erklärt hier den Ausſpruch Jakobs, Genesis XXXI. 10: „ἀναβλέψας, φησὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς, εἶδεν τοὺς τράγους καὶ τοὺς κριοὺς ἀναβαίνοντας ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς αἶγας.“ Αἰπολίου μὲν δὴ τράγος, ποίμνης δὲ κριὸς ἡγεμών ἐστιν, τὰ δὲ ζῷα ταῦτα δύο λόγων σύμβολα τελείων, ὧν ὁ μὲν ἕτερος καθαίρει καὶ κενοῖ ψυχὴν ἁμαρτημάτων, ὁ δὲ ἕτερος τρέφει καὶ πλήρη κατορθωμάτων ἐργάζεται. Der Ausdruck λόγοι bezeichnet hier ganz daſſelbe, was ſonſt durch τρόποι ψυχῆς ausgedrückt wird; alſo Verhältniſſe mit dem Nebenbegriffe der Kraft, weßwegen er auch unten von σοφίας ὀρθοὶ λόγοι ſpricht.

Dieß ſind nun die untergeordneten Bezeichnungen des Worts λόγος. Aus ihrer Vieldeutigkeit ergibt ſich die Regel großer Behutſamkeit in der Erklärung. Wir gehen nun

zur eigenthümlichsten Bedeutung des Wortes über, zu dem θεῖος λόγος oder ὁ τοῦ θεοῦ λόγος. Vorher ist noch zu bemerken, daß diese Lehre Philo's, wie vielleicht keine andere, großen Schwierigkeiten unterliegt. Sie ist größtentheils in den allegorischen Schriften niedergelegt, und auf die verschiedensten Weisen in zahllosen Stellen dargestellt, so daß man kaum den leitenden Faden entdecken kann. Vom Wirbel des Textes fortgerissen, stürzt er nicht selten dahin, wie ein zaumloses Roß, und die Consequenz der Allegorie zwingt ihn manchmal Sachen zu sagen, die nicht recht in seine Lehre taugen. Daher muß Bedacht genommen werden, ob er das, was er augenblicklich vorbringt, freiwillig und mit klarem Bewußtseyn ausspricht, oder ob er nicht durch den Text gezwungen, unnatürliche Wendungen gebraucht habe. Ebendeßhalb sind auch die Stellen aus seinen historisirenden Schriften sicherer, als die andern, und wir werden sie daher, wo möglich, bei jeder wichtigeren Ansicht zu Hülfe rufen.

b) der göttliche Logos.

Philo unterscheidet in der Gottheit, wie im Menschen, einen doppelten Logos. Hauptstelle ist de vita Mosis III, Mang. II. 154, Mitte. Es ist hier von den Kleidern des Hohenpriesters die Rede, in denen unser Verfasser die ganze Welt abgebildet findet. Der Brustschild, (τὸ λογεῖον nach den LXX, im Originale ‏חשן‎, bedeutet ihm den λόγος.) Dieser Brustschild sey (nach Exodus XXVII. 16.) doppelt: διπλοῦν δὲ τὸ λογεῖον οὐκ ἀπὸ σκοποῦ. Διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἐν τ τῷ πάντι, καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει. Κατὰ μὲν τὸ πᾶν, τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧ ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμή ματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστὶν, ἐξ ὧν αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο. Ἐν ἀνθρώπῳ δὲ ὁ μὲν ἐστι

ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικὸς, καὶ ὁ μὲν οἱά τις πηγὴ, ὁ δὲ χεῦμα ἀπ' ἐκείνου ῥέων. Es gibt alſo einen doppelten göttlichen Logos, einen als Ort der Ideen, als Umkreis aller Urbilder, und einen andern, der die wirklichen Kräfte der ſichtbaren Welt umfaßt.

Die Idee eines doppelten Logos im Menſchen kehrt ſehr häufig mit denſelben Bezeichnungen bei dem Unſrigen wieder. Wir verweiſen, außer den ſchon angeführten Stellen, auf das Buch de Judice, Mang. II. 347, oben, de Abrahamo, Pf. V. 268, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 4.

In Beziehung auf Gott dagegen, wird dieſe Idee nur noch einmal und zwar mit andern Worten wiederholt, nämlich in der Schrift quod Deus sit immut., Pf. II. 402, Mitte. Er erklärt ſich hier über den Spruch Genesis VI. 6: ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς, ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ διενοήθη, welche Worte er ihrer ſinnlichen Vorſtellung wegen, nicht wörtlich nehmen kann, dahin: ἔννοιαν καὶ διανόησιν, τὴν μὲν ἐναπολειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον, βεβαιοτάτας δυνάμεις, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων κληρωσάμενος, καὶ χρώμενος ἀεὶ ταύταις τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεᾶται. Der Ausdruck ἔννοια erinnert an ἐνδιάθετος, das Wort διανόησις an προφορικὸς λόγος, nur daß hier der Begriff des Gedankens, dort der Rede zu Grunde liegt. Nirgends aber trägt er die beiden Begriffe ἐνδιάθετος und προφορικὸς ausdrücklich auf den doppelten göttlichen Logos über; vielmehr, wo jene beiden Namen vorkommen, da iſt immer von dem menſchlichen λόγος die Rede, und es ſind demnach die Meinungen derer, welche unſerem Verfaſſer, die Unterſcheidung zwiſchen einem προφορικὸς und ἐνδιάθετος θεῖος λόγος unterlegen, zu berichtigen. Nichtsdeſtoweniger glaube ich, daß er dieſe Benennung als Eigenthümlichkeit des göttlichen Wortes wohl kannte, und nur zufällig, vielleicht, weil ſie zu ſeiner Zeit allgemein bekannt war, alſo keiner Auseinanderſetzung bedurfte, nicht

ausdrücklich angeführt hat. Denn es scheint mir, daß die Unterscheidung eines doppelten Logos im Menschen nicht aus inneren Gründen und von selbst entstand, sondern von einer früheren Eintheilung des göttlichen Logos erst auf den Menschen übergetragen wurde. Wenn einmal die platonische Philosophie auf das Judenthum aufgepfropft war, wenn andererseits bei den Alexandrinern schon längst der Glaube an ein persönliches Mittelwesen, das Sophia oder Logos genannt wurde, bestand, was, wie wir tiefer unten zeigen werden, schon seit Jahrhunderten der Fall war, so konnte sehr leicht ein doppelter Logos unterschieden werden, ein innerer, den man um Plato's willen annahm, und der äußere, den der Offenbarungsglaube aufdrang. Dagegen ist es gar nicht so leicht zu begreifen, wie die Alexandriner unabhängig von äußern Gründen, auf die Eintheilung der Rede, in eine innere und äußere kommen konnten; denn diese Annahme ist unnatürlich und kehrt in keiner andern Sprache und unter keinem andern Volke wieder. Um so sicherer ist deßhalb anzunehmen, daß sie aus äußern Gründen, also ohne Zweifel aus der früheren Unterscheidung des doppelten Logos in Gott, entstanden ist.

Noch mehr: es lassen sich Stellen aus den Schriften unseres Verfassers anführen, aus denen klar hervorgeht, daß es ihm gar nicht ferne lag, solche Begriffe, wie ἐνδιάθετος und προφορικὸς auf Gott überzutragen. De nominum mutatione, Pf. IV. 376, unten, allegorisirt er die Verheißung Isaak's auf folgende Weise: „Gleich nach der Aenderung der Namen ist von der Geburt Isaak's die Rede. Denn es heißt: Er nannte seine Mutter Sarra, statt Sara, und sprach zu Abraham: ich will dir ein Kind geben. Wir müssen diese Worte genau erwägen: Gott, der Alles gibt, gibt jedesmal etwas aus seinem Eigenthume. Wenn dieß wahr ist, so ist bei dem Namen Isaak nicht an einen Menschen zu denken, sondern an eine der schönsten Seelenempfindungen, an lachenden

Frohſinn nämlich, dieſen innerlichen Sohn Gottes, den er friedliebenden Seelen zum Troſte verleiht: εἰ δὲ τοῦτο ἀψευδές ἐστιν, γένοιτ' ἂν οὐχ ὁ ἄνθρωπος Ἰσαὰκ, ἀλλ' ὁ συνώνυμος τῆς ἀρίστης τῶν εὐπαθειῶν χαρᾶς, γέλως, ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ, τοῦ διδόντος αὐτὸν μείλιγμα καὶ εὐθυμίαν εἰρηνικωτάταις ψυχαῖς. Wenn hier ſchon γέλως oder χαρὰ innerlicher Sohn Gottes heißt, wie viel mehr konnte dieſer Name, auf den Logos, zu dem er viel eher paßte, übergetragen werden!

Wir beginnen nun mit der Darſtellung des λόγος nach der erſteren Bedeutung, als λόγος νοητὸς. Nur muß man nicht glauben, daß beide Bezeichnungen ſorgfältig von einander geſchieden ſeyen, ſie verſchwimmen vielmehr meiſtens in einander.

Die Hauptſtellen über den λόγος νοητὸς ſind in dem Buche de mundi opificio niedergelegt. Man vergleiche Pf. I. 8—14. „Gott habe die Welt in ſechs Tagen erſchaffen, nicht, weil er zu ſeinem Thun der Zeit bedurfte, ſondern der Ordnung wegen. Die fünf letzten Tagwerke umfaſſen die Schöpfung des Einzelnen, der erſte Tag aber, den Moſes abſichtlich nicht ἡ πρώτη, ſondern μία nenne, ſey ausſchließlich der intelligiblen Welt geweiht; dieſe ſey das Muſter der ſichtbaren und habe vorher beſtehen müſſen, ehe etwas Einzelnes geſchaffen werden konnte.“ cfr. Pf. I. 8, unten: προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς, ἅτε θεὸς, ὅτι μίαμα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι, τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. Τὸν δὲ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν· ἢ δὲ ὑφέστηκεν, εἰσόμεθα παρακολουθήσαντες

εἰκόνι τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν. Er beruft ſich ſofort auf das Beiſpiel eines Künſtlers: Wenn ein König eine Stadt bauen wolle, ſo beſchreibe ſein Baumeiſter zuerſt eine geiſtige Stadt in ſeinem Innern: διαγράφει πρῶτον ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς μελλούσης ἀποτελεῖσθαι πόλεως μέρη σχεδὸν ἅπαντα. Nach dieſem Vorbilde baue er ſodann die wirkliche Stadt: εἶθ' ὥσπερ ἐν κηρῷ τινι, τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ, τοὺς ἑκάστου δεξάμενος τύπους — οἷα δημιουργὸς ἀγαθὸς, ἀποβλέπων εἰς τὸ παράδειγμα, τὴν ἐκ λίθων καὶ ξύλων ἄρχεται κατασκευάζειν, ἑκάστῃ τῶν ἀσωμάτων ἰδεῶν τὰς σωματικὰς ἐξομοιῶν οὐσίας. Daſſelbe gelte auch von Gott, als dem Weltſchöpfer: τὰ παραπλήσια δὴ καὶ περὶ θεοῦ δοξαστέον, ὃς ἄρα τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθεὶς, ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει τὸν αἰσθητὸν, παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ. Der Ort dieſer Ideenwelt ſey nichts abgeſondertes, vielweniger etwas körperliches, ſondern ſie ſey im Geiſte des Schaffenden, dort des Künſtlers, hier Gottes, befaßt, dort der νοῦς τεχνίτου, hier der λόγος θεοῦ. Philo fährt, pag. 10, unten u. flg., ſo fort: καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι; Δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα τυγχάνει τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. Deutlicher erklärt er ſich über den Begriff des λόγος und ſein Verhältniß zu dem Geiſte des Baumeiſters, Pſ. I. 14, oben: εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἑτερόν τι ἐστὶν, ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς,

ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου. Der λόγος wird hier, wie man ſieht, auf's beſtimmteſte, als ein Vermögen des Schaffenden, als der Verſtand Gottes dargeſtellt, und faſt ſcheint unſer Verfaſſer in dieſen Stellen die Meinung einer Parthei bekämpfen zu wollen, die den Logos für ein eigenes Weſen anſah. Wohl zu bemerken iſt die Wendung εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν. Er geſteht ſelbſt, daß dieſe Lehre ſonſt mehr bildlich dargeſtellt werde.

Als Umfang aller göttlichen Urbilder oder Ideen, die in dem göttlichen Verſtande begriffen ſind, wird der Logos, auf derſelben Seite, gegen die Mitte, ſo wie in vielen andern Stellen, ἰδέα ἰδεῶν genannt.

Jedermann ſieht nun, daß dieſe ganze Darſtellung der platoniſchen Lehre nachgebildet iſt. Philo mußte ſelbſt fühlen, daß man ihn des Eingriffs in fremdes Eigenthum beſchuldigen könnte; er fährt nämlich nach den oben angeführten Worten, ſo fort: Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο οὐκ ἐμόν. Um dieſe kühne Behauptung zu rechtfertigen, beruft er ſich auf den Spruch Genes. I. 27: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, und fährt ſo fort: τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων, ἐν τοῖς ἔπειτα ὁμολογεῖ διαῤῥήδην, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη· εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνος, δηλονότι καὶ τὸ ὅλον εἶδος, ὁ σύμπας αἰσθητὸς οὑτοσὶ κόσμος. Man ſieht, es iſt ein Schluß, a minori ad majus. Wenn ſchon der Menſch nach einem Urbilde geſchaffen wurde, wie vielmehr die ganze Welt, die ja viel beſſer iſt. Einen zweiten Beweis für den moſaiſchen Urſprung der Ideenlehre führt er aus dem vierten Verſe des zweiten Capitels der Geneſis, cfr. Pſ. I. 86, Mitte, Mang. I. 30. unten, und 31. oben: Ἐπιλογιζόμενος δὲ τὴν κοσμοποιΐαν, κεφαλαιώδει τύπῳ φησὶν, „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποιη-

σεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι.“ Ἆρα οὐκ ἐμφανῶς τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας παρίστησιν, ἃς τῶν αἰσθητῶν ἀποτελεσμάτων σφραγίδας εἶναι συμβέβηκε; Πρὶν γὰρ χλοῆσαι τὴν γῆν, αὐτὸ τοῦτο ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων χλόη, φησὶν, ἦν, καὶ πρὶν ἀνατεῖλαι χόρτον ἐν ἀγρῷ, χόρτος ἦν οὐχ ὁρατός. Ὑπονοητέον δὲ ὅτι καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων ἃ δικάζουσιν αἰσθήσεις τὰ πρεσβύτερα εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γινόμενα, προυπῆρχε. Καὶ γὰρ εἰ μὴ τὰ κατὰ μέρος, ἀθρόα πάντα διεξελήλυθε, φροντίζων εἰ καί τις ἄλλος βραχυλογίας, οὐδὲν ἧττον τὰ ῥηθέντα ὀλίγα δείγματα τῆς τῶν πάντων ἐστὶ φύσεως, ἥτις ἄνευ ἀσωμάτου παραδείγματος οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει.

Gewiß iſt dieſe Benützung der widerwärtigen Stellen in der Geneſis geiſtreicher, als die Art, wie man die zwei Schöpfungsurkunden ſonſt nach der orthodoxen Erklärung in ein Ganzes zu vereinigen ſtrebte.

Wir könnten noch eine Menge Stellen für den λόγος νοητὸς, und als ἰδέα ἰδεῶν, theils aus der Schrift de mundi opificio, theils aus andern anführen, aber das Bisherige mag als klarer und ungezwungener Ausſpruch genügen.

Der eigenthümlichſte und paſſendſte Ausdruck für den λόγος nach dieſer Bezeichnung iſt ἰδέα ἰδεῶν. Indeſſen erſcheint ἰδέα, kraft des Beiſpiels vom menſchlichen Baumeiſter, hier nicht in der eigentlichen platoniſchen Bedeutung, als Begriff oder Gattung, ſondern als Phantaſiebild, und gehört alſo, nach der neueren Eintheilung der Seelenlehre, nicht dem Verſtande, ſondern der Einbildungskraft an. Allein dieſe beſondre Auffaſſung iſt mehr der einzelnen Veranlaſſung in unſerem Falle zuzuſchreiben, als der eigenthümlichen Anſicht des Verfaſſers. Denn ſonſt nimmt Philo ἰδέα immer als Gattungs- und den λόγος in dieſer Beziehung, als den allge-

meinſten Urbegriff. Deßwegen nennt er ihn im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 228, unten, geradezu: τὸ γενικώτατον. Er ſpricht hier myſtiſch von dem Felſen, aus dem Moſes das Waſſer ſchlug, und von dem Manna, das die Kinder Israel in der Wüſte aßen. Der Felſen iſt die Weisheit Gottes, das Manna bedeutet den göttlichen Logos. Denn Manna heißt „Etwas“: καλεῖται γὰρ τὸ Μάννα, „τί,“ ὃ πάντων ἐστὶ γένος· τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.

Weil der λόγος, die herrliche göttliche Natur, im Reiche des Allgemeinen herrſchet, und Umfang der Ideen iſt, ſo ſtellt er ſehr oft in ſeinen Schriften die γένη, als das Beſſere, den εἴδη oder τὰ κατὰ μέρος, als dem Geringeren, entgegen; denn in den Untergebenen preist er den Herrſcher. Stellen der Art ſind de nominum mutatione, Pf. IV. 354, oben. Mang. I. 589. und 590, oben. Er ſpricht hier über die Aenderung des Namens der Sarah alſo: τὰ δὲ περὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Σάρας, νῦν ἐροῦμεν· καὶ γὰρ αὐτὴ μετονομάζεται εἰς Σάῤῥαν κατὰ τὴν τοῦ ἑνὸς στοιχείου πρόσθεσιν τοῦ Ῥῶ. Τὰ μὲν οὖν ὀνόματα ταῦτα, τὰ δὲ τυγχάνοντα μηνυτέον. Ἑρμηνεύεται Σάρα μὲν ἀρχή μου· Σάῤῥα δὲ, ἄρχουσα. Τὸ μὲν οὖν πρότερον εἰδικῆς σύμβολον ἀρετῆς ἐστι, τὸ δ' ὕστερον γενικῆς. Ὅσῳ δὲ γένος εἴδους διαφέρει κατὰ τὸ ἔλαττον, τοσούτῳ τὸ δεύτερον ὄνομα τοῦ προτέρου· τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ βραχὺ καὶ φθαρτὸν, τὸ δὲ γένος πολύ τε αὖ καὶ ἄφθαρτον. Ebenſo in derſelben Schrift 382, unten. Dem Abraham ſey nur ein Sohn, Iſaak nämlich, verheißen worden: διὰ τί δὲ; ὅτι τὸ καλὸν οὐκ ἐν πλήθει μᾶλλον ἢ δυνάμει πέφυκεν ἐξετάζεσθαι· μουσικὰ μὲν γὰρ, εἰ τύχοι, καὶ γραμματικὰ, καὶ γεωμετρικὰ, καὶ δίκαια, καὶ φρόνιμα, καὶ ἀνδρεῖα καὶ σώφρονα παμπολλά ἐστιν, αὐτὸ δὲ τοῦτο τὸ μουσικὸν καὶ γραμματικὸν, καὶ γεωμετρικὸν, ἔτι δὲ δίκαιον, καὶ σῶφρον, φρόνιμόν τε καὶ ἀνδρεῖον, ἓν αὐτὸ μόνον τὸ

ἀνωτάτω, μηδὲν ἰδέας ἀρχετύπου διαφέρον, ἀφ οὗ τὰ πολλὰ καὶ ἀμύθητα ἐκεῖνα διεπλάσθη. Ebenſo erſtes Buch legis allegor., Pf I. 164, unten: διττὸν φρονήσεως γένος, τὸ μὲν καθόλου, τὸ δὲ ἐπὶ μέρους· ἡ μὲν οὖν ἐν ἐμοὶ φρόνησις ἐπὶ μέρους οὖσα, οὐ καλὴ, φθαρέντος γὰρ ἐμοῦ συμφθείρεται· ἡ δὲ καθόλου φρόνησις ἡ οἰκοῦσα τὴν θεοῦ σοφίαν καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ καλή· ἄφθαρτος γὰρ ἐν ἀφθάρτῳ οἴκῳ διαμένει.

Dieſe Bedeutung: als Umfang der Ideen, oder Urbegriff, als Allgemeinſtes des Allgemeinen, war es ohne Zweifel, was zu einer ſehr eigenthümlichen Geſtaltung des Logosbegriffs, auf die wir ſchon oben hindeuteten, die erſte Veranlaſſung gab. In manchen Stellen ſeiner Werke, namentlich aber in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, ſtellt Philo den Logos als τομεὺς πάντων dar. Der Grundgedanke letzterer Schrift iſt dieſer: Der Menſch müſſe alles Gute nicht ſich ſelbſt, ſondern Gott zuſchreiben. In dieſem Sinne wird nun auch das, Genes. XV. 9, erzählte Opfer erklärt. „Der Widder bedeute die Rede, die Ziege die Sinne, das Kalb die Seele; die Turteltaube bedeute die göttliche, die Haustaube endlich die menſchliche Weisheit. Der Sinn des Ganzen ſey: der Weiſe ſehe Alles dieß als eine Gabe von oben an. Wenn es nun im Texte weiter heiße: er vertheilte dieſe Thiere, ohne daß der Zertheiler genannt werde, ſo müſſe man hiebei an den Logos denken; dieſer zertheile Alles bis in ſeine innerſten Beſtandtheile; die Seele in die vernünftige und unvernünftige; die Rede in die wahre und falſche; die Sinnenwelt, in deutliche und undeutliche Erſcheinungen. Nur die Tauben werden nicht getheilt; natürlich, denn göttliche, körperloſe Weisheit ſey einfach, und könne nicht weiter in Beſtandtheile zerlegt werden. Die Worte lauten ſo, Pf. IV. 58, Mitte, bis 60, oben, Mang. I. 491: εἶτ' ἐπιλέγει, διεῖλεν αὐτὰ μέσα, τὸ τίς οὐ προσθεὶς, ἵνα τὸν ἀδίδακτον ἐννοῇς θεὸν τέμνοντα, τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων

ἐξῆς ἁπάσας ἡρμύσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις, τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ· ὃς, εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων, τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς, καὶ „τὰ πέταλα τοῦ χρυσίου τέμνει τριχας," ὥς φησι Μωϋσῆς, ἓν μῆκος ἁπλατὲς, ἀσωμάτοις γράμμασιν ἐμφερές. Ἕκαστον οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον· ἅπερ εὐθὺς τμήματα ἀντιπρόσωπα τίθησιν ἀλλήλοις, λογικὸν ἄλογον, ἀληθὲς ψεῦδος, κατάληπτον ἀκατάληπτον, ἀπολιπὼν τὰ πτηνὰ ἀδιαίρετα. Τὰς μὲν γὰρ ἀσωμάτους καὶ θείας ἐπιστήμας εἰς μαχομένας ἐναντιότητας ἀδύνατον τέμνεσθαι. Gleich nach dieſen Worten fährt er weiter ſo fort: „Wie Gott die Seele und die Glieder des Menſchen theile, ſo habe er auch bei der Weltſchöpfung die Materie geſchieden, zuerſt nämlich habe er das Leichte vom Schweren getrennt, ſodann das Leichte in Luft und Feuer, das Schwere in Erde und Waſſer getheilt, und ebenſo die Thiere und die Pflanzen in die verſchiedenſten Arten zerlegt." Er ſchließt dieſen Satz mit den Worten: οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον, διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα, καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῳά τε καὶ φυτά. Pf. IV. 62, untere Mitte. Hiemit muß eine andere Stelle derſelben Schrift verglichen werden, Pf. IV. 94, Mitte, wo er ſagt: „die auf die beſchriebene Weiſe zerlegten Opferthiere haben ſechs gleiche Theile gegeben, ſo daß ſie mit dem Theiler Logos ſelbſt die heilige Siebenzahl bilden. Auf eine ähnliche Weiſe werde der Logos in einem andern Symbole, nämlich dem heiligen

Leuchter, verſinnlicht. In der Mitte von ſechs Armen, ſtehe der Hauptträger aus dem reinſten Golde gefertigt. Und da das Gold die Eigenſchaft habe, ſich unendlich theilen zu laſſen, und keinen Roſt annehme, ſo ſey ein Geräth aus dieſem Metalle mit Recht zum Sinnbilde einer höheren Natur gewählt worden, die Alles durchdringe, überall hin ausgegoſſen ſey, ſich ſelbſt genüge, und Alles zuſammenhalte. *Χρυσὸν δὲ οἱ ἐγκωμιάζοντες, πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα λέγουσι τῶν εἰς ἔπαινον, δύο δὲ τὰ ἀνωτάτω· ἓν μὲν, ὅτι ἰὸν οὐ παραδέχεται· ἕτερον δὲ, ὅτι εἰς ὑμένας λεπτοτάτους ἀῤῥαγὴς διαμένων ἐλαύνεταί τε καὶ χεῖται. Σύμβολον οὖν εἰκότως γέγονε μείζονος φύσεως, ἣ ταθεῖσα καὶ κεχυμένη καὶ φθάσασα πάντῃ, πλήρης ὅλη δι' ὅλων ἐστὶν, εὐαρμόστως καὶ τὰ ἄλλα συννυφῆνασα.* Der Logos theilt alſo deßwegen Alles, weil er Alles durchdringt, und überall hin ausgegoſſen iſt.

Um vollſtändiges Licht über dieſe Idee zu gewinnen, vergleiche man eine Stelle aus der Schrift de **nominum mutatione**, Pf. IV. 384, Mitte, wo ebenfalls eine myſtiſche Scheidung vorkommt. Es iſt hier von dem Segen die Rede, den Jehova, nach Genesis XVII. 16, über Sarah ausſpricht, welche unſerem Verfaſſer ein Sinnbild der Tugend in der Gattung der *ἀρετὴ γενικὴ* iſt. Die Worte lauten ſo: *εὐλογήσω δέ φησιν αὐτὴν, καὶ ἔσται εἰς ἔθνη· δηλονότι ἡ γενικὴ ἀρετὴ ὡς ἂν εἰς ἔθνη τὰ πρὸς ἔσχατα τὰ εἴδη τέμνεται, καὶ τὰ ὑπὸ τοῖς εἴδεσιν.* Die Fälle ſind ſich ſehr ähnlich; der Ausdruck *τέμνεται* iſt derſelbe, nur wird er hier von einer einzelnen Idee, der *ἀρετὴ γενικὴ*, dort von dem Logos gebraucht, der ſelbſt die allgemeinſte Idee iſt, und *τὸ γενικώτατον* heißt. Der einzige Unterſchied zwiſchen beiden Stellen iſt der, daß dort das Allgemeine zerlegt, hier zerlegt wird. Nichtsdeſtoweniger möchte ich beide Fälle gleichſetzen, und den Begriff eines *λόγος τομεὺς* von nichts anderem, als daher leiten, daß Philo, oder vielmehr ſeine Vorgänger in der

Philoſophie, ſich den Logos als die Idee der Ideen, als das Allgemeinſte dachten. Logiſch genommen iſt es freilich der allgemeine Begriff, der in Arten und Unterabtheilungen zerfällt, und ſo iſt die letztere Darſtellung aus dem Buche de nominum mutatione richtiger. Aber man denke daſſelbe phyſiſch, man betrachte den Logos zugleich als weltbildende Idee, wie Philo ihn ſich dachte, ſo durchdringt er als das Allgemeinſte Alles, ſcheidet aber auch Alles, weil alle Verſchiedenheiten der Dinge, alle Gattungen und Arten bloß durch den Logos gemeſſen werden können, oder, weil ſie bloß durch das entſtanden ſind, was zur Uridee hinzukam. Dieſer Mittelbegriff des Maaßes iſt nicht von uns erfunden, und zur nothdürftigen Erklärung eingeſchoben, ſondern kann mit Philo's eigenen Worten belegt werden. In der ſchon öfters angeführten Stelle de mundi opificio, Pf. I. 86, ſagt er, die Ideen ſeyen früher als die wirklichen Dinge, und nennt ſie τὰ πρεσβύτερα εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γενόμενα.

Und in dem erſten Buche quaestionum et solutionum in Genesin, das im Originale nicht mehr vorhanden iſt, aber von dem Armenier Aucher in Venedig aus dem armeniſchen in's lateiniſche überſetzt wurde, (cfr. Leipziger Ausgabe bei Schwickert 1829, Band VI. pag 251), wird der Logos genannt: verbum Dei, primum principium, archetypa idea, prima *mensura* universorum.

Nach dieſen Beweiſen ſagen wir wohl nicht mehr zuviel, wenn wir beſtimmt behaupten, daß der λόγος τομεὺς aus Verſchmelzung der beiden Begriffe des Logos als Uridee, und als weltbildende Kraft entſtanden ſey.

Uebrigens muß zu Philo's Zeit dieſe Idee, ſo ſonderbar ſie auch iſt, ſehr verbreitet geweſen ſeyn. Man kann dieß theils daraus ſchließen, daß ſie auch in andern Schriften unſeres Verfaſſers häufig wiederkehrt, theils aus der früher

ſchon berührten Stelle **Hebr. IV. 12**: ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον u. ſ. w. Wenn dieſe Stelle einen guten Sinn haben ſoll, ſo muß dem Ausdrucke Logos dieſelbe Bedeutung gegeben werden, die er Joh. I. 1, und bei Philo hat, ſo wie dieß von allen guten Erklärern zugeſtanden wird. Iſt nun dem wirklich ſo, ſo gebe man wohl acht, mit welchem Nachdrucke dem Logos in dieſem Spruche lauter Prädikate gegeben werden, die auf Zertheilen, Schneiden, Durchdringen, hinweiſen, und daß ihm ſogar das Beiwort τομεὺς, nur im Comparativ, zukommt. Niemand wird es nun, hoffe ich, einfallen zu glauben, daß der Verfaſſer des Hebräerbriefs, der in allewege ein Alexandriner war, dieſe Idee gerade aus Philo geſchöpft habe; dann aber muß man auch zugeſtehen, daß beide Schriftſteller ſie aus einer gemeinſchaftlichen Quelle, nämlich aus der damals weit verbreiteten alexandriniſch-jüdiſchen Theoſophie entlehnt haben. Soviel über den λόγος τομεὺς.

Sofern er als ἰδέα ἰδεῶν betrachtet wird, ſchreibt ihm Philo einen κόσμος νοητὸς zu, der gleichſam in ihm wohne. So ſagt er in der Schrift **de mundi opificio** über das Ende des erſten Tagwerks, Pf. I. 20: ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ. Die Idealwelt umfaßt ſoviele Ideen, als es in der wirklichen Welt Species einzelner Dinge gibt, oder jeder Species kommt ihre eigene Idee in der Ideenwelt zu. **cfr. de mundi opificio**, Pf. I. 86, welche Stelle ſchon oben angeführt wurde: ἀφ' οὗ οὐκ ἐμφανῶς τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας παρίστησι — οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει. Die Idealwelt iſt aber ferner ganz überſinnlicher Natur, wie Gott ſelbſt, d. h. die Ideen ſind ohne Qualität, (cfr. zweites Buch **legis alleg.**, Pf. I. 226, gegen oben). „Moſes habe eine eherne Schlange gemacht, ungeachtet ihm Gott nichts über die Materie derſelben befohlen. Beides habe einen guten Grund. Was die

letztere Frage betreffe, warum Gott nichts über das Metall geboten, so sey zu bemerken, daß die Schlange die göttlichen Gnadengaben bedeute, die, als Ideen, ἄποιοι und ἄϋλοι seyen.“ Die Worte lauten so: *σκεπτέον οὖν, διὰ τί Μωϋσῆς χαλκοῦν ὄφιν κατασκευάζεται, οὐ προσταχθὲν αὐτῷ περὶ ποιότητος· μήποτ' οὖν διὰ τάδε; πρῶτον μὲν ἄϋλοί εἰσιν αἱ θεοῦ χάριτες, ἰδέαι αὗται καὶ ἄποιοι.* Die Ideen sind ferner, als solche, höchst vollkommen, unendlich und lassen ihre Abbilder weit hinter sich zurück. So sagt er de mundi opificio, Pf. I. 16, unten und 18. oben: Das Licht, das am ersten Tage aufgeführt werde, sey intelligibler Natur gewesen, und um so viel schöner, denn das sichtbare, als die Sonne die Finsterniß, der Tag die Nacht, der Geist die Sinne übertreffe. *Τοσούτῳ τὸ νοητὸν, τοῦ ὁρατοῦ λαμπρότερόν τε καὶ αὐγοειδέστερον, ὅσῳπερ ἥλιος, οἶμαι, σκότους, καὶ ἡμέρα νυκτὸς; καὶ τῶν αἰσθητικῶν κρητηρίων ὁ νοῦς.* Und so an vielen andern Orten. Wenn jedoch die Ideen intensiv eine unendliche Fülle und Kraft haben, so sind sie doch extensiv nichts weniger als unendlich, sondern begränzt. Dieß liegt deutlich in einer Stelle der Schrift de praemiis ac poenis. Mang. II. 414, oben, wo er die Art, in der Jakob zur Erkenntniß des wahren Gottes kam, so schildert: *πάντων τῶν κατὰ τὸν ἀνθρώπινον βίον ἐφαψάμενος καὶ πᾶσιν ἐνομιλήσας οὐ παρέργως, καὶ μηδένα πόνον ἢ κίνδυνον παρελθών, εἴπως δυνηθείη τὴν ἀξιέραστον ἀλήθειαν ἰχνηλατῆσαι, παρὰ τῷ θνητῷ βίῳ καὶ γένει πολὺν ζόφον ἀνεύρισκε κατὰ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ αἰθέρα. Καὶ γὰρ ὁ αἰθὴρ καὶ ὁ σύμπας οὐρανὸς νυκτὸς αὐτῷ παρεῖχε φαντασίαν, ἐπειδὴ πᾶσα ἡ αἰσθητὴ φύσις ἀόριστος. Τὸ δ' ἀόριστον, ἀδελφὸν σκότους καὶ συγγενές. Καταμύσας γοῦν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τὸν ἔμπροσθέν αἰῶνα τοῖς συνεχέσιν ἄθλοις μόγις ἤρξατο διοίγνυσθαι, καὶ τὴν ἐπισκοτήσασαν διακρίνειν καὶ ἀποβάλλειν ἀχλύν. Καθαρωτέρα γὰρ αἰθέρος ἀσώματος ἐξαίφνης ἐπιλάμψασα*

αὐγὴ, τὸν νοητὸν κόσμον ἀνέφηνεν ἡνιοχούμενον. Ὁ δ' ἡνίοχος ἀκράτῳ φέγγει περιλαμπόμενος ἐν κύκλῳ, δυσόρατος καὶ δυστόπαστος ἦν, ταῖς μαρμαρυγαῖς τῆς ὄψεως ἀμυδρουμένης. Ἡ δὲ καίτοι πολλοῦ ῥέοντος εἰς αὐτὴν πυρὸς, ἀντεῖχεν ἔρωτι ἐκπόπῳ τοῦ θεάσασθαι. Der Grund, warum das Intelligible bestimmt seyn muß, ist leicht einzusehen; die Ideen sind hier ganz als Produkt des Verstandes genommen, also in ihrer eigentlichsten Bedeutung. Auf diesem Felde ist allerdings nur das Bestimmte klar und vollkommen.

Dieß ist nun die eine Betrachtungsweise des Logos und der Ideen. Er ist nach dieser, sammt letzteren, wesenlos, immateriell, ohne Ort, und rein geistiger Art. Aber ebenderselbe wirkt auch nach außen, und die Ideen sind zugleich lebendige Kräfte, und zwar sind sie nach dieser Beziehung wichtiger für das System unseres Verfassers, als nach der ersteren. Es muß also ein Punkt gesetzt werden, wo sie aus ihrer übersinnlichen Natur heraustreten, sich der Materie annähern und örtlich wirken. Nach der ersteren Beziehung ist der Logos sammt den Ideen rein unbegreiflich, dem Verstande des Menschen unerreichbar. Wir verweisen auf die oben gegebene Stelle aus dem ersten Buche de Monarchia, Mang. II. 218, unten und 219. Hier ist zwar bloß von den Ideen die Rede, aber da der Logos selbst die allgemeinste Idee ist, so gilt die Stelle vorzugsweise von diesem. Dennoch ist derselbe in einer andern Beziehung begreiflich. Man vergleiche das erste Buch de somniis, Pf. V. 30, unten und 32. oben. Mang. I. 630, Mitte. Er spricht hier über die verschiedenen mystischen Bezeichnungen des Wortes τόπος, das ihm bald Gott, bald den göttlichen Logos bedeutet, und ruft die Stelle, Genesis XXII. 4, auf folgende Weise zu Hülfe: „ἦλθεν εἰς τὸν τόπον ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς· καὶ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, εἶδε τὸν τόπον μακρόθεν.“ Ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν τόπον, εἰπέ μοι, μακρόθεν αὐτὸν

εἶδεν; Ἀλλὰ μήποτε δυοῖν πραγμάτων ἐστὶν ὁμωνυμία διαφερόντων, ὧν τὸ μὲν ἕτερον θεῖός ἐστι λόγος, τὸ δὲ ἕτερον, ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεός. Ὁ δὲ ξεναγηθεὶς ὑπὸ τῆς σοφίας εἰς τὸν πρότερον ἀφικνεῖται τόπον, εὑρόμενος τῆς ἀρεσκείας κεφαλὴν καὶ τέλος τὸν θεῖον λόγον, ἐν ᾧ γενόμενος οὐ φθάνει πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν· μᾶλλον δὲ σὐδὲ πόῤῥωθεν αὐτὸν ἐκεῖνον θεωρεῖν ἱκανός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μακρὰν τὸν θεὸν εἶναι πάσης γενέσεως, αὐτὸ μόνον, ὁρᾷ, καὶ τὸ πορῤῥωτάτω τὴν κατάληψιν αὐτοῦ πάσης ἀνθρωπίνης διανοίας διῳκῖσθαι. Ebenſo lautet eine andere Stelle legis allegoriarum III, Pſ. I. 364, Mitte. Aus Veranlaſſung des Spruches Genesis XXII. 16, wo Gott ſagt, κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, äußert er ſich hier ſo: Bei Gott könne Niemand ſchwören, als nur Gott ſelbſt, weil Niemand ſonſt ihn kenne; daher gelte der mit Recht für gottlos, der den Namen des Höchſten zum Schwören mißbrauche: διὸ καὶ ἀσεβεῖς ἂν νομισθεῖεν οἱ φάσκοντες ὀμνύναι κατὰ θεοῦ. Εἰκότως γὰρ οὐδεὶς ὄμνυσι κατ' αὐτοῦ, ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητὸν, ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν, τοῦ ἑρμηνέως λόγου. Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων, ὁ πρῶτος. Καὶ Μωϋσῆς μέντοι τὴν ὑπερβολὴν θαυμάσας τοῦ ἀγεννήτου, φησὶν, „Καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῇ,“ οὐχὶ αὐτῷ. Ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι, καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ. Offenbar wird hier der göttliche Logos als etwas dargeſtellt, das dem Menſchen erreichbar und begreiflich ſey; er heißt übrigens ὄνομα θεοῦ, weil er als Offenbarer des alten Bundes betrachtet wird; hierüber werden wir ſpäter weiter ſprechen.

Die zwei letzteren Stellen ſind nun, wie Jedermann ſieht, der erſteren geradezu entgegen. Dieſer Widerſpruch läßt ſich, obwohl nur theilweiſe, allein dadurch erklären, daß der Logos, ſammt den Ideen, zugleich auch äußerlich-wirkende

Kraft ist; und so bilden denn diese Aussprüche über die Erkennbarkeit des Logos, auf die natürlichste Weise, den Uebergang zur zweiten Hauptbedeutung, zum Begriffe des weltbildenden göttlichen Wortes.

Der Logos verhält sich in dieser Beziehung zu Gott, wie die menschliche Rede zum νοῦς. Eine merkwürdige Beweisstelle hiefür findet sich im Anfange der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 410. und 412, wo er den Spruch, Genes. XII. 1: καὶ εἶπε κύριος τῷ Ἀβραὰμ, ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου, καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, dahin erklärt: der durch Lehre zur Vollkommenheit anstrebende Geist, Abraham (ὁ ἐκ διδασκαλίας τρόπος) solle das Irdische, die Sinnenwelt, ja selbst den Verkehr der Rede aufgeben, und in sich selbst und für Gott allein leben. Γῆ nämlich, bedeute den Leib, συγγένεια die Sinne; endlich πατρὸς οἶκος sey ein Sinnbild der ausgesprochenen Rede, τοῦ κατὰ προφορὰν λόγου. Um diese Erklärung zu rechtfertigen, fährt er in folgenden Worten fort: „Warum dieß? Weil der Leib aus der Erde genommen ist, und wieder zur Erde kehret. Die Sinne aber sind verwandt und verschwistert mit dem Geiste, nur daß dieser der vernünftige, jene der vernunftlose Bestandtheil einer und derselben Seele sind. Das Haus des Vaters aber ist die Rede; denn unser Vater ist der Geist, der in jeden Theil unseres Wesens seine Kräfte aussendet, sie befruchtet und die Oberaufsicht über Alles führt. Das Haus, in dem der Geist vorzugsweise wohnt, ist die Rede; denn wie der Heerd die Heimath des Mannes ist, so die Rede die Wohnung des Geistes. Wenn er Gedanken gebiert, so fördert er sie wohlgeordnet und geschmückt durch die Rede zu Tage. Wundere dich aber nicht, wenn Moses die Rede das Haus des Geistes nennt, denn auch der Weltgeist, Gott, hat nach seiner Lehre den Logos zur Wohnung. Dieß hat der Ascete,

Jakob wohl verſtanden, da er ausruft: „nicht dieß iſt es, ſondern das Haus Gottes“ (cfr. Genes. XXVIII. 17.), womit er ohne Zweifel ſagen will: das Haus Gottes iſt nicht dieß, d. h. nichts von dem, was man mit den Fingern zeigen kann, noch überhaupt Gegenſtand der Sinne, ſondern unſichtbar, geſtaltlos, nur dem Geiſte erreichbar. Was ſollte dieß anders ſeyn, als der Logos, der Erſtgeborne des Unerſchaffenen, vermittelſt deſſen er die Welt regiert, wie der Steuermann das Schiff mit dem Steuerruder, und den er bei der Weltſchöpfung als Organ gebrauchte: *μὴ θαυμάσῃς δὲ εἰ νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον, καὶ γὰρ τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν θεὸν, οἶκον ἔχειν φησὶν τὸν ἑαυτοῦ λόγον.* Und weiter unten: *τίς ἂν οὖν εἴη, πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων, οὗ καθάπερ οἴακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα· καὶ ὅτε ἐκοσμοπλάστει, χρησάμενος ὀργάνῳ τούτῳ πρὸς τὴν ἀνυπαίτιον τῶν ἀποτελουμένων σύστασιν.* Dieſe Allegorie iſt zwar ziemlich gezwungen, aber es geht doch klar aus der Stelle hervor, daß hier Logos, in der Bedeutung „nach außen wirkende Gotteskraft“ in daſſelbe Verhältniß zu Gott geſetzt wird, wie die menſchliche Rede zum Geiſte. Faſt noch ſtärker iſt eine Stelle aus dem Buche de profugis, Pf. IV. 268, Mitte. Er ſagt hier: „Zwiſchen Gott und dem göttlichen Logos iſt kein Zwiſchenraum, beide ſind ſich unendlich nahe;“ ihr gegenſeitiges Verhältniß drückt er mit folgendem Bilde aus: „Wagenlenker der göttlichen Kräfte ſey der Logos, Herr des Wagens aber der Sprechende, der dem Wagenlenker ſeine Bahn vorſchreibe: *ὥστε ἡνίοχον μὲν εἶναι τῶν δυνάμεων τὸν λόγον, ἔποχον δὲ τὸν λαλοῦντα, ἐπικελευόμενον τῷ ἡνιόχῳ τὰ πρὸς ὀρθὴν τοῦ παντὸς ἡνιόχησιν.* Hier wird Gott, im Verhältniſſe zum *λόγος*, *ὁ λαλῶν* genannt, der letztere iſt alſo *ὁ λεγόμενος*, und zwar abermals in der Bedeutung der ſich auf die Welt äußernden Gotteskraft. Es

iſt daher auch nicht ſelten, daß Philo für das Wort λόγος ſelbſt da, wo es ſeine eigenthümlichſte Bedeutung hat, geradezu ῥῆμα θεοῦ ſetzt. Statt mehrerer Stellen nur eine. **De sacrificiis Abelis et Caini**, Pf. II. 76, Mitte, ſagt er: der Tod einiger Menſchen werde auf ganz beſondere Weiſe in der Geneſis erzählt; ſo heiße es von Moſes nicht, er ſey ſchwach geworden, und zu ſeinem Volke verſammelt worden, wie die andern, ſondern: ἀλλὰ διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου μετανίσταται, δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Der Ausdruck ῥῆμα iſt hier ganz gleichbedeutend mit λόγος.

Durch den Logos nun, als ſich offenbarende Gotteskraft, hat das Urweſen die Welt erſchaffen. Unzählig ſind die Stellen, in denen Philo dieß wiederholt; eine haben wir kaum vorher beigebracht. Wir wollen daher nur noch zwei geben, und zwar die erſte aus einer der allegoriſchen Schriften, de **Cherubim**, Pf. II. 66, unten: εὑρήσεις τοῦ κόσμου αἴτιον μὲν τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη. Die zweite aus einem hiſtoriſchen Tractate, de **monarchia II**, Mang. II. 225, Mitte: λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.

Die Art, in der die Weltſchöpfung durch den Logos vor ſich ging, wird verſchiedentlich dargeſtellt. Bald betrachtet er ihn als ſchöpferiſche Ideenkraft, welche die Species hervorbringe. So de **linguarum confusione**, Pf. III. 342, gegen unten, wo er vom Logos ſagt: μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἐμόρφου εἴδη *). Auffallend iſt es, daß er hier die παραδείγματα von dem λόγος trennt, da er doch ſonſt der Inbegriff aller Urbilder oder die ἰδέα ἰδεῶν iſt. Es kommt dieß daher, weil

*) Hiemit vergleiche man Joh. V. 19.

er in dieſer Stelle, auf die wir ſpäter zurückkommen werden, den Logos als Perſon behandelt.

In andern Stellen läßt er die Ideen und den λόγος ſich in die Materie einbilden, die nach ſeiner Lehre präexiſtirte, und dieſer ihre Form geben. So in der mehrfach angeführten Stelle de Monarchia, Mang. II. 219. Die Art, wie dieß geſchieht, wird mit dem Abdrücken eines Siegelrings verglichen. So im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 132. Das Geſchenk des Ringes, den Juda, nach Genesis XXXVIII. 18, der Thamar gab, wird dahin gedeutet: Der reine Geiſt (Juda) habe der Seele (Thamar) damit bildlich darſtellen wollen, daß Gott die Welt durch den Logos, wie durch ein Siegelring geformt habe; ὅτι ἀσχημάτιστον οὖσαν ἀνεσχημάτισε, καὶ ἀτύπωτον ἔτυπωσε, καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε, καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον, εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ.

Deßwegen heißt auch der Logos geradezu σφραγὶς. So de profugis, Pf. IV. 228, unten: γεγένηται ὁ κόσμος, καὶ πάντως ὑπ' αἰτίου τινὸς γέγονεν· ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται· παρ' ὃν καὶ τέλειον τοῖς γινομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος, ἅτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου. Τὸ γὰρ γενόμενον ζῶον, ἀτελὲς μέν ἐστι τῷ ποσῷ, μάρτυρες δὲ αἱ καθ' ἡλικίαν ἑκάστην παραυξήσεις· τέλειον δὲ τῷ ποιῷ, μένει γὰρ ἡ αὐτὴ ποιότης, ἅτε ὑπὸ μένοντος ἐκμαχθεῖσα καὶ μηδαμῇ τρεπομένου θείου λόγου.

Er heißt ſogar aus demſelben Grunde πίστις und σφραγὶς zugleich. So de nominum mutatione, Pf. IV. p. 378, wo er bei Gelegenheit deſſelben Ringes, den Thamar von Juda bekommen, über die Worte, Genesis XXXVIII. 25: τίνος ὁ δακτύλιος οὗτος, als Ausdruck einer reinen Seele ſo allegoriſirt: τίνος ὁ δακτύλιος; ἡ πίστις, ἡ τῶν ὅλων

σφραγὶς, ἡ ἀρχέτυπος ἰδέα, ἢ τὰ πάντ' ἀνείδεια ὄντα καὶ ἄποια, σημειωθέντα ἐτυπώθη.

Die zweite Aeußerung des Logos auf die Welt, iſt die Erhaltung, oder mit andern Worten, der Logos iſt die der Welt einwohnende göttliche Kraft. Als ſolche erfüllt er die ganze Welt, und iſt die Stütze, das Fundament derſelben. So de somniis, Pf. V. 108, oben; hier läßt er, als myſtiſche Erklärung der Stelle Genes. XXXI. 13: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, οὗ ἤλειψάς μοι στήλην, καὶ ἤυξω μοι ἐκεῖ εὐχὴν, Gott ſo ſprechen: ἐγώ εἰμι κύριος, ὁ θεὸς, οὗ τὴν εἰκόνα ὡς ἐμὲ πρότερον ἐθεάσω, καὶ στήλην, ἐπίγραμμα ἐγκολάψας ἱερώτατον ἀνέθηκας. Τὸ δ' ἐπίγραμμα ἐμήνυεν, ὅτι μόνος ἔστηκα ἐγὼ, καὶ τὴν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον ἀγαγὼν, καὶ τὸ πᾶν ὑπερεισας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως, τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ. Der Logos wird alſo hier als Fundament der Welt dargeſtellt. Im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 155, ſagt er aus Gelegenheit der Erklärung des hohenprieſterlichen Schmuckes: der Oberprieſter nehme den Bruſtſchild, τὸ λόγιον, als Sinnbild des Alles bindenden und ordnenden Logos mit in das Heiligthum τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος λόγου τὸ σύμπαν, τὸ λόγιον. Auf eine andere Weiſe wird dieſelbe Idee ſo ausgedrückt, der Logos ſey das allgemeine Weltband, die Kette aller Weſen. So de profugis, Pf. IV. 272, Mitte: ὁ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. Philo vergleicht in dieſer Stelle den Logos mit dem Hohenprieſter. Wenige Linien weiter oben, ſagt er von ihm, auf das heilige Kleid des letzteren anſpielend, damit die Aehnlichkeit zwiſchen beiden vollſtändig ſey: ἐνδύεται ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος, ὡς ἐσθῆτα, τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐναμπίσχεται. Aber wenn ihn hier

ein beſonderer Anlaß zu ſolcher Aeußerung führte, ſo wiederholt er ſie ganz freiwillig in andern Schriften. So ſagt er in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, Pſ. IV. 82, unten: Alles Endliche ſey ſeiner Natur nach unſtät und vergänglich; und wenn je etwas in der Welt Feſtigkeit habe, ſo ſey dieß eine Wirkung des göttlichen Logos, der das Band und der Leim aller Dinge ſey, ſich ſelbſt genüge und keines andern bedürfe: *χαῦνα τά τε ἄλλα ἐξ ἑαυτῶν, εἰ δέ που καὶ πυκνωθὲν εἴη, λόγῳ σφίγγεται θείῳ. Κόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς οὗτος, τὰ πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς· ὁ δὲ εἴρας καὶ συνυφήνας ἕκαστα, πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστίν, οὐ δεηθεὶς ἑτέρου τὸ παράπαν.*

Aus der Behauptung, daß der Logos das Band der Welt ſey, iſt die andere, zufolge deren er auch das Geſetz der Welten iſt, nur eine Folgerung. Denn beide Begriffe ſind unzertrennlich. Er wird auch wirklich von Philo *θεσμὸς τῶν ὅλων* und *νόμος* genannt. So de plantatione, Pſ. III. 90, Mitte. Mang. I. 331, zu oberſt. Er handelt hier von der Frage, von was wohl die Welt getragen werde, ob ein leerer Raum außerhalb ſey oder nicht; auf einen leeren Raum könne ſie ſich nicht wohl ſtützen, weil ſie der ſchwerſte aller Körper ſey, folglich müſſe man ſagen, ſie ſtütze ſich auf das ewige Geſetz der Gottheit: *νόμος δὲ ὁ ἀΐδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου, τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. Οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα, καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς, δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον, συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων· δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄῤῥηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ. Εἰκότως οὖν οὐδὲ γῆ πᾶσα διαλυθήσεται πρὸς παντὸς ὕδατος, ὅπερ αὐτῆς οἱ κόλποι κεχωρήκασιν, οὐδ' ὑπὸ ἀέρος σβεσθήσεται πῦρ, οὐδ' ἔμπαλιν ὑπὸ πυρὸς ἀὴρ ἀναφλεχθήσεται, τοῦ θείου νόμου μεθόριον τάττοντος αὐτὸν, καθάπερ φωνήεντα στοιχείων ἀφώνων, ἵνα τὸ ὅλον ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἐγ-*

γραμμάτου μούσης συνηχήση, τὰς τῶν ἐναντίων ἀπειλὰς πειθοῖ τῇ συνόδῳ μεσιτεύοντός τε καὶ διαιτῶντος. Οὕτω μὲν δὴ τὸ παμφορώτατον φυτὸν ἐῤῥιζοῦτο, καὶ ῥιζωθὲν ἐκρατεῖτο. Eusebius, der diese Stelle anführt, liest statt νόμος, λόγος. Mangey schlägt daher letztere Lesart vor; allein es ist am Tage, daß in diesem Zusammenhange auch recht gut νόμος statt λόγος stehen kann, zumal, da die Identität beider Worte außer Zweifel ist. Ganz ähnlich ist die Stelle de mundi opificio, Pf. I. 98, oben: ἐπεὶ πᾶσα πόλις ἔννομος ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως ξυνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ χρῆσθαι ᾗ καὶ σύμπας ὁ κόσμιος (dieser Weltbürger ist Adam), αὕτη δέ ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέρᾳ κλήσει προσονομάζεται θεσμὸς, νόμος θεῖος ὤν, καθ' ὃν τὰ προσήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη. Er heißt hier ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος, weil er ganz als Naturkraft gedacht wird, und das Wort φύσις bei unserem Verfasser eine sehr erhabene Bedeutung hat, ja oft geradezu für Gott gesetzt wird, wie wir oben gezeigt haben.

Ebenso erscheint der Logos in dem zweiten Buche de vita Mosis, Mang. II. 142, Mitte. „Wenn Jemand die Bedeutung der einzelnen mosaischen Gesetze erforsche, so werde er finden, daß sie die Harmonie der Welt nachbilden, und den ewigen λόγος der Natur darstellen.“ Τῶν γοῦν ἐν μέρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν ἐθελήσειεν, εὑρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένας, καὶ τῷ λόγῳ τῆς ἀϊδίου φύσεως συναδούσας.

Als solche die ganze Welt erfüllende, bindende und ordnende Kraft ist der Logos nun das, was die Weisen Weltregierung oder Vorsehung, die Thoren aber Zufall oder Glück nennen. Man vergleiche die Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 462. Eine treffliche Stelle! „Alle Nationen der alten Welt haben ihre Zeit der Blüthe gehabt, und seyen dann wieder gesunken, so Carthago, so die Könige von Pon-

tus, Macedonien, Hellas, Aegypten, ganz Aſien und Europa. Wie ein Schiff in den Wogen, bald von den Stürmen gepeitſcht, bald mit vollem Winde ſegelnd, ſeyen die Staaten der Menſchen: *οὐκ ἄνω καὶ κάτω κλονουμένη καὶ τινασσομένη, ὥσπερ ναῦς θαλαττεύουσα, τότε μὲν δεξιοῖς τότε δὲ καὶ ἐναντίοις πνεύμασι χρῆται· χορεύει γὰρ ἐν κύκλῳ λόγος ὁ θεῖος, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσι τύχην· εἶτα ἀεὶ ῥέων κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ χώρας, τὰ ἄλλων ἄλλοις καὶ πᾶσι τὰ πάντων ἐπινέμει, χρόνοις αὐτὸ μόνον ἀλάττων τὰ παρ' ἑκάστοις.*

Man erſieht aus dieſen Stellen, daß alle ſogenannten opera Dei ad extra, von unſerem Verfaſſer, dem Logos übertragen werden. Namentlich wird der Logos auch als Geber des Guten dargeſtellt, und die Geſchenke Gottes durch ihn vermittelt. So in der Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 414, oben. Gott ſey keinem Menſchen gleich, er bedürfe Nichts, er empfange von Niemanden Etwas, im Gegentheile, er ſchenke Allen Alles, ſeinen Logos als Vermittler der Geſchenke gebrauchend. *Λαμβάνει μὲν δὴ παρ' οὐδενὸς οὐδέν· πρὸς γὰρ τῷ ἀνεπιδεεῖ, καὶ τὰ σύμπαντα ἔχει κτήματα· δίδωσι δὲ λόγῳ χρώμενος ὑπηρέτῃ δωρεῶν, ᾧ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο.*

Nach Stellen der Art ſind nun auch jene andere, oben angeführte, zu erklären, in denen er ſagt, Gott gebe das Gute ſelbſt, die Strafen aber, und die Abwendung des Böſen durch Engel. Gott gibt eigentlich nichts ſelbſt, weil er als abſolutes Weſen in keiner Beziehung zum Endlichen ſteht; ſondern er gibt das Gute durch den Logos; da dieſer aber, nach unſeres Verfaſſers Lehre, in der innigſten Beziehung zu Gott ſteht, ſo kann man geradezu auch ſagen, Gott gebe das Gute ſelbſt.

Wenn nun der Logos im Allgemeinen, als eine der Welt einwohnende Kraft, als Geſetz des Alls dargeſtellt wird, ſo

ſteht er noch in einem beſonderen Verhältniſſe zu dem edelſten Theile der Schöpfung, zu dem Menſchen. Alles, was dieſer vermag und thut, verdankt er dem göttlichen Logos. Der Logos eröffnet dem Geiſte das Verſtändniß des Ueberſinnlichen, er bereitet die Rede zum Sprechen, den Leib zur Bewegung. Man vergleiche **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 52, unten. Er erklärt hier den Spruch Exod. XIII. 2: *ἁγίασόν μοι πᾶν πρωτότοκον, πρωτογενὲς, διανοῖγον μήτραν, ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους.* Hierunter ſey der Logos zu verſtehen, *ὁ διοιγνὺς μήτραν ἑκάστων, τοῦ μὲν νοῦ πρὸς τὰς νοητὰς καταλήψεις, τοῦ δὲ λόγου πρὸς τὰς διὰ φωνῆς ἐνεργείας, τῶν δὲ αἰσθήσεων πρὸς τὰς ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων ἐγγινομένας φαντασίας, τοῦ δὲ σώματος πρὸς τὰς οἰκείους αὐτῷ σχέσεις τε καὶ κινήσεις, ἀόρατος καὶ σπερματικὸς καὶ τεχνικὸς καὶ θεῖός ἐστι λόγος, ὃς προσηκόντως ἀνακείσεται τῷ πατρί*, (er wird auf den Vater bezogen, weil es heißt *ἁγίασόν μοι* sc. *θεῷ*).

Im Einzelnen muß ſeine Einwirkung auf den Menſchen, nach den zwei Ideen des Wahren und des Guten betrachtet werden; der Logos iſt zugleich Verleiher der Weisheit und Wächter der Tugend.

Beginnen wir mit der erſteren Beziehung. Noch ganz bildlich und uneigentlich erſcheint er ſo in der Schrift **de posteritate Caini**, Pf. II. 302, Mitte. Der wahre Weg zu Gott, der königliche ſey die Philoſophie, nur nicht diejenige, welche jetzt der Haufe von Sophiſten lehrt, ſondern dieſelbe, der das Alterthum zugethan war. *Τὴν βασιλικὴν ταύτην ὁδὸν*, fährt er nun fort, *ἣν ἀληθῆ καὶ γνήσιον ἔφαμεν εἶναι φιλοσοφίαν, ὁ νόμος καλεῖ θεοῦ ῥῆμα καὶ λόγον, γέγραπται γὰρ· οὐκ ἐκκλίνῃς ἀπὸ τοῦ ῥήματος, οὗ ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, δεξιὰ οὐδὲ ἀριστερά.* Freilich kann hier Logos in der Bedeutung Wort, Befehl Gottes, genommen werden, aber da der eigentliche Logos ganz beſtimmt in ähnli-

chen Beziehungen vorkommt; so möchte ich den Gedanken an ihn auch in dieser Stelle nicht ganz ausgeschlossen wissen. Bestimmt dagegen und in seiner eigentlichsten Bedeutung, erscheint er als Verleiher der Weisheit im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 204, Mitte, wo er die Stelle, Genes. II. 6: πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς, καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, also auf den Logos deutet — „κάτεισι δὲ, ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας, ποταμοῦ τρόπον, ὁ θεῖος λόγος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίζῃ τὰ ὀλύμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαστήματα καὶ φυτὰ, ὡσανεὶ παράδεισον. Noch bilderreicher drückt er dasselbe auf derselben Seite, unten, und auf der folgenden aus. „Der Logos sey der Strom, der die ganze Welt mit Seligkeit, namentlich aber die Menschen mit Weisheit erfülle; er sey der göttliche Mundschenk, der den Sterblichen Nektar reiche, und dieser Nektar sey er selbst. Τοῦτον τὸν λόγον, sagt er, auf Psalm LXV. 10, anspielend, εἰκάσας ποταμῷ τις τῶν ἑταίρων Μωϋσέως, ἐν ὕμνοις εἶπεν, ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων· καὶ τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι (es sey darunter kein irdischer Strom zu verstehen), ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα· und weiter unten: ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ἱερώτατον ἔκπωμα προτεινούσῃ τὸν ἑαυτῆς λογισμὸν τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης; ὅτι μὴ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; οὐ διαφέρων τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἄκρατος ὢν τὸ γάνωμα, τὸ ἥδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον (ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι χρησώμεθα) φάρμακον.

Wenn dieß auch Bilder sind, wie der Verfasser selbst andeutet, so sieht man doch, daß er sich unter dem Logos, eine erhabene göttliche Einwirkung, ein höheres Einströmen der Weisheit und Seligkeit, und also viel mehr dachte, als das

iſt, was wir mit dem Namen begeiſterter Erkenntniß, unmittelbarer Anſchauung u. ſ. w., bezeichnen.

Sofern der Logos als Geber der Weisheit gedacht wird, wird auf ihn das Manna, das Israel in der Wüſte zu Theil ward, geiſtig gedeutet. So de profugis, Pf. IV. 282, unten, Mang. I. 566, oben: ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφον ἐστὶ τὴν ψυχήν — „οὐ γὰρ," ᾗ φησι Μωϋσῆς, „ἤδεισαν τί ἦν" — εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀένναοι. Ἡ δ' ἐστὶν ἡ οὐράνιος τροφὴ, μηνύεται δὲ ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς ἐκ προσώπου τοῦ αἰτίου λέγοντος, „Ἰδοὺ ἐγὼ ὔω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ." Τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμοσιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διανοίαις· αἱ δὲ ἰδοῦσαι καὶ γευσάμεναι, σφόδρα ἡσθεῖσαι ἔμαθον μὲν ὃ ἔπαθον, τὸ δὲ δοθὲν ἀγνοοῦσι. Διὸ πυνθάνονται „τί ἐστι τοῦτο, ὃ μέλιτος γλυκύτερον, χιόνος δὲ λευκότερον εἶναι πέφυκε;" Διδαχθήσονται δὲ ὑπὸ τοῦ θεοπρόπου, ὅτι „Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκε κύριος αὐτοῖς φαγεῖν." Τίς οὖν ὁ ἄρτος; εἰπὲ. „Τοῦτο," φησὶ, „τὸ ῥῆμα ὃ συνέταξε κύριος." Ἡ θεία σύνταξις αὕτη τὴν ὁρατικὴν ψυχὴν φωτίζει τε ὁμοῦ καὶ γλυκαίνει, φέγγος μὲν τὸ ἀληθείας ἀπαστράπτουσα, πειθοῖ δὲ ἀρετῇ γλυκείᾳ, τοὺς διψῶντας καὶ πεινῶντας καλοκἀγαθίας ἐφηδύνουσα. Hiemit vergleiche man Joh. VI. 32—51, wo Chriſtus beinahe daſſelbe ſagt.

Sehr weitläuftig führt unſer Verfaſſer die Gleichheit des Mannabrodes mit dem göttlichen Logos durch, im dritten Buche von den Allegorien, Pf. I. 342, oben, und folgende Seite. Er gibt hier zuerſt die Stelle Exod. XVI. 14. 15, nach der Ueberſetzung der LXX., und fährt dann, zur Erklärung der Worte, ſo fort:

„Sieheſt du nun, was die Nahrung der Seele iſt, das allerfüllende Wort Gottes, das dem Thaue gleich, die ganze Erde bedeckt, und Alles erfüllt. Aber nicht überall zeigt ſich

dieſer Logos, ſondern nur da, wo Leidenſchaft und Bosheit ferne ſind; er iſt fein zu erfaſſen und zu ergreifen, klar und rein anzuſchauen, er iſt wie Coriander. Die Landleute ſagen nämlich von dieſer Frucht, wenn man ſie auch in zahlloſe Theile zerſchneide, ſo gehe jeder derſelben ſo gut auf, als ein ganzes Korn. So iſt es auch mit dem göttlichen Worte. Es iſt im Ganzen fruchtbringend, aber auch jedem einzelnen Theile nach, wäre es auch der kleinſte. Darum gleicht es auch dem Augapfel (im Griechiſchen iſt ein Wortſpiel zwiſchen κόρη und κόριον, das im Teutſchen nicht nachgebildet werden kann), denn wie dieſer, als ein ſo gar kleines Ding, alle Zonen der Erde, das unermeßliche Meer und den unbegränzten Luftraum überſchaut, ſo iſt auch der göttliche Logos ſehr ſcharfblickend, und im Stande, Alles zu ſchauen; ja er iſt es, durch den wir allein alle Wahrheit ſehen können. Deßwegen läßt ſich auch das Beiwort „Weiß," das im Texte dem Manna gegeben wird, auf ihn übertragen. Denn was iſt lichter und klarer, als der göttliche Logos, durch deſſen Beſitz es jeder Seele, die nach geiſtigem Lichte ſich ſehnt, erſt möglich wird, die innere Finſterniß zu zerſtreuen. Etwas Eigenes geſchieht aber mit dieſem Logos; wenn Er nämlich eine Seele zu ſich ruft, ſo wirkt er, daß alles Irdiſche, Sinnliche, Leibliche in ihr zuſammengefriert. Deßwegen heißt es auch im Texte, es war wie Eis auf dem Felde (πῆξιν ἀνεγείρει τῷ γεώδει καὶ σωματικῷ καὶ αἰσθητικῷ παντὶ. Διὸ λέγεται τὸ, ὡσεὶ πάγος ἦν ἐπὶ τῆς γῆς). Die Seelen fragen ſich, was der Logos ſey, nachdem ſie ſeine Wirkung bereits erfahren. Oft geht es uns auch in anderen Dingen ſo, oft wiſſen wir nicht, woher der Geſchmack kommt, der unſere Zunge mit Süßigkeit erfüllt, oft kennen wir den Geruch nicht, der uns ergötzt. Daſſelbe widerfährt nun auch der Seele; eine hohe Freude wird ihr zu Theil, aber ſie weiß nicht woher ſie kommt; dieſen Aufſchluß gibt ihr der

heilige Prophet Moſes. „Dieß iſt das Brod,“ ſagt er, „die Nahrung, die Gott der Seele gegeben hat, ſein Wort, ſein Logos; denn in Wahrheit iſt dieß das Brod, das er uns gegeben hat, dieß ſein Wort.“ Auch im Deuteronomion ſagt er: Er hat dich geplagt und hungern laſſen, aber dann mit Manna geſpeiſet, das deine Väter nicht kannten, auf daß es dir offenbar würde, daß der Menſch nicht vom Brode allein lebt, ſondern von jeglichem Worte, das aus des Herrn Mund geht (Deuteron. VIII. 3.). Dieſe Plage iſt ein Werk der Gnade, denn durch die Strafe reinigt er unſere Seelen; wenn er uns nämlich die Sinnenluſt entzieht, vermeinen wir, geplagt zu werden, aber eben hiemit erweist er ſich uns gnädig. Er ſchickt auch Hunger über uns, nur nicht einen Hunger der Tugend, ſondern den, der die Bosheit und die Leidenſchaft züchtigt; denn zum Beweiſe, daß er es gut mit uns meint, heißt es ja, er ſättigt uns mit Manna, d. h. mit ſeinem Worte, das alles in ſich befaßt, und reines Seyn iſt (τῷ γενικωτάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ). Manna heißt eigentlich „Etwas“, das iſt, das reine Seyn, das allgemeinſte der Weſen; denn der göttliche Logos iſt über der ganzen Welt, und älter und allgemeiner als alle Kreaturen. Dieſen Logos kannten die Väter nicht, d. h. nicht die wahren Väter, ſondern nur die Alten an Jahren, nicht an Weisheit, diejenigen, die zu dem Propheten ſprachen, gib uns einen Führer, daß wir zurückkehren zur Leidenſchaft, das iſt, nach Aegypten. So werde es denn der Seele kund, daß der Menſch nach dem Ebenbilde nicht vom Brode allein lebt, ſondern von jeglichem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt, d. h., daß er ſowohl durch den ganzen Logos genährt wird, als auch durch einen Theil von ihm. Denn Mund iſt ein Sinnbild der Rede, Wort aber ein Theil derſelben. Die Seele der Vollkommnen wird durch den ganzen Logos genährt, wir aber wollen

zufrieden seyn, wenn uns nur ein Theil des göttlichen Worts zukömmt.“

Auch in andern Bildern drückt unser Verfasser dieselbe Idee aus. So nennt er den Logos das Vaterland weiser Seelen. Man vergleiche de migratione Abraami, Pf. III. 424, wo er über den Spruch, Genesis XXXI. 3: *ἀποστρέφου εἰς τὴν γῆν τοῦ πατρός σου καὶ εἰς τὴν γενεάν σου καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ*, Jakob solle Laban verlassen und sich nach Hause wenden, auf folgende Weise allegorisirt: „Jakob solle sich von Laban kehren, heiße, der Geist des Asceten solle sich nicht mehr mit sinnlichen Dingen und den Eigenschaften der Körperwelt (Laban) abgeben, sondern sich in's Vaterhaus, d. h. zum heiligen Logos, dem Wohnorte weiser Seelen, wenden. *Μετανάστην χρῆ γενέσθαι εἰς τὴν πατρῴαν γῆν τοῦ ἱεροῦ λόγου καὶ τρόπον τινὰ τῶν ἀσκητῶν πατρὸς· ἥδ' ἐστὶ ἡ σοφία, τῶν φιλαρέτων ψυχῶν ἐνδιάιτημα ἄριστον.* Ebenso de posteritate Caini, Pf. II. 314, unten, *οἷς μὲν ὁ ψυχῆς βίος τετίμηται, λόγος θεῖος ἐνοικεῖ, καὶ ἐμπεριπατεῖ, οἷς δὲ ὁ τῶν ἡδονῶν, ἐφήμερον καὶ κατεψευσμένην ἔχουσιν ἀκαιρίαν.* Nur ist hier das Bild umgekehrt, statt daß dort die Seelen in dem Logos wohnen, wohnt er hier in ihnen; die Sache aber ist dieselbe.

Der Logos heißt, nach einem andern Gleichniß, endlich auch noch Regent und Steuermann der Weisen. So de migratione Abrahami, Pf. III. 440. Er allegorisirt hier über Genesis III. 14: *ἐπὶ τῷ στήθει καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ.* Dieser Spruch, sagt er, beziehe sich auf den Thoren, *στῆθος* nämlich, bedeute Zornsucht, *κοιλία* die Lust; auf beiden gehe der Thor, während der Weise dem göttlichen Logos folge: *πορεύεται ὁ ἄφρων δι' ἀμφοτέρων, θυμοῦ τε καὶ ἐπιθυμίας ἀεί, μηδένα διαλείπων χρόνον, τὸν ἡνίοχον καὶ βραβευτὴν λόγον ἀποβαλών. Ὁ δ' ἐναντίος τούτῳ θυμὸν μὲν καὶ ἐπιθυμίαν ἐκτέτμηται, κυβερνήτην δὲ ἐπιγέγραπται θεῖον λόγον.*

Einige andere Gleichniſſe, die auch hieher gehören, wie das von dem Felſen, aus dem Moſes Waſſer ſchlug, werden wir weiter unten beibringen.

Wie weiter oben in anderer Beziehung, kommt auch in dieſer Bedeutung der Ausdruck ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος, als gleichſinnig mit θεῖος λόγος vor. So de specialibus legibus I, Mang. II. 275, Mitte. Nachdem er hier das moſaiſche Geſetz, das den Weibern zu ſchwören verbietet, weil der Mann oder der Vater ſie vor Gericht vertreten müſſe, nach der wörtlichen Erklärung dargeſtellt, ſagt er: „Man könne hier auch einen tieferen Sinn finden, nämlich den, daß der göttliche Logos die Aufſicht über die Seelen führe, und den Keim des Guten in ſie lege; denn Weib bedeute in jenen Worten des Textes die Seele, der Mann den Logos. Wenn es nun im Texte heiße, der Ehemann oder der Vater ſolle die Stelle des Weibes vertreten, ſo ſey zu bemerken, daß derſelbe Logos bald als Vater zu betrachten ſey, bald als Mann: als Vater, ſofern er edle und gute Gedanken in den Seelen erzeugen könne; als Mann, ſofern er fähig ſey, den Samen dazu in die Seele auszuſtreuen. Die Worte lauten ſo: εἰδέναι τοίνυν προσήκει, ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος πατρὸς ὁμοῦ καὶ ἀνδρὸς ἔχει δύναμιν, ἐπινοίαις διαφόροις. Ἀνδρὸς μὲν, ἐπειδὴ τῶν ἀρετῶν σπόρον ὥσπερ εἰς ἀγαθὴν ἄρουραν τὴν ψυχὴν καταβάλλεται· πατρὸς δὲ, ὅτι βουλὰς ἀγαθὰς καὶ πράξεις καλὰς καὶ σπουδαίας γεννᾷν πέφυκε, καὶ γεννήσας ἐκτρέφει ποτίμοις δόγμασιν, ἃ παιδεία καὶ σοφία χορηγοῦσιν. In anderen Stellen dagegen verſchwindet das Bildliche, und die abſtracte Bedeutung tritt allein hervor. So quod omnis probus liber, Mang. II. 452, Mitte. Jeder Schlechte ſey ein Sclave, nur derjenige, der ſich dem Geſetze unterordne, ſey frei: ὅσοι μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι. Νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος, οὐχ ὑπὸ τοῦ δεῖνος ἢ τοῦ δεῖνος θνητοῦ φθαρτὸς ἐν χαρτιδίοις ἢ στήλαις

ἄψυχος ἀψύχοις, ἀλλ' ὑπ' ἀθανάτου φύσεως ἄφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διανοίᾳ τυπωθείς. Dieſe Worte erinnern lebhaft an Stellen des neuen Teſtaments.

Der Logos wird jedoch nicht bloß als Quell der den Seelen inwohnenden Weisheit, ſondern zweitens auch als Geber und Urquell der Tugend, ja, als die inwohnende Idee der Vernunft überhaupt dargeſtellt. In letzterer Beziehung vergleiche man de vita **Abrahami**, Pſ. V. 336. Nachdem er hier den Krieg zwiſchen dem Könige Kedor Laomer mit ſeinen Verbündeten gegen den König von Sodom und ſeine vier Genoſſen, und den Sieg Abraham's über die triumphirende Parthei, nach der wörtlichen Erklärung dargeſtellt, fährt er fort: „Es liege auch ein tieferer myſtiſcher Sinn in dieſer Geſchichte. Die vier Könige bedeuten die vier Hauptlaſter, oder Leidenſchaften: Wolluſt, Begierde, Furcht und Traurigkeit, die fünf anderen, deren Anführer, der König von Sodom, müſſen von den fünf Sinnen verſtanden werden, die bald mit den Leidenſchaften verbündet ſeyen, bald wider ſie ankämpfen. Abraham aber, als der zehnte in dieſer Reihe, bedeute den zur Ordnung weiſenden Logos. Wenn dieſer ſeine Waffenrüſtung, die Tugenden anziehe, ſo werfe er jene neun Mächte ſiegreich nieder. Der hergehörende Text lautet ſo: ἔστι δ' οὐ πλάσμα μύθου τὸ λεχθὲν, ἀλλὰ πρᾶγμα τῶν ἀψευδεστάτων ἐν ἡμῖν αὐτοῖς θεωρούμενον. Πολλάκις μὲν γὰρ ὁμόνοιαν τὴν πρὸς τὰ πάθη διατηροῦσιν αἰσθήσεις, χορηγοῦσαι τὰ αἰσθητὰ αὐτοῖς· πολλάκις δὲ καὶ στασιάζουσι μηκέτι ἀξιοῦσαι τὰ ἴσα τελεῖν, ἢ μὴ δυνάμεναι, διὰ τὸ παρεῖναι τὸν σωφρονιστὴν λόγον. Ὃς ἐπειδὰν ἀναλάβῃ τὴν αὐτοῦ παντευχίαν, τὰς ἀρετὰς, καὶ τὰ τούτων δόγματα καὶ θεωρήματα, δύναμιν ἀνανταγώνιστον, ἐρρωμενέστατα κρατεῖ· φθαρτὰ γὰρ ἀφθάρτῳ συνοικεῖν οὐ θέμις. Αἱ μὲν οὖν ἐννέα δυναστεῖαι τεττάρων παθῶν καὶ πέντε αἰσθήσεων, φθαρταί τε καὶ διαφθορᾶς αἴτιαι. Ὁ δὲ ὁρμητηρίῳ χρώμενος ταῖς ἀρεταῖς

λόγος ἱερὸς καὶ θεῖος ὄντως, ἐν ἀριθμῷ ταττόμενος δεκάδι τῇ παντελείᾳ, πρός ἄμιλλαν ἐλθὼν, ἐρρωμενεστέρᾳ δυνάμει τῇ κατὰ θεὸν χρώμενος, ἀνακράτος νικᾷ τὰς εἰρημένας δυναστείας.

Es iſt auffallend, daß ſich Philo in dieſer Allegorie gegen ſeine ſonſtige Gewohnheit eine bedeutende Abweichung von den Grundzügen des Wortſinns erlaubt. Abraham, der hier ἐν ἡμῖν αὐτοῖς θεωρούμενόν τι, oder der λόγος ſeyn ſoll, beſiegt nach dem Texte der Geneſis die vier Könige, den fünfen aber hilft er; nach der Allegorie dagegen müßte er eigentlich alle neun überwinden. Deſto eher dürfen wir annehmen, daß unſer Verfaſſer hier ſeine eigene Anſicht ausſpricht. Iſt dieß der Fall, ſo kann unter dem λόγος ἱερὸς und ὄντως θεῖος, kaum etwas anderes verſtanden werden, als die reine Idee des Geiſtes, der Menſch nach dem Ebenbilde, oder die Urvernunft, ſofern ſie durch göttlichen Beiſtand gekräftigt, den Widerſtand der Leidenſchaften mit Leichtigkeit überwindet.

Dieſe Erklärung wird noch durch eine Reihe von Stellen beſtätigt, in denen der Logos, als Idee des Guten, als Wächter der Tugend erſcheint. Gewöhnlich ſtellt ihn unſer Verfaſſer in dieſer Beziehung als das Gewiſſen dar. So noch ziemlich uneigentlich in der Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 446. Mang. I. 292, unten, und 293, oben. Er ſpricht hier von dem moſaiſchen Geſetz über den Ausſatz (Levit. XVI. 36.), welches beſtimmt, daß ein Haus, obwohl der Anſteckung verdächtig, noch nicht unrein ſey, bevor es der Prieſter eingeſehen; erſt, wenn dieſes geſchehen und ſeine Erklärung erfolgt ſey, dürfe es für unrein gelten. Philo erklärt den Wortſinn für unzulänglich; „denn man ſollte viel eher erwarten, daß das Haus durch den Eintritt des Prieſters rein, als unrein würde. Deßhalb müſſe man zur allegoriſchen Erklärung ſich wenden. Dieſe ſeye auch ganz

klar. Der Prieſter bedeute den göttlichen Logos; ehe dieſer in das Haus, d. h. in die Seele komme, ſeyen alle Handlungen ſchuldlos; denn bevor der Verweiſer, der Lehrer, ſich vernehmen laſſe, könne man der Seele ihre Vergehungen nicht als Schuld anrechnen; ſo wie er aber komme und Alles mit ſeinem Lichte beleuchte, dann trete die Schuld in ihrer Nacktheit hervor. Der Text lautet ſo: Ἕως μὲν γὰρ ὁ θεῖος λόγος εἰς τὴν ψυχὴν ἡμῶν, καθάπερ τινὰ ἑστίαν, οὐκ ἀφῖκται, πάντα αὐτῆς τὰ ἔργα ἀνυπαίτια. Ὁ γὰρ ἐπίτροπος ἢ πατὴρ ἢ διδάσκαλος, ἢ ὅ τί ποτε χρὴ καλεῖν τὸν ἱερέα, ὑφ' οὗ νουθετηθῆναι καὶ σωφρονισθῆναι μόνου δυνατὸν, μακρὰν ἀφίστηκε. Συγγνώμη δὲ τοῖς δι' ἀμαθίαν ἀπειρίᾳ τῶν πρακτέων ἁμαρτάνουσιν. Οὐδὲ γὰρ ὡς ἁμαρτημάτων αὐτῶν ποιοῦνται κατάληψιν. Ἔστι δὲ ὅτε κατορθοῦν ἐν οἷς πταίουσι μεγάλα, νομίζουσιν. Ὅταν δὲ εἰσέλθῃ ὁ ἱερεὺς ὄντως, ἔλεγχος, εἰς ἡμᾶς, ὥσπερ φωτός τις αὐγὴ καθαρωτάτη, τηνικαῦτα γνωρίζομεν τὰ ἐναποκείμενα ἡμῖν οὐκ εὐαγῆ τῇ ψυχῇ βουλεύματα καὶ τὰς ἐπιλήπτους καὶ ὑπαιτίους πράξεις, αἷς ἀγνοίᾳ τῶν συμφερόντων ἐνεχειροῦμεν. Ταῦτ' οὖν ἅπαντα ὁ ἱερωμένος ἔλεγχος μιάνας, „ἀποσκευασθῆναι καὶ ἀποσυληθῆναι“ κελεύει, ὅπως αὐτὴν „καθαρὰν ἴδῃ„ τὴν τῆς ψυχῆς „οἰκίαν,“ καὶ, ἐάν τινες ἐν αὐτῇ νόσοι γεγόνασιν, ἰάσηται. Zwar erſcheint hier der Logos nicht als etwas in der Seele bleibendes, ſondern er iſt bald da, bald nicht da, und muß alſo erſt von außen kommen; allein dieß iſt Bild; der Ausdruck ἔλεγχος, der ſonſt geradezu vom Gewiſſen gebraucht wird, weist deutlich genug auf die bezeichnete Idee hin.

Ungleich klarer tritt dieſe Bedeutung hervor in der Schrift quod deterior potiori insidiari soleat, Pf. II. 232, unten, Mang. I. 219, Mitte. „Es ſey beſſer von Gott geſtraft, als ſich ſelbſt überlaſſen zu werden. Denn wer ſich ſelbſt überlaſſen werde, der ſey der unerbarmenden Kreatur anheimgefallen. Wenn aber Gott uns ſtrafe, ſo werden die Fehler

wieder gut gemacht, indem er nämlich ſeinen zurechtweiſenden Richter, ſeinen Logos in die Seele ſende, um ſie durch Verweiſe zu reinigen.“ Die Worte ſind: *ἱκετεύωμεν οὖν τὸν θεὸν, οἱ συνειδήσει τῶν οἰκείων ἀδικημάτων ἐλεγχόμενοι, κολάσαι μᾶλλον ἡμᾶς, ἢ παρεῖναι. Παρεὶς μὲν γὰρ οὐκέτι τοῦ ἴλεω δούλους ἑαυτοῦ, γενέσεως δὲ τῆς ἀνηλεοῦς ἀπεργάσεται. Κολάζων δὲ ἐπιεικῶς τε καὶ πράως, ἅτε χρηστὸς ὤν, ἐπανορθώσεται τὰ ἁμαρτήματα, τὸν σωφρονιστὴν ἔλεγχον, τὸν ἑαυτοῦ λόγον, εἰς τὴν διάνοιαν ἐκπέμψας, δι' οὗ δυσωπήσας καὶ ὀνειδίσας περὶ ὧν ἐπλημμέλησεν, αὐτὴν ἰάσεται.* Es fällt in die Augen, daß hier unter dem Bilde des Logos *σωφρονιστὴς* nichts anders gemeint ſeyn kann, als die Stimme des Gewiſſens, ſofern ſie durch göttliche Anregung laut wird. Wenn es heißt, dieſer Logos werde in die Seele herabgeſendet, ſo ſcheint dieß zwar die Meinung vorauszuſetzen, als wäre er nicht immer da, alſo keine einwohnende Kraft, was doch das Gewiſſen iſt; aber die Sendung iſt bloßes Bild, und weist darauf hin, daß das Gewiſſen bald ſpricht, bald ſchweigt.

Bilderreich und doch ſo, daß das Bild durch die Darſtellung zerſtört wird, kehrt dieſelbe Idee wieder in der Schrift, **quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 464, Mang. I. 299.** „Die wahre Weisheit, ſagt er hier, beſtehe darin, daß man das Irdiſche für Nichts halte, und ſeinen Sinn zum Ewigen erhebe, denn wer nicht in die Höhe ſtrebe, der könne unmöglich das Irdiſche aufgeben. Aber dieſer Richtung auf das Ewige arbeite der irdiſche Sinn, Edom in der Schrift genannt, entgegen, und der göttliche ſeinerſeits dieſem Edom und ſeinem Geſchlechte. Zu letzterem gehöre nun auch Bileam, dieweil er nicht einmal damals, als ihm der Engel erſchien (**Num. XXII. 31.**) und das innere Aug ihm geöffnet wurde, von der Bosheit abließ, dafür aber auch zu Grunde ging.“ Nun fährt er ganz allgemein ſo fort: „Dann werden die Krankheiten der Seele

erſt recht unheilbar, wenn ſie die Stimme des Verweiſers (denn dieſer iſt der göttliche Engel, der uns in die Wahrheit führt, daß wir nicht fallen), überhörend, ihre eigene unüberlegte Einfälle den Warnungen dieſes Verweiſers vorzieht. *Τότε μὲν γὰρ ὡς ἀληθῶς οὐ δυσθεράπευτα μόνον, ἀλλὰ καὶ παντελῶς ἀνίατα γίνεται τὰ τῆς ψυχῆς ἀῤῥωστήματα, ὅταν ἐπιστάντος ἐλέγχου — λόγος δέ ἐστι θεῖος ἄγγελος ποδηγετῶν καὶ τὰ ἐν ποσὶν ἀναστέλλων, ἵνα ἄπταιστοι διὰ λεωφόρου βαίνωμεν τῆς ὁδοῦ — τὰς ἀκρίτους ἑαυτῶν γνώμας πρὸ τῶν ὑφηγήσεων τάττωμεν τῶν ἐκείνου, ἃς ἐπὶ νουθεσίᾳ καὶ σωφρονισμῷ καὶ τῇ τοῦ παντὸς ἐπανορθόσει βίου, συνεχῶς εἰωθε ποιεῖσθαι.* Die Parentheſe iſt eingeſchoben, um den allgemein geſtellten Satz mit dem, was vorher über Bileam geſagt wurde, zu verbinden. Bileam ſelbſt aber iſt hier kein Individuum, ſondern ein *τρόπος ψυχῆς*; und ſo iſt auch die Engelserſcheinung als eine Modification der Seele genommen, woher denn auch die Worte *συνεχῶς εἰωθε ποιεῖσθαι.* Was immer oder häufig in der Seele geſchieht, das muß wohl von einer inwohnenden Kraft derſelben herrühren.

Wenn nun Philo in den bisher angeführten Stellen von einem *λόγος ἔλεγχος* ſpricht, ſo nennt er in der Schrift de decalogo, Mang. II. 195, oben, das Gewiſſen ſchlechtweg *ἔλεγχος*. Er handelt hier vom Meineide: Wer falſch ſchwöre, deſſen Seele ſey voll der ärgſten Unruhe; denn: *ὁ γὰρ ἑκάστῃ ψυχῇ συνοικῶν καὶ συμπεφυκὼς ἔλεγχος, οὐδὲν εἰωθὼς παραδέχεσθαι τῶν ὑπαιτίων, μισοπονήρῳ καὶ φιλαρέτῳ χρώμενος ἀεὶ τῇ φύσει, κατήγορος ὁμοῦ καὶ δικαστὴς ὁ αὐτὸς ὤν, διακινηθεὶς, ὡς μὲν κατήγορος αἰτιᾶται, κατηγορεῖ, δυσωπεῖ· πάλιν δὲ ὡς δικαστὴς διδάσκει, νουθετεῖ, παραινεῖ μεταβάλλεσθαι, καὶ ἂν μὲν ἰσχύσῃ πεῖσαι, γεγηθὼς καταλλάττεται, μὴ δυνηθεὶς δὲ ἀσπονδεῖ, πολεμεῖ, μήτε μεθ' ἡμέραν μήτε νύκτωρ ἀφιστάμενος, ἀλλὰ κεντῶν καὶ τιτρώ-*

σκων ἀνίατα, μέχρις ἂν τὴν ἀθλίαν καὶ ἐπάρατον ζωὴν ἀποῤῥήξῃ. Dieſe ſchöne Beſchreibung entſpricht ganz dem, was in den oben angeführten Stellen enthalten iſt, nur daß hier ἔλεγχος ſtatt λόγος ſteht, und der Verweiſer ganz als inwohnende Kraft dargeſtellt wird.

Ja, ſo ſehr waren für Philo die Begriffe von Gewiſſen und λόγος zerſchmolzen, daß er den Ausdruck παράκλητος, den er ſonſt nur von dem Logos als Perſon gebraucht, auf das Gewiſſen überträgt. So in der Schrift de Victimis, Mang. II. 247, gegen unten. Er ſpricht hier von dem Geſetze über den Meineidigen (cfr. Levit. V. 20. VI. 2.), der von innerer Angſt getrieben, ſich ſelbſt angebe. Einem ſolchen werde Verzeihung zu Theil; allein vor Allem müſſe er das anvertraute Gut, um deſſen willen er den falſchen Eid geſchworen, herausgeben, und außerdem ein Fünftheil drüber zur Entſchädigung. Nachdem er auf dieſe Weiſe den Beleidigten zufrieden geſtellt, ſolle er ſich auch im Tempel vor dem Herrn entſühnen: ὅταν δὲ ἱλεώσηται τὸν ἠδικημένον πρότερον, „Ἴτω,“ φησὶ, „μετὰ ταῦτα καὶ εἰς τὸ ἱερὸν αἰτησόμενος ἄφεσιν ὧν ἐξήμαρτεν, ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμπτὸν τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὃς ἀνιατοῦ συμφορᾶς αὐτὸν ἐῤῥύσατο, τὴν θανατῶσαν νόσον ἀνεὶς, καὶ πρὸς ὑγείαν παντελῶς μεταβαλών. Den Ausdruck παράκλητος braucht Philo ſonſt bloß für den Logos, als Perſon, in der Bedeutung Fürſprecher der Menſchen bei Gott. Zwar paßt er in dieſer Stelle in der urſprünglichen Bezeichnung, Beiſtand; aber doch hat die Wendung immer etwas ungewöhnliches an ſich, und Philo würde ſie gewiß nicht genommen haben, wenn er nicht gewohnt geweſen wäre, παράκλητος mit λόγος, und dieſes wieder mit ἔλεγχος gleich zu denken, ſo daß er alſo nach dem Grundſatze, zwei Dinge, die einem dritten gleichen, ſind ſich ſelbſt gleich, eines für das andere ſetzen konnte.

Blicken wir nun zurück, und überſchauen die Lehre vom

Logos, als innerem Principe der Seelen, im Ganzen, so ergibt sich uns folgendes: Philo betrachtet den Logos in dieser Beziehung entweder als augenblicklich von oben in die Seelen strömende Gnade, wie in göttlicher Begeisterung, oder als inwohnende Kraft Gottes, als reine Vernunft, sofern sie in den beiden Ideen des Guten und Wahren, der Weisheit und der Tugend erscheint.

Diese Wendung des Logos-Begriffs ist eine consequente Folgerung aus der Ideenlehre. Alles Endliche ist, unserem Verfasser zufolge, nach göttlichen Ideen, und durch diese entstanden, und das Wesen des menschlichen Geistes ist selbst eine λογικὴ ἰδέα. Nun ist aber der Logos das allgemeinste des Ideellen, τὸ γενικώτατον, folglich wird sich der menschliche Geist zu ihm verhalten, wie die Species zur höchsten Gattung. Aber hinwiederum das Einzelne besteht, nach derselben Lehre, nur dadurch, daß das Allgemeine, die Idee, in dasselbe eingeht und reell in ihm wohnt, folglich hat auch der göttliche Logos seinen Sitz im Menschengeiste, er ist die reine Vernunft, die Weisheit, das reine Gewissen, sofern diese Kräfte sich in uns äußern.

Philo hat diese Lehre noch auf eine andere eigenthümliche Weise ausgeführt, nämlich in dem Dogma vom Ebenbilde, an das wir später kommen werden.

c) Von der göttlichen Weisheit, oder der Σοφία.

Wir gehen zu einer neuen wichtigen Frage über. Philo spricht in zahllosen Stellen seiner Schriften von einer Weisheit, σοφία, beinahe in denselben Ausdrücken und mit denselben Prädikaten, die er vom Logos gebraucht. Es frägt sich nun, in welchem Verhältnisse er beide Begriffe dachte.

„Es gibt eine doppelte Weisheit, sagt er (in der Schrift, **quis rerum divinarum haeres**, Pf. **IV. 56**, Mitte, **Mang.**

I. 490, unten), eine göttliche und eine menſchliche; dieſe ſey ein ſchwaches Abbild der erſteren, und von ihr ſo ſehr verſchieden, wie genus und species. Die göttliche liebe die Einſamkeit und wohne bei Gott.“ Die ſinnbildliche Deutung der Turteltaube und Haustaube, welche bei dem Opfer Abraham's, Genesis XV. 9, genannt werden, hatte ihn auf dieſen Satz geführt; die Turteltaube bedeute die göttliche, die andere, die menſchliche Weisheit. Der Text iſt: πρὸς δὲ τούτοις (sc. λάβε μοι, Gott ſpricht nämlich zu Abraham) „τρυγόνα τε καὶ περιστερὰν,“ τήν τε θείαν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, πτηνὰς μὲν ἀμφοτέρας καὶ ἀναπηδᾷν μεμελετηκυίας, διαφερούσας δ' ἀλλήλων, ᾗ διαφέρει γένους εἶδος, ἢ μίμημα ἀρχετύπου. Φιλέρημος μὲν γὰρ ἡ θεία σοφία, διὰ τὸν μόνον θεὸν, οὗ κτῆμά ἐστι, τὴν μόνωσιν ἀγαπῶσα. Συμβολικῶς αὕτη τρυγὼν καλεῖται, ἥμερος δὲ καὶ τιθασσὸς καὶ ἀγελαῖος ἡ ἑτέρα, τὰ ἀνθρώπων ἄστη περιπολοῦσα, καὶ διαίτῃ τῇ μετὰ θνητῶν ἀσμενίζουσα. Περιστερᾷ ταύτην ἀπεικάζουσιν. Entkleidet man dieſe Worte ihres allegoriſchen Schmucks, ſo bleibt der Satz übrig: die göttliche Weisheit ſey von der menſchlichen völlig verſchieden; nur Gott allein eigenthümlich, und einzig in ihrer Art, denn dieß heißt wohl, „ſie wohne bei Niemand.“ Ganz daſſelbe Bild, aus derſelben Veranlaſſung, braucht nun unſer Verfaſſer vom Logos. Man vergleiche dieſelbe Schrift, Pf. IV. 102, Mitte: περιστερᾷ μὲν ὁ ἡμέτερος νοῦς, ἐπειδὴ τιθασσὸν καὶ σύντροφον ἡμῖν ἐστι τὸ ζῶον, εἰκάζεται, τῷ δὲ τούτου παραδείγματι, ἡ τρυγών. Ὁ γὰρ θεοῦ λόγος φιλέρημος καὶ μονωτικὸς, ἐν ὄχλῳ τῶν γενομένων καὶ φθαρησομένων οὐχὶ φυρόμενος, ἀλλ' ἄνω φοιτᾷν εἰθισμένος ἀεὶ, καὶ ἐνὶ ὑπαδὸς εἶναι μεμελετηκώς.

Dieſelbe Weisheit nennt Philo in der Schrift, de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 192. Mang. I. 536, oben, die Burg und Wohnung des höchſten Königs,

aus folgender Veranlaſſung. Er war vorher auf das Lob der Zehnzahl gerathen, und unerſchöpflich in dieſer Materie, geht er die verſchiedenen moſaiſchen Einrichtungen und Gebräuche durch, in denen ihre Würde gefeiert werde. Auf dieſe Weiſe, ſagt er nun, ſey auch das Stiftszelt aus zehn Vorhängen gemacht; denn das Gebäude der Weisheit müſſe die vollkommene Zahl, die zehn, in ſich faſſen. Die Weisheit aber ſey die Wohnung des höchſten Herrſchers. Sofern das Gezelt die zehn Vorhänge enthalte, bedeute es die Ideenwelt; die wirkliche Welt ſey daran abgebildet, ſofern die Vorhänge aus Stoffen beſtehen, welche die vier Elemente darſtellen. Der Text iſt: *προϊὼν δὲ καὶ τὸ θεῖον ἐνδιαίτημα, τὴν σκηνὴν, „δέκα αὐλαίας“ ἐρεῖ· τὸ γὰρ τῆς ὅλης πῆγμα σοφίας ἀριθμὸν τέλειον εἵληχε, δεκάδα. Σοφία δὲ αὐλὴ καὶ βασιλειών ἐστι τοῦ πανηγεμόνος καὶ μόνου βασιλέως αὐτοκράτορος. Ὁ μὲν δὴ νοητὸς οἶκος οὗτος, αἰσθητὸς δὲ ὁ κόσμος ἐστὶν, ἐπειδὴ καὶ τὰς αὐλαίας ἐκ τοιούτων συνύφηνεν, ἃ τῶν τεσσάρων στοιχείων σύμβολά ἐστιν.*

Die Worte *ὁ μὲν δὴ νοητὸς οἶκος οὗτος, αἰσθητὸς δὲ ὁ κόσμος ἐστὶν*, bieten einige Schwierigkeit dar. Man muß wohl ſo verbinden, *ὁ μὲν νοητὸς οἶκος*, ſein intelligibles Haus *οὗτος ἐστὶν* iſt dieſe, nämlich die Weisheit, deren Sinnbild die Stiftshütte, *ὁ δὲ αἰσθητὸς*, ſein ſichtbares Haus iſt die Welt; dieſe iſt aber auch abgebildet, nämlich an dem Stoffe, aus dem die Vorhänge beſtehen. Der Zuſammenhang läßt keinen Zweifel übrig, daß dieß der Sinn des Originals ſeyn muß. Wenn es nun heißt, die Weisheit ſey die Wohnung des Höchſten, ſo iſt dieſes Bild daher entſtanden, weil in der Stiftshütte, dem Sinnbilde der göttlichen Sophia, der Höchſte wohnen ſoll; folglich drückt es keine eigenthümliche Idee des Verfaſſers aus, und will bloß daſſelbe beſagen, was in der oben angeführten Stelle durch die Worte, *πῆμα θεοῦ ἐστι*, bezeichnet wird. Viel wichtiger iſt die Be-

ziehung der Sophia auf den κόσμος νοητὸς, da dieſe ganz freiwillig, und ohne Zwang durch den Text, gegeben wird. Abermals wird alſo der Weisheit daſſelbe zugeſchrieben, was ſonſt dem Logos, ſo wie auch dieſem vorzugsweiſe die Zehnzahl heilig iſt.

Dieſe Weisheit iſt ferner älter, als die Welt, und Weltſchöpferin. Man vergleiche das Buch de caritate, Mang. II. 385, unten. Er ſagt hier, Moſes habe nicht ſeine Kinder, nicht ſeinen Neffen, nicht einmal den vielbewährten Joſua geradezu zu ſeinen Nachfolgern in der Regierung und Leitung des Volkes ernannt, ſondern Gott darüber befragt, und auf die Einwürfe, warum er nicht ſelbſt handle und wähle, geantwortet: „Zur Führung eines Volks iſt Weisheit nöthig; dieſe kommt aber nur von Gott.“ Er drückt dieß ſo aus: σοφίαν δὲ πρεσβυτέραν οὐ μόνον τῆς ἐμῆς γενέσεως, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ κόσμου παντὸς οὖσαν, οὔτε θέμις οὔτε δυνατὸν ἄλλῳ τῳ κρίνειν, ἢ θεῷ, καὶ τοῖς ἀδόλως καὶ καθαρῶς καὶ γνησίως αὐτῆς ἐρῶσιν.

Der zweite Satz, daß ſie die Weltſchöpferin ſey, wird z. B. behauptet de ebrietate, Pf. III. 182, Mitte, Mang. I. 361, unten u. f., in einer bilderreichen Stelle. Er ſtellt in der genannten Schrift die Trunkenheit, als Laſter überhaupt, beſonders als das Laſter der Unwiſſenheit dar, und beruft ſich auf den Spruch Deuteron. XXI. 20. und 21, wo Moſes gebietet, die Aeltern ſollen einen ungehorſamen Sohn vor die Gemeinde führen und ſteinigen laſſen. Die Ausdrücke der LXX. ſind dieſe: ἀπειθεῖ καὶ ἐρεθίζει, συμβολοκοπῶν οἰνοφλυγεῖ. Dieß benützt nun Philo, zum Beweiſe, daß Trunkenheit und Laſter eins ſey. Einen ſolchen Menſchen verklage ſein Vater und ſeine Mutter, die ihn eigentlich retten ſollten. Dieß ſey natürlich; denn Vater bedeute hier Gott, Mutter die göttliche Weisheit: Πατρὸς δὲ καὶ μητρὸς κοιναὶ μὲν αἱ κλήσεις, διάφοροι δὲ δυνάμεις.

Τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγονότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν· μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ Θεὸς, οὐχ ὡς ἄνθρωπος, ἔσπειρε γένεσιν. Ἡ δὲ παραδεξαμένη τὸ τοῦ Θεοῦ σπέρμα, τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον. Εἰσάγεται γοῦν παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον, „Ὁ Θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με.“ Ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τῆς μητρὸς καὶ τιθηνῆς τῶν ὅλων πάνθ' ὅσα εἰς γένεσιν ἦλθε, εἶναι νεώτερα. Der größte Theil dieſer Darſtellung iſt durch den Zwang des Textes entſtanden. Ein ſolches erzwungenes Bild iſt offenbar der Ausdruck Vater von Gott und Mutter von der Weisheit gebraucht; ſo wie die Befruchtung der einen durch den andern. Die Stelle Deuter. XXI. 20, wo von einer Anklage des Sohnes, durch Vater und Mutter, die Rede iſt, legte ihm dieſe Feſſel auf. Dagegen eigenthümliche und freie Anſicht des Verfaſſers iſt dieß, daß die Sophia die Kraft ſey, durch welche die Welt entſtanden. Was er hierüber ſagt, hat gar keine Beziehung zu der Stelle des Pentateuchs, und paßt eigentlich nicht in den Zuſammenhang; denn nicht ſowohl in der Bedeutung Weltſchöpferin, als vielmehr in der andern, als inneres Princip der Seele, die ihm ſonſt ſehr geläufig iſt, konnte die Weisheit, als Anklägerin des Unverſtandes, aufgeführt werden, inſofern nämlich der dem Menſchen eingeborne Trieb des Wiſſens den Trägen anklagt und richtet, gleichwie der Logos, als Gewiſſen, den überführt, der böſe handelt. Man beachte übrigens daß in unſerer Stelle, die Sophia als gleichbedeutend mit *ἐπιστήμη* geſetzt wird, ganz ebenſo, wie in der ſchon oben angeführten Stelle der Schrift de mundi opificio, der *λόγος* als *λογισμὸς Θεοῦ κοσμοποιοῦντος* erſcheint. cfr. Pſ. I. 14. Beſonders merkwürdig aber iſt die exegetiſche Be-

nützung der Stelle aus den Proverbien, auf welche wir ſpäter zurückkommen werden.

Als Weltſchöpferin erſcheint die σοφια noch in vielen andern Stellen. So im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 210, Mitte. Mang. I. 75, Mitte, wo er den Spruch, Genesis II. 24: ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύοι εἰς σάρκα μίαν, auf folgende Weiſe erklärt: ἕνεκα τῆς αἰσθήσεως ὁ νοῦς, ὅταν αὐτῇ δουλωθῇ, καταλίπῃ καὶ τὸν πατέρα, τὸν ὅλων θεὸν, καὶ τὴν μητέρα τῶν συμπάντων, τὴν ἀρετὴν καὶ σοφίαν τοῦ θεοῦ, καὶ προσκολλᾶται καὶ ἑνοῦται τῇ αἰσθήσει. Ganz ſo und aus ähnlicher Veranlaſſung erſcheint die Sophia in der Schrift quod deter. potiori insidiari soleat, Pf. II. 182, Mitte, wo unſer Verfaſſer das vierte Gebot, „ehre Vater und Mutter, daß es dir wohl gehe,“ ebenfalls auf Gott und ſeine Weisheit deutet: ἐὰν πατέρα μὲν τὸν γεννήσαντα κόσμον, μητέρα δὲ τὴν σοφίαν, δι' ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν, τιμῆς ἀξιώσῃς, αὐτὸς εὖ πείσῃ. Δεῖται γὰρ οὐδενὸς, οὔτε ὁ πλήρης θεὸς, οὔτε ἡ ἄκρα καὶ παντελὴς ἐπιστήμη· ὥστε τὸν θεραπευτικὸν τούτων μὴ τοὺς θεραπευομένους ἀνενδεεῖς ὄντας, ἀλλ' ἑαυτὸν μάλιστα ὠφελεῖν. Abermals iſt hier die Weisheit gleich mit ἄκρα θεοῦ ἐπιστήμη.

Wenn ſie in den bisherigen Stellen immer nur, unter dem Bilde der Mutter, zur Weltſchöpferin gemacht wird, ſo erſcheint ſie an andern Orten in ſchmuckloſen Worten als ſolche. Man vergleiche de migratione Abrahami, Pf. III. 428, unten: τὴν σοφίαν αὐτοῦ διασυνίστησιν (ὁ θεὸς nämlich) οὐ μόνον ἐκ τοῦ τὸν κόσμον δεδημιουργηκέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ τὴν ἐπιστήμην τῶν γεγονότων ἱδρυκέναι βεβαιότατα παρ' ἑαυτῷ. Sie iſt hier zugleich weltſchöpferiſche Kraft und Allwiſſenheit.

Aber nicht nur darin iſt die Sophia dem Logos gleich,

daß beiden auf dieſelbe Weiſe die Schöpfung zugeſchrieben wird, ſondern erſtere iſt auch, wie der Logos, inneres Princip der Seele, Geberin der Wahrheit und Tugend. So wird ſie ſehr bilderreich dargeſtellt in der Schrift de profugis, Pf. IV. 244, M. I. 553, Mitte. Veranlaſſung gibt die Aufforderung Iſaak's an Jakob (cfr. Gen. XXVIII. 2.) ἀναστὰς ἀπόδραθι εἰς τὴν Μεσοποταμίαν, εἰς τὸν οἶκον Βαιθουὴλ τοῦ πατρὸς τῆς μητρός σου. Dieſe Worte werden ſo gedeutet. „Wende dich zur himmliſchen Weisheit, denn du wirſt an ihr einen ſichern Hafen in den Stürmen des Lebens finden. Dieſe Weisheit werde in der Schrift durch den Namen Bathuel bezeichnet, welcher Tochter Gottes bedeute. Denn wirklich ſey die Weisheit eine reine, ſtets jungfräuliche Tochter. Warum heißt nun aber Bathuel, Vater der Rebekka? wie kann die Weisheit, eine Tochter Gottes, Vater ſeyn? wohl aus keinem andern Grunde, als weil ihr Name zwar weiblich, ihr Weſen aber männlich iſt. Wir bekümmern uns nicht um Namen, ſondern erklären die Tochter Gottes, die Weisheit geradezu für den Vater und Erzeuger, der in die Seelen den Saamen der Wiſſenſchaft, des Verſtandes und löblicher Handlungen legt.“ Der Text iſt: σοφίας δὲ ὄνομα Βαιθουὴλ ἐν χρησμοῖς ἄδεται, τοῦτο δὲ μεταληφθὲν, θυγάτηρ θεοῦ προαγορεύεται· καὶ γνησία γε θυγάτηρ καὶ ἀεὶ πάρθενος, ἀψαύστου καὶ ἀμιάντου φύσεως ἐπιλαχοῦσα, διά τε τὴν ἑαυτῆς κοσμιότητα, καὶ διὰ τὸ ἄξιωμα του γεννήσαντος. Πατέρα δὲ τῆς Ῥεβέκκας Βαιθουὴλ εἶπε. Καὶ πῶς ἡ θυγάτηρ τοῦ θεοῦ, σοφία, λέγοιτ' ἂν ἐνδίκως εἶναι „πατήρ;“ Ἢ διότι ὄνομα μὲν θῆλυ σοφίας ἐστὶν, ἄῤῥεν δὲ ἡ φύσις; Καὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι προρρήσεις μὲν ἔχουσι γυναικῶν, δυνάμεις δὲ καὶ πράξεις ἀνδρῶν τελειοτάτων· ἐπειδὴ τὸ μετὰ θεὸν, καὶ ἂν εἰ τῶν ἄλλων ἁπάντων πρεσβύτατον εἴη, δευτέραν ἔχον χώραν θῆλυ ὡς ἂν παρὰ ἄῤῥεν τὸ τὰ ὅλα ποιοῦν ἐλέχθη, κατὰ τὴν πρὸς τἄλλα ὁμοιότητα. Ἀεὶ γὰρ προνομίαν τοῦ

ἄῤῥενος ἔχοντος, ἐνδεῖ καὶ ὑστερίζει τὸ θῆλυ. Λέγομεν οὖν, μηδὲν τῆς ἐν τοῖς ὀνόμασι διαφορᾶς φροντίσαντες, τὴν θυγατέρα τοῦ θεοῦ σοφιαν ἄῤῥενά τε καὶ πατέρα εἶναι, σπείροντα καὶ γεννῶντα ἐν ψυχαῖς μάθησιν, παιδειαν, ἐπιστήμην, φρόνησιν, καλὰς καὶ ἐπαινετὰς πράξεις. Ἔνθεν δὲ ὁ ἀσκητὴς Ἰακὼβ μνᾶται γάμον ἑαυτῷ· πόθεν γὰρ ἄλλοθεν, ἢ ἐκ τοῦ σοφίας οἴκου κοινωνὸν ἐυρήσει, γνώμην ἀνεπίληπτον, ἥ πάντα συνδιατρίψει τὸν αἰῶνα; Das meiſte in dieſer Darſtellung iſt Bild, oder durch den Zwang der Allegorie entſtanden, als eigenthümliche Idee unſeres Verfaſſers möchte ich nur den Satz herausheben, daß die göttliche Weisheit in den menſchlichen Seelen Erkenntniß wirke, und in ihnen wohne. Dieſes ſpricht er nun auch an vielen andern Stellen, und auf die verſchiedenſte Weiſe, aus. Sie iſt das Manna, das den Vätern zu Theil ward. So de profugis, Pf. IV. 282, wo er die Stelle Exod. XVI. 4: ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ſo erklärt: τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφιαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμασιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διανοιαις. Sie iſt der Quell, den Moſes aus dem Felſen ſchlug, und der die Seelen tränkt. Man vergleiche das zweite Buch legis allegor., Pf I. 228, unten: ἡ ἀκρότομος πέτρα, ἡ σοφια τοῦ θεοῦ ἐστιν — ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθέους ψυχὰς. Ebenſo erſcheint ſie in der Schrift quod deterior potiori insidiari soleat, Pf. II. 216, Mang. I. 213, Mitte. Er erklärt hier den Spruch, Deuter. XXXII. 13: ἐθήλασαν μέλι ἐκ πέτρας καὶ ἔλαιον ἐκ στερεᾶς πέτρας, auf folgende Weiſe: πέτραν τὴν στερῤῥὰν καὶ ἀδιάκοπον ἐμφαίνων σοφιαν θεοῦ, τὴν τροφὸν καὶ τιθηνοκόμον καὶ κουροτρόφον τῶν ἀφθάρτου διαίτης ἐφιεμένων. Αὕτη γὰρ, οἵα μήτηρ τῶν ἐν κόσμῳ γενομένη, τὰς τροφὰς ἐξ ἑαυτῆς εὐθὺς ἤνεγκε τοῖς ἀποκυηθεῖσιν· ἀλλ' οὐχ ἅπαντα τροφῆς θείας ἠξιώθη, τὰ δὲ ὅσα τῶν ἐκγόνων ἐπάξια τῶν γεννησάντων ἐυρίσκετο· πολλὰ γὰρ ἐσθ' ἃ λιμὸς ἀρετῆς, ὁ τοῦ περὶ τὰ σιτία καὶ

ποτὲ σχετλιώτερος, διέφθειρε. Φέρεται δὲ ἡ τῆς θείας σοφίας πηγὴ, τοτὲ μὲν ἠρεμαιοτέρῳ καὶ πραοτέρῳ ῥεύματι, τοτὲ δὲ αὖ μετ' ὀξυτέρου τοῦ τάχους καὶ πλείονος φορᾶς τι καὶ ῥύμης. Ὅταν μὲν οὖν ἠρέμα κατέρχηται, μέλιτος γλυκαίνει τὸν τρόπον· ὅταν δὲ μετ' ὠκύτητος, ἀθρόα ὕλη καθάπερ ἔλαιον ψυχικοῦ γίνεται φωτός. Aehnlich iſt eine Aeußerung in der Schrift de posteritate Caini, Pf. II. 322, unten, Mang. I. 251, unten, wo unſer Verfaſſer den Spruch, Genesis XXIV. 16, κατέβη ἡ Ῥεβέκκα ἐπὶ τὴν πηγὴν· ἀναπλῆσαι τὴν ὑδρίαν καὶ ἀνέβη, myſtiſch ſo deutet: πόθεν γὰρ τὴν φρονήσεως διψῶσαν διάνοιαν εἰκός ἐστι πληροῦσθαι πλὴν ἀπὸ σοφίας θεοῦ, τῆς ἀνελλιποῦς πηγῆς, εἰς ἣν κατιοῦσα ἀναβαίνει κατὰ τὸ συγγενὲς σπουδαῖον μαθητοῦ. Ganz daſſelbe über dieſelbe Stelle findet ſich de profugis, Pf. IV. 310, oben, mit dem Beiſatze: ἥδ' ἐστὶν (πηγὴ scl.) ἡ θεία σοφία, ἐξ ἧς αἴτε κατὰ μέρος ἐπιστήμαι ποτίζονται καὶ ὅσαι ψυχαὶ φιλοθεάμονες ἔρωτι τοῦ ἀρίστου κατέσχηται. Hier wird die Weisheit zur ἐπιστήμη ἐπιστημῶν, wie ſonſt der Logos als ἰδέα ἰδεῶν erſcheint.

Endlich wird die σοφία ganz wie der λόγος auch das Vaterland und die Heimath frommer und weiſer Seelen genannt. So im dritten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 270, Mitte. Unſer Verfaſſer ſagt hier, der wahre Weiſe müſſe aus ſich ſelbſt heraus treten, dem Leibe entfliehen und nur Gott allein leben. Darum heiße es auch, (Exod. XXX. 7,) Moſes habe ſein Gezelt außerhalb des Lagers aufgerichtet; denn Gezelt bedeute die göttliche Weisheit, in welcher der Gerechte wohne, das Lager aber den Leib; ſo daß der Sinn des Ausſpruches der ſey: Ein Weiſer, welcher der höheren Wiſſenſchaft theilhaftig ſey, lebe außer dem Körper und nur der Weisheit. Die Worte ſind: οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ σκηνὴν λαβὼν, τουτέστι σοφίαν, ἐν ᾗ κατασκηνοῖ καὶ ἐνοικεῖ ὁ σοφὸς, ἔπηξε καὶ ἐβεβαιώσατο καὶ

κραταιῶς ἱδρύσατο, οὐκ ἐν τῷ σώματι ἀλλ' ἔξω τούτου. Das Bild ἡ σοφία, ἐν ᾗ ἐνοικεῖ ὁ σοφὸς iſt zwar durch das Gegenbild σκηνὴ entſtanden, aber die Idee ſelbſt ſtimmt treffſlich mit den ſonſtigen Anſichten Philo's überein.

Man erſieht aus der bisherigen Schilderung, daß der Weisheit ganz dieſelben Prädikate gegeben werden, welche ſonſt dem Logos zukommen. Sie iſt Umfang und Ort der Ideen, Idee und Kraft zugleich, ſie iſt die Weltſchöpferin, ſie iſt endlich inneres Princip der Seele, Alles ſo, wie wir es bei dem Logos fanden, nur daß ſie in letzterer Beziehung weniger als eingeborne Kraft des Geiſtes, als Segen von oben, dargeſtellt wird, was aber ſchon in dem Worte liegt, da man gewohnt iſt, die Weisheit nicht als etwas Natürliches, ſondern als etwas Erworbenes zu denken. Ja, die Uebereinſtimmung in den Prädikaten iſt ſo groß, daß jene ſehr eigenthümliche Wendung der Logoslehre, der Begriff des τομεὺς, auch auf ſie übergetragen wird. Dieß geſchieht in der Schrift de profugis, Pf. IV. 310, Mang. I. 575, untere Mitte. Er ſagt hier, der Quelle, aus welcher Rebekka (der zum Himmliſchen aufſtrebende Sinn) ſchöpfte, werde in der Schrift (Genes. XIV. 7.), der ſehr paſſende Name κρίσις und ἁγία gegeben: *Ταύτῃ ὁ ἱερὸς λόγος τῇ πηγῇ προσφυέστατα ὀνόματα τίθεται, „κρίσιν“ αὐτὴν καὶ „ἁγίαν“ προσαγορεύων. „Ἀναστρέψαντες“ γὰρ, φησὶν, ἦλθον ἐπὶ τὴν πηγὴν τῆς κρίσεως, αὕτη ἐστὶ Κάδδης·“ καλεῖται δὲ Κάδδης ἅγιος. Μονονοὺχ ἐκβοᾷ καὶ κέκραγεν, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ σοφία ἁγία τέ ἐστιν, οὐδὲν ἐπιφερομένη γήϊνον, καὶ κρίσις τῶν ὅλων, ᾗ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται.* Die Ausdrücke *κρίσις τῶν ὅλων, διαζευγνῦναι τὰς ἐναντιότητας*, werden ebenſo vom Logos *τομεὺς* gebraucht, und namentlich kann *διαζευγνῦναι* nichts anderes bedeuten, als jenes Scheiden, das ſonſt dem Logos zugeſchrieben wird. —

Ich hoffe, Jedermann werde mit mir dieſe Stellen ge-

nügend finden für die wohlbegründete Vermuthung, daß λόγος und σοφία Wechſelbegriffe ſeyen. Gegen dieſe Annahme ließen ſich zwar ſolche Stellen erheben, wo beide Begriffe neben einander geſtellt, und deutlich unterſchieden werden. Von dieſer Art ſind folgende. Im zweiten Buche von den Träumen, Pſ. V. 204, Mitte, Mang. I. 690, gegen unten, wird die Stelle, Genesis II. 10: ποταμὸς δὲ πορεύεται ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὴν γῆν, ſo erklärt: Καλεῖ τὴν μὲν τοῦ ὄντος σοφίαν, Ἐδὲμ, ἧς ἑρμηνεία τρυφή. Διότι, οἶμαι, ἐντρύφημα καὶ θεοῦ σοφία, καὶ σοφίας θεὸς, ἐπεὶ καὶ ἐν ὕμνοις ᾄδεται, „Κατατρύφησον τοῦ κυρίου.“ Κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας, ποταμοῦ τρόπον, ὁ θεῖος λόγος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίζῃ τὰ ὀλύμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαστήματα καὶ φυτὰ, ὡσανεὶ παράδεισον. Man ſieht wohl, warum hier λόγος und σοφία einander entgegengeſtellt werden. Es mußten nämlich, wegen der im Texte ſtehende Worte Ἐδὲμ und ποταμὸς auch in der Allegorie zwei entſprechende Begriffe aufgefunden werden. Deßwegen kann dieſer Unterſcheidung, weil ſie nicht freiwillig iſt, kein großes Gewicht zukommen. Wollte man aber auch einen tiefern philoſophiſchen Sinn in den Worten finden, ſo könnte es doch nur dieſer ſeyn: Der λόγος, als die auf die Welt wirkende Gotteskraft, geht aus von der ἐνδιάθετος σοφία θεοῦ, und der Unterſchied zwiſchen λόγος und σοφία käme dann auf die oben nachgewieſene Unterſcheidung, zwiſchen dem innern und äußern Logos zurück. Ganz ähnlich iſt eine Stelle auf der folgenden Seite: τοῦτον τὸν λόγον εἰκάσας ποταμῷ τις τῶν ἑταίρων Μωϋσέως ἐν ὕμνοις εἶπεν (cfr. Pſalm 65, 10.), ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων. Καί τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι· ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα· μᾶλλον δὲ, ὡς εἴπέ τις, ὅλον δι' ὅλων ἀναχεόμενον, καὶ αἰρόμενον εἰς ὕψος, διὰ τὴν συνεχῆ καὶ

ἐπάλληλον τῆς ἀεννάου πηγῆς ἐκείνης φοράν. Niemand wird hier λόγος θεῖος und νᾶμα σοφίας für etwas verſchiedenes halten; vielmehr iſt letzteres beigeſetzt, um die Qualität des λόγος zu bezeichnen.

Scheinbar wichtiger iſt eine Unterſcheidung in der Schrift de profugis, Pf. IV. 256, unten, Mang. I. 557, Mitte. Er ſpricht hier allegoriſirend über die Stelle, Exod. XXI. 13: δώσω σοὶ τόπον, οὗ φεύξεται ὁ φονεύσας ἀκουσίως. „Der Ausdruck τόπος bedeute Gott; die Worte δώσω σοὶ ſeyen nicht auf den Fliehenden oder den Mörder zu beziehen, ſondern auf den, mit welchem Jehova rede, auf Moſes oder den τρόπος ψυχῆς, den dieſer Name bezeichne. Denn es ſey ein großer Unterſchied zwiſchen einem Bürger und Bewohner des τόπος und einem Flüchtlinge, der ſich nur vorübergehend dort aufhalten dürfe.“ Um dieß an einem Beiſpiele zu zeigen, fährt er ſo fort: τῷ μὲν γὰρ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ θεὸς πατρίδα οἰκεῖν τὴν ἐπιστήμην ἑαυτοῦ, ὡς ἂν αὐτόχθονι δεδώρηται, τῷ δὲ ἐν ἀκουσίοις γενομένῳ σφάλμασι, καταφυγὴν, ὡς ὀθνείῳ ξένην, οὐχ ὡς πατρίδα ἀστῷ.

Der Ausdruck ἐπιστήμη θεοῦ, gleichbedeutend mit σοφία, wie wir oben gezeigt, entſpricht dem Worte τόπος, das er durch θεὸς erklärt. Alſo iſt ἐπιστήμη Gott ſelbſt, und der Sinn iſt dieſer: Der Logos, als Weltkraft, wohnt in der σοφία oder ἐπιστήμη θεοῦ, ſo daß die Bedeutung der Stelle auf daſſelbe Ergebniß hinausläuft, das wir in der vorhergehenden gefunden haben. Ein reeller Unterſchied zwiſchen λόγος und σοφία findet alſo nicht ſtatt. Dieß geht auch noch aus einer Menge anderer Stellen hervor; denn wenn in den ſeither angeführten der λόγος von der Weisheit abgeleitet wird, ſo findet in andern das umgekehrte Verhältniß ſtatt. So de profugis, Pf. IV. 282, Mang. I. 566, oben, in einer Stelle, die ſchon berührt worden iſt. Er redet hier wieder myſtiſch vom Manna: ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφον ἐστὶ

τὴν ψυχήν — „οὐ γὰρ,“ ἦ φησι Μωϋσῆς, „ἤδεισαν τί ἦν“ — εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀένναοι. Ἥδ' ἐστὶν ἡ οὐράνιος τροφὴ, μηνύεται δὲ ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς ἐκ προσώπου τοῦ αἰτίου λέγοντος, „Ἰδοὺ ἐγὼ ὔω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.“ Τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμοσιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διανοίαις. Der Logos erſcheint hier als Vater der σοφία, und verhält ſich zu letzterer, wie das Allgemeine zum Beſondern. Andererſeits ſteht Logos wieder als gleichbedeutend mit der Weisheit da, denn das Manna, oder ἄρτος οὐράνιος wird ja im Anfange des Satzes dem λόγος, am Ende der σοφία gleichgeſetzt. Man ſieht alſo auf's klarſte, daß unſer Verfaſſer, je nach dem Texte, den er erklärt, bald den einen, bald den andern Begriff voranſtellt, daß aber beide im Grunde eins und daſſelbe ſind.

Wenn noch ein Zweifel übrig wäre, ſo würde er durch folgende zwei Stellen völlig gehoben, wo der Verfaſſer ſelbſt die Identität beider ausdrücklich behauptet. Die erſte findet ſich im erſten Buche legis alleg., Pf. I. 156. unten, und 158. oben, und lautet ſo: ποταμὸς δέ φησιν ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδὲμ, τοῦ ποτίζειν τὸν παράδεισον. Ποταμὸς ἡ γενικὴ ἐστιν ἀγαθότης, αὕτη ἐκπορεύεται ἐκ τῆς Ἐδὲμ τοῦ θεοῦ σοφίας, ἡ δέ ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος· κατὰ γὰρ τοῦτον πεποίηται ἡ γενικὴ ἀρετή. Die andere ſteht in dem Buche quod deterior potiori insidiari soleat, Pf. II. 216, Mang. I. 213, zu unterſt, und iſt theilweiſe ſchon angeführt worden. Nachdem er nämlich den Felſen, aus dem Moſes Waſſer ſchlug, auf die beſchriebene Weiſe für die σοφία erklärt, fährt er einige Linien weiter unten ſo fort: τὴν πέτραν ταύτην ἑτέρωθι συνωνυμίᾳ χρώμενος καλεῖ Μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον, ὃς ὀνομάζεται τὸ γενικώτατόν, τι. Wenn Manna und πέτρα ſynonym ſind, und weiter Manna

mit Logos und πέτρα mit Weisheit eins ist, so sind auch λόγος und σοφία synonym.

Es fragt sich nun bloß noch, warum unser Verfasser bald diesen, bald den andern Ausdruck braucht, und nicht bei einer Bezeichnung stehen bleibt. Außer den schon berührten Gründen, ist es noch ein anderer, der ebenfalls in die Augen fällt, sobald man die angeführten Stellen mit Aufmerksamkeit betrachtet. Er setzt nämlich σοφία statt λόγος hauptsächlich dann, wenn in dem Texte, den er erklärt, weibliche mystische Namen vorkommen, wie μήτηρ, θυγάτηρ, πέτρα, πηγὴ, σκηνὴ u. s. w., er setzt dagegen λόγος überall, wo ihn nichts im Texte zwingt, weibliche Namen zu gebrauchen; mit andern Worten, wo seine allegorische Erklärung ungehindert fortfließt, oder da, wo männliche mystische Namen, wie ποταμὸς, ἄρτος οὐράνιος, ihn selbst darauf leiten. Im Allgemeinen ist ihm der Begriff λόγος weit geläufiger, als der andere, σοφία, und man sieht wohl, daß ersterer weit mehr seiner Zeit angehört, als der letztere, worüber später Mehreres. Daher kommt es denn auch, daß er in den historisirenden Schriften, wo der Zwang des Textes und der Allegorie zum großen Theil wegfällt, nur sehr spärlich und meist zufällig von der Sophia redet.

Nachdem wir so die Lehre von der göttlichen Weisheit gegeben haben, ist nöthig, daß wir noch kurz die wichtige Frage berühren, was er sich eigentlich unter der Sophia gedacht habe. Sie läßt sich nicht befriedigend lösen, weil dieser Begriff zu den unsichersten und schwankendsten jener sonderbaren Philosophie gehört. Um einige Klarheit zu gewinnen, muß man vor Allem den doppelten Sinn des Wortes unterscheiden, sofern es nämlich eine δύναμις ἐνδιάθετος oder προφορικὴ bezeichnet. In ersterer Beziehung ist die σοφία vom göttlichen Wesen nicht verschieden, sondern eine Eigenschaft, die vom menschlichen Verstande, in dem mehrere Kräfte un-

terſchieden werden, auf den göttlichen übergetragen wurde. In der zweiten Beziehung, ſofern die Weisheit eine Weltkraft iſt, verhält es ſich anders; da Gott, nach unſers Verfaſſers Lehre, als abſolutes Weſen nicht auf die Welt wirken kann, und ſeine Aeußerung auf dieſelbe durch Kräfte vermittelt wird, ſo gehört die σοφια auch unter die Zahl dieſer Mittelglieder. Was iſt ſie nun aber als ſolches? Eine Andeutung über dieſe Frage finde ich in einer Stelle der Schrift de **migratione Abrahami**, Pf. **III. 428**, Mitte: ἡ σοφια οὐ μόνον φωτὸς τρόπον ὄργανον τοῦ ὁρᾶν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ὁρᾷ. Αὕτη τοῦ θεοῦ τὸ ἀρχέτυπον ἡλίου φέγγος, οὗ μίμημα καὶ εἰκὼν ἥλιος. Zwar kann nach dem Zuſammenhange bloß der Sinn in dieſer Stelle liegen: die Weisheit umfaſſe die Idee alles Wiſſens, ſie ſey die ἰδέα ἰδεῶν, ſo wie alles Anſchauliche erſt durch die Sonne gegeben werde. Allein die Behauptung, daß ſie die Urſonne ſey, ſcheint mehr zu ſeyn, als ein Bild, wenn man einen Ausſpruch über den Wechſelbegriff der σοφια, über den λόγος hiemit vergleicht. **De mundi opificio**, Pf. **I. 18**, gegen oben, **Mang. I. 6**, unten, und 7. oben, ſpricht er alſo vom λόγος. „Den unſichtbaren, intelligiblen Logos nennt Moſes Abbild Gottes, und ein Abbild von dieſem iſt hinwiederum jenes unſichtbare Licht, das dem göttlichen Logos, der die Schöpfung offenbarte, nachgebildet iſt. Es iſt dieſes Licht ein überhimmliſcher Stern, Urquell aller ſichtbaren Himmelslichter, und eigentlich Allglanz und der Urborn zu nennen, aus welchem Sonne und Mond und die andern wandelnden und feſten Sterne ihr Licht ſchöpfen: τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ. Καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ. Καὶ ἔστιν ὑπερουράνιος ἀστὴρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων, ἣν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καλέσειεν ἄν τις παναύγειαν, ἀφ' ἧς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι πλανῆτές τε καὶ ἀπλα-

νεῖς ἀρύονται, καθ' ὅσον ἑκάστῳ δύναμις, τὰ πρέποντα φέγγη. In dieſer dunkeln Stelle, auf welche wir ſpäter zurückkommen werden, liegen folgende Sätze: der Logos iſt zugleich Ebenbild Gottes und Offenbarer, oder offenbar gewordener Gott, ὁ διερμηνεύσας τὴν γένεσιν. Ein Abglanz von ihm iſt das intelligible Urlicht, aus dem die Sterne ihren Glanz ſchöpfen. Demnach muß auch der Logos ſelbſt eine Lichtnatur ſeyn, ſofern er von Gott getrennt und als kosmiſche Kraft gedacht wird. Dieß fällt um ſo weniger auf, wenn man bedenkt, daß Philo Gott ſelbſt als ein Lichtweſen darſtellt. Da nun aber ferner σοφία und λόγος in jeder Beziehung Wechſelbegriffe ſind, ſo gilt dieß auch von dieſer. Folglich möchten wir wohl Recht haben, wenn wir in der oben angeführten Stelle mehr als ein bloßes Bild oder Umſchreibung und Wortſchmuck finden. Nun erhebt ſich aber noch die zweite Frage, wie die σοφία, die doch zuerſt bloß eine Eigenſchaft des göttlichen Verſtandes iſt, zu ſo etwas werden konnte. Abermals finden wir eine Andeutung hierüber in dem zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 228, unten, wo er ſagt: ἡ ἀκρότομος πέτρα (aus welchem Moſes Waſſer ſchlug, und der unſerem Verfaſſer, wie wir wiſſen, ein Bild der himmliſchen Weisheit iſt), ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. Man könnte verſucht ſeyn, die Worte ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν für ein Bild zu halten, das ganz auf Rechnung des Beiworts ἀκρότομος bei πέτρα, dem Sinnbilde der göttlichen Weisheit, zu ſchreiben ſey, und alſo für rein zufällig anzuſehen; allein man kommt auf eine ganz andere Meinung, wenn man dieſen Ausſpruch mit einer Stelle der Weisheit Salomo's vergleicht, deren Verfaſſer in dieſelbe Schule mit Philo gehörte. Im ſiebenten Capitel V. 25. wird von der σοφία geſagt: ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής. Iſt

dieß nicht ein anderer Ausdruck für eine und dieſelbe Idee, die unſer Verfaſſer mit den Worten bezeichnet, ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων?

Ich, meines Theils, bin vollkommen hievon überzeugt. Um ſo wichtiger iſt denn dieſe Stelle auch für die Lehre vom Logos, über den ſich kein ähnlicher Ausſpruch findet. Denn wenn die Weisheit eine von Gott ausgeſchiedene Kraft, ein ausgefloſſenes Urlicht iſt, ſo muß es auch ihr Wechſelbegriff, der Logos, ſeyn.

d) Vom πνεῦμα ἅγιον.

Neben der σοφία und dem λόγος kommt noch ein πνεῦμα ἅγιον mit Prädikaten vor, wie ſie den beiden erſtern gegeben werden; es iſt daher nöthig, daß wir unſere Unterſuchung auch auf dieſes Wort ausdehnen.

Πνεῦμα θεοῦ oder πνεῦμα ἅγιον iſt ein Begriff, der wahrſcheinlich von den Alexandrinern nicht ſelbſtſtändig ausgebildet wurde, der wenigſtens in den Schriften Philo's ſelten und nur da vorkommt, wo ihn der Text des alten Teſtaments von ſelbſt darauf leitete. Er nimmt übrigens das Wort in derſelben doppelten Bedeutung, die auch im Originale gilt, in geiſtiger nämlich und phyſiſcher. Hauptſtelle iſt de gigantibus, Pf. II. 366, Mang. I. 265, gegen unten: Das Wort πνεῦμα habe eine doppelte Bedeutung; „es bezeichne die bewegte Luft, das dritte Element, und ſo komme es im erſten Capitel der Geneſis bei der Weltſchöpfung vor. Die zweite Bedeutung ſey reine vollkommene Weisheit, die jeder Weiſe in ſich trage; ſo Beſeleel (cfr. Exod. XXXI. 1 — 3.). Moſes und die 70 Aelteſten (Numeri XI. 17.). Der Text lautet ſo: λέγεται δὲ θεοῦ πνεῦμα καθ' ἕνα μὲν τρόπον, ὁ ῥέων ἀὴρ ἐπὶ γῆς, τρίτον στοιχεῖον ἐποχούμενον ὕδατι. Παρ'

ὅ φησιν ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ, „Πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος·“ ἐπειδήπερ ἐξαιρόμενος ὁ ἀὴρ κοῦφος ὢν ἄνω φέρεται, ὕδατι βάσει χρώμενος. Καθ' ἕτερον δὲ τρόπον ἡ ἀκήρατος ἐπιστήμη, ἧς πᾶς ὁ σοφὸς εἰκότως μετέχει. Δηλοῖ δὲ ἐπὶ τοῦ τῶν ἁγίων ἔργων δημιουργοῦ καὶ τεχνίτου φάσκων, ὅτι „Ἀνεκάλεσεν ὁ θεὸς τὸν Βεσελεὴλ, καὶ ἐνέπλησεν αὐτὸν πνεύματος θείου, σοφίας, συνέσεως, ἐπιστήμης, ἐπὶ παντὶ ἔργῳ διανοεῖσθαι.“ Ὥστε τὸ τί ἐστι πνεῦμα θεῖον ὁρικῶς διὰ τῶν λεχθέντων ὑπογράφεσθαι. Τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ Μωϋσέως πνεῦμα, ὃ ἐπεφοίτησε τοῖς ἑβδομήκοντα πρεσβυτέροις, τοῦ διενεγκεῖν ἑτέρων καὶ βελτιωθῆναι χάριν, οἷς οὐδὲ πρεσβυτέροις ἔνεστι γενέσθαι πρὸς ἀλήθειαν, μὴ μεταλαβοῦσι τοῦ πανσόφου πνεύματος ἐκείνου.

In physischer Beziehung kommt indeß πνεῦμα nur noch einmal, soviel mir bekannt, bei unserem Verfasser, vor. De mundi opificio, Pf. I. 88, Mitte, sagt er aus Gelegenheit der Stelle, Genes. II. 6: πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζεν πᾶν τὸ πρόσωπον αὐτῆς: „mit Recht habe Moses das süße Wasser von der Meeresfluth abgesondert, und für sich als Element hingestellt, weil die Erde wohl ohne das Meer, nicht aber ohne das süße Wasser bestehen könne, da sie durch letzteres zu einem Ganzen verbunden, gleichsam geleimt werde. Die Erde werde nämlich, theils durch die Macht des verbindenden Geistes zusammengehalten, theils durch die Nässe, weil diese verhindere, daß sie sich nicht in kleine Bruchstücke zerspalte. Συνέχεται δὲ καὶ διαμένει (sc. ἡ γῆ) τὰ μὲν πνεύματος ἑνωτικοῦ δυνάμει, τὰ δὲ νοτίδος οὐκ ἐώσης ἀφαυαινομένην κατὰ τρύφη μικρὰ καὶ μεγάλα θρύπτεσθαι. Zu dieser unerwarteten Wendung veranlaßte ihn ohne Zweifel die Stelle, Genes. I. 2, wo ja ein Geist Gottes vorkommt, der über dem Wasser schwebt. Da Philo eben dieses πνεῦμα in dem zunächst vorher angeführten Ausspruche für eine Naturkraft erklärt, so ist kein Zweifel, daß es auch hier so zu

nehmen ſey, was andererſeits auch aus der engen Verbindung hervorgeht, in welche er es zu einem der vier Elemente, dem Waſſer, ſetzt. Allein man darf nicht vergeſſen, daß unſer Verfaſſer auch den λόγος, der, wie wir zeigen werden, in den meiſten Beziehungen, gleichbedeutend mit πνεῦμα iſt, als δεσμὸς τῶν ὅλων vorſtellt; es mußte ihm daher um ſo leichter werden, eine Beſtimmung, an die er ſchon vom λόγος her gewohnt war, auch auf dieſen andern Begriff überzutragen.

Als geiſtiges Princip konnte πνεῦμα auf doppelte Weiſe gedacht werden, entweder als eine der menſchlichen Seele eingeborne Kraft, oder als eine vorübergehende Gabe der Gottheit.

In erſterer Bedeutung finden wir das Wort im erſten Buche legis allegor. Pf. I. 140. 142. Mang. I. 50. u. flg. Er erklärt hier die Stelle, Genes. II. 7: ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνεῦμα ζωῆς. „Das Wort ἐνεφύσησε ſey ſoviel als ἐψύχωσε τὰ ἄψυχα, er belebte den νοῦς. Dieſe Belebung beſteht darin, daß er ihm das wahre Leben, d. h. die Fähigkeit zur Tugend, oder daß er ihm die Möglichkeit gab, das höchſte Weſen zu erkennen. Der Act der Belebung beſtehe darin, daß Gott durch das πνεῦμα ſeine ſchaffende Kraft auf den Menſchen überleite; Grund derſelben ſey, theils die Liebe Gottes, theils die Abſicht, den Menſchen frei und zurechnungsfähig zu machen, damit er nach Tugend ſtreben könne, und wenn er wegen Laſterthaten geſtraft würde, die Strafe als verdient anerkennen müſſe, weil er die Macht beſitze, durch das πνεῦμα oder die ἐμψύχωσις das Gute zu thun.“ Φιλόδωρος ὢν ὁ θεὸς χαρίζεται τὰ ἀγαθὰ πᾶσι καὶ τοῖς μὴ τελείοις, προκαλούμενος αὐτοὺς εἰς μετουσίαν καὶ ζῆλον ἀρετῆς, ἅμα καὶ τὸν περιττὸν πλοῦτον ἐπιδεικνύμενος ἑαυτοῦ, ὅτι ἐξαρκεῖ καὶ τοῖς μὴ λίαν ὠφεληθησομένοις. — Ἥδ' ἐστὶν ἡ αἰτία, δι' ἣν ἄγονον μὲν οὐδεμίαν ψυχὴν ἐδημιούργησεν ἀγαθοῦ, καὶ ἂν ἀδύνατος ἡ χρῆσις ἐνίοις ᾖ

αὐτοῦ. Ἕτερον δὲ λεκτέον ἐκεῖνο. Βούλεται τὰ θεῖα δίκαια εἰσαγαγεῖν· ὁ μὲν οὖν μὴ ἐμπνευσθεὶς τὴν ἀληθινὴν ζωὴν, ἀλλ' ἄπειρος ὢν ἀρετῆς, κολαζόμενος ἐφ' οἷς ἥμαρτεν, εἶπεν ἂν ὡς ἀδίκως κολάζεται, ἀπειρίᾳ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ σφάλλεσθαι περὶ αὐτό. Αἴτιον δὲ εἶναι τὸν μηδεμίαν ἐμπνεύσαντα ἔννοιαν αὐτοῦ. Τάχα δὲ μηδ' ἁμαρτάνειν φήσει τὸ παράπαν, εἴ γε τὰ ἀκούσια καὶ τὰ κατὰ ἄγνοιαν οὐδὲ ἀδικημάτων λόγον ἔχειν φασί τινες. Τό γε μὲν „ἐνεφύσησεν" ἴσον ἐστὶ τῷ „ἐνέπνευσεν" ἢ „ἐψύχωσε" τὰ ἄψυχα. Μὴ γὰρ τοσαύτης ἀτοπίας ἀναπλησθείημεν, ὥστε νομίσαι θεὸν στόματος ἢ μυκτήρων ὀργάνοις χρῆσθαι πρὸς τὸ ἐμφυσῆσαι· ἄποιος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον, ἀλλ' οὐδ' ἀνθρωπόμορφος. Ἐμφαίνει δέ τι καὶ φυσικώτερον ἡ προφορά. Τρία γὰρ εἶναι δεῖ, τὸ ἐμπνέον, τὸ δεχόμενον, τὸ ἐμπνεόμενον. Τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεὸς, τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἐμπνεόμενον τὸ πνεῦμα. Τί οὖν ἐκ τούτων συνάγεται; Ἕνωσις γίνεται τῶν τριῶν, τεινοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. Τίνος ἕνεκα, ἢ ὅπως ἔννοιαν αὐτοῦ λάβωμεν; Ἐπεὶ πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεὸν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; Οὐ γὰρ ἂν ἐπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν, ὡς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀνασπασθῆναι, καὶ ἐτύπωσε κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοηθῆναι δυνάμεις. Das, was hier mit dem Namen πνεῦμα und ἐμφυσᾶν bezeichnet wird, iſt ebendaſſelbe, was er ſonſt dem λόγος zuſchreibt.

Noch deutlicher geht dieß hervor aus einer Stelle des Buchs **quis rerum divinarum haeres**, Pf. IV. 26, Mitte. **Mang. I.** 480. unten, und 481, oben. Philo ſagt hier, es gebe ein doppeltes Leben, ein Leben im Geiſte und ein Leben im Fleiſche. Vater des letzteren, ſey der irdiſche Adam, Mutter deſſelben Eva, welche deßhalb Adam, Mutter des

Lebens, d. h. des βιος ἀβιωτος genannt habe. Die Geburt einer ſolchen Vermählung ſey Damaskus (die Stelle, Genes. XV. 2, hatte ihn hierauf geleitet), ein treffender Name für die bezeichnete Sache, er beſage nämlich Sack des Bluts; Sack ſey der Leib, Blut bedeute die niedere, thieriſche Seele. Gleichwie nämlich unter Auge bald der ganze Kreis des Organs, bald nur der Stern zu verſtehen ſey, ſo bezeichne auch der Ausdruck ψυχὴ, bald die Seele im Allgemeinen, bald nur den edelſten Theil derſelben, gleichſam die Seele der Seele. Dieß ſey der göttliche Geiſt, welchen Gott den Menſchen eingehaucht habe. Die hergehörigen Worte ſind: ψυχὴ γὰρ διχῶς λέγεται, ἥ τε ὅλη καὶ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτῆς μέρος, ὅ, πρίως εἰπεῖν, ψυχὴ ψυχῆς ἐστι, καθάπερ ὀφθαλμὸς ὅ τε κύκλος σύμπας, καὶ τὸ κυριώτατον μέρος τὸ ᾧ βλέπομεν, ἔδοξε τῷ νομοθέτῃ διπλῆν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς, αἷμα μὲν τὸ τῆς ὅλης, τοῦ δὲ ἡγεμονικωτάτου πνεῦμα θεῖον. Φησὶ γοῦν ἄντικρυς, „Ψυχὴ πάσης σαρκὸς, αἷμά ἐστιν.“ Εὖ γε τὸ προσνεῖμαι τῷ σαρκὸς ὄχλῳ τὴν αἵματος ἐπιῤῥοὴν, οἰκεῖον οἰκείῳ· τοῦ δὲ νοῦ τὴν οὐσίαν ἐξ οὐδενὸς ἤρτησε γεννητοῦ, ἀπὸ θεοῦ δ' ἄνωθεν καταπνευσθεῖσαν εἰςήγαγεν. „Ἐνεφύσησε γὰρ,“ φησὶν, „ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν,“ ἣν καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ποιητοῦ λόγος ἔχει τυπωθῆναι. Ὥςτε διττὸν εἶναι γένος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι καὶ λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων.

Das πνεῦμα macht alſo das eigenſte Weſen des Geiſtes aus, und iſt eben nach dieſer Stelle ein anderer Ausdruck für τυπωθῆναι κατὰ τὴν εἰκόνα oder τὸν λόγον. Beinahe mit dieſen Worten ſagt er dieß in der Schrift de plantatione, Pf. III. 96, oben, Mang. I. 332, gegen unten: „Gott habe dem Menſchen, vor allen andern Geſchöpfen, eine aufrechte Geſtalt gegeben, zum Zeichen, daß er in die Höhe ſtre-

ben ſolle, daß ſeine Beſtimmung nicht irdiſcher Art ſey. Andere Philoſophen erklären dieß ſo: weil ſein Geiſt aus dem Aether gebildet ſey, habe er eine Verwandtſchaft zu dieſem und ſtrebe deßhalb nach oben. Anders und weiſer, als die übrigen, lehre Moſes, daß die Seele nach keinem irdiſchen, ſondern nach einem himmliſchen Vorbilde, dem göttlichen Logos, geſchaffen ſey; denn es heiße ja, „Gott bließ ihm den Hauch des Lebens ein;“ folglich müſſe er auch nach dem Bilde des Ewigen geſchaffen ſeyn.“ Die Worte ſind: *ὁ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ὠνόμασεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀῤῥάτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος. „Ἐνέπνευσε γὰρ,“ φησὶν, „ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, ὥςτε ἀνάγκη πρὸς τὸν ἐκπέμποντα τὸν δεχόμενον ἀπεικονίσθαι· διὸ καὶ λέγεται „κατ' εἰκόνα θεοῦ τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι,“ οὐ μὴν κατ' εἰκόνα τινὸς τῶν γεγονότων. Ἀκόλουθον οὖν, τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου λόγον ἀπεικονισθείσης, καὶ τὸ σῶμα ἀνεγερθὲν πρὸς τὴν καθαρωτάτην τοῦ παντὸς μοῖραν, οὐρανὸν, τὰς ὄψεις ἀνατεῖναι, ἵνα τῷ φανερῷ τὸ ἀφανὲς εὐδήλως καταλαμβάνηται.* Nach dieſen Worten iſt *ἐμφυσᾷν* gleich *κατ' εἰκόνα θεοῦ ποιεῖν*, alſo auch *πνεῦμα* gleich dem *λόγος* oder Ebenbild Gottes.

Dieſes Ebenbild iſt in den meiſten Menſchen verdunkelt, ſie ſind herabgeſunken in's Fleiſch, oder in das Sinnenleben, ſo daß von jenem erhabenen Erbtheile, wenn es auch nicht ganz verloren iſt, doch nur wenige Spuren übrig bleiben. Wäre dieß nicht ſo, ſo würden alle Menſchen voll göttlicher Weisheit ſeyn und ein himmliſches Leben führen. Weil dieß aber nicht der Fall iſt, ſo werden andere Mittel nöthig, um ſie zum Ziele zu leiten, oder vielmehr die göttliche Wirkſamkeit zeigt ſich auf andere Weiſe an ihnen thätig, als dadurch, daß

ſie jene innwohnende Kraft in ihnen erhält. So muß man ſich den Uebergang zu der andern Bedeutung des Wortes πνεῦμα denken, nach der es eine vorübergehende göttliche Gabe bezeichnet.

In dieſem Sinne erſcheint πνεῦμα de gigantibus, Pf. II. 364. unten, und 366, oben, Mang. I. 265. „Weil die Menſchen in den Sinnen leben, könne auch der Geiſt Gottes nicht in ihnen bleiben; darum heiße es auch, Genes. VI. 3: οὐ καταμενεῖ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας. Die hergehörigen Worte ſind: ἐν τοῖς τοιούτοις (sc. ἐν σαρκὶ, οὐκ ἐν πνεύματι ζῶσιν) ἀμήχανον τὸ τοῦ θεοῦ καταμεῖναι καὶ διαιωνίσαι πνεῦμα, ὡς δηλοῖ καὶ αὐτὸς ὁ νομοθέτης. „Εἶπε γὰρ,“ φησὶ, κύριος ὁ θεὸς, οὐ καταμενεῖ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας.“ Μένει μὲν γάρ ἐστιν ὅτε, καταμένει δὲ οὐδ' εἰσάπαν παρὰ τοῖς πολλοῖς ἡμῖν. Τίς γὰρ οὕτως ἄλογος ἢ ἄψυχός ἐστιν, ὡς μηδέποτε ἔννοιαν τοῦ ἀρίστου μήθ' ἑκὼν μήτ' ἄκων λαβεῖν; Ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῖς ἐξαγίστοις ἐπιποτᾶται πολλάκις αἰφνίδιος ἡ τοῦ καλοῦ φαντασία, συλλαβεῖν δὲ αὐτὴν καὶ φυλάξαι παρ' ἑαυτοῖς ἀδυνατοῦσιν. Οἴχεται γὰρ εὐθέως μεταναστᾶσα, τοὺς προσεληλυθότας οἰκήτορας νόμον καὶ δίκην ἐκδεδιητημένους ἀποστραφεῖσα, πρὸς οὓς οὐδ' ἂν ποτε ἦκεν, εἰ μὴ τοῦ διελέγξαι χάριν τοὺς ἀντὶ καλῶν αἰσχρὰ αἱρουμένους. Das Wirken des göttlichen Geiſtes in uns, beſteht alſo darin, daß die Seele ἔννοιαν τοῦ ἀρίστου λαμβάνει, daß ſie τὰ καλὰ αἱρεῖται, endlich, daß das πνεῦμα ἐλέγχει τοὺς κακούς, lauter Prädikate, die ſonſt dem λόγος oder der σοφία zugeſchrieben werden. Weiter unten, Pf. 368, zu unterſt, Mang. I. 266, unten, ſagt er: „Geiſt und Fleiſch könne deßwegen nicht zuſammenwohnen, weil: οὐδὲν οὕτως ἐμπόδιον πρὸς αὔξησιν σοφίας, ὡς ἡ σαρκῶν φύσις. Αὕτη γὰρ καθάπερ τις θεμέλιος ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας πρῶ-

τος καὶ μέγιστος ὑποβέβληται. Hinderniß des Geiſtes iſt alſo die ἄγνοια, folglich kann auch πνεῦμα und σοφία nicht verſchieden ſeyn. — Noch deutlicher geht dieß hervor aus mehreren andern Stellen deſſelben Buchs. Man vergleiche z. B. Pf. II. 376, gegen unten, Mang. I. 269, zu oberſt. Nachdem er hier den Spruch, Levit. XVIII. 6: ἄνθρωπος, ἄνθρωπος πρὸς πάντα οἰκεῖον σαρκὸς αὐτοῦ οὐ προσελεύσεται, ἀποκαλύψαι αἰσχημοσύνην, ἐγὼ κύριος, myſtiſch dahin erklärt hat: der Menſch ſolle nicht im Fleiſche leben (τὰ οἰκεῖα τῆς σαρκὸς μὴ ποιεῖν), ſondern im Geiſte, fährt er fort: Die Worte ἐγὼ κύριος ſeyen deßhalb beigeſetzt, damit der Menſch, wenn auch nicht aus innerem Antriebe, ſo doch aus Furcht vor den Strafen des Allmächtigen jene Regel befolge: πάντα γὰρ πεπληρωκὼς ὁ θεὸς, ἐγγύς ἐστιν, ὥστε ἐφορῶντος καὶ πλησίον ὄντος μάλιστα μὲν αἰδεσθέντες, εἰ δὲ μὴ τοῦτο, εὐλαβηθέντες γοῦν τὸ ἀνίκητον κράτος τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ, καὶ τὸ φοβερὸν καὶ ἀπαραίτητον ἐν ταῖς τιμωρίαις, ὁπότε τῇ κολαστηρίῳ χρῆσθαι δυνάμει διανοηθείη, ἠρεμήσομεν ἀδικοῦντες· ἵνα καὶ τὸ σοφίας πνεῦμα θεῖον μὴ ῥᾳδίως μεταναστὰν οἰχήσηται, πάμπολυν δὲ χρόνον καταμείνῃ παρ' ἡμῖν. Geiſt iſt alſo gleich Weisheit.

Eine andere merkwürdige Wendung derſelben Idee, kommt einige Sätze weiter unten vor. Nach den angeführten Worten fährt Philo nämlich ſo fort: Der Geiſt weile nur da, wo keine Veränderung, wo Unwandelbarkeit ſey, wo dagegen Zwieſpalt, Schranken, Zweiheit herrſche, da könne er nicht verbleiben. Siehſt du (ruft er, Mang. I. 270, oben, Pf. II. 378, aus), wie nicht einmal der Hohenprieſter Logos in heiliger Behauſung verbleiben darf, da er dieſelbe nur einmal des Jahres betritt: ὁρᾷς ὅτι οὐδὲ ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν ἀεὶ καὶ σχολάζειν ἐν τοῖς ἁγίοις δώμασι δυνάμενος, ἄδειαν ἔσχηκε κατὰ πάντα καιρὸν πρὸς αὐτὰ φοιτᾷν, ἀλλ' ἅπαξ δι' ἐνιαυτοῦ μόλις.

Zu Erklärung dieſer Stelle iſt zu bemerken, daß unſer Verfaſſer ſonſt den Hohenprieſter mit dem Logos vergleicht, nur in ganz anderer Beziehung, wie wir weiter unten zeigen werden, nämlich nicht inſofern, als er nur einmal des Jahres das Innerſte des Tempels betreten darf, ſondern ſofern ihm (als dem reinſten Geiſte) vor allen andern Kreaturen das Recht zuſteht, das Allerheiligſte zu ſehen, d. h. (nach der myſtiſchen Erklärung), Gott zu erkennen. Die Wendung, die Philo hier nahm, paßt alſo gar nicht zu ſeiner ſonſtigen Darſtellung, da von dieſem Bilde nur das Prädikat oder der Begriff, *οὐ καταμένειν*, nicht aber das Subjekt oder der *λόγος ἀρχιερεὺς*, der ſonſt im innerſten Heiligthume bleibend, wohnt, myſtiſch angewendet werden konnte. Philo fühlte auch dieſen Uebelſtand ſelbſt. Um ſich aus der Verlegenheit zu reißen, benützt er die Zweideutigkeit des Logosbegriffs, und ſchiebt ſtatt des *ἀρχιερεὺς* den *λόγος προφορικὸς* unter, indem er ſo fortfährt: „Der Logos darf nicht im Heiligthume bleiben, denn wo ausgeſprochene Rede iſt, das iſt Wandelbarkeit und Zwieſpalt (*δυάς*, weil die Rede den Uebergang vom Geiſtigen in's Sinnliche bezeichnet). Nur da, wo keine Stimme vernommen wird, und reine Beſchauung Gottes herrſcht, da iſt Unwandelbarkeit und Einheit, dort iſt nun auch Verbleiben des heiligen Geiſtes: *τὸ μὲν γὰρ μετὰ λόγου τοῦ κατὰ προφορὰν οὐ βέβαιον, ὅτι δυάς. Τὸ δὲ ἄνευ φωνῆς μόνῃ ψυχῇ τὸ ὂν θεωρεῖν, ἐχυρώτατον, ὅτι κατὰ τὴν ἀδιαίρετον ἵσταται μονάδα. Ὥστε οὖν ἐν μὲν τοῖς πολλοῖς, τουτέστι τοῖς πολλὰ τοῦ βίου τέλη προτεθειμένοις, οὐ καταμένει τὸ θεῖον πνεῦμα, καὶ ἂν πρὸς ὀλίγον χρόνον ἀναστραφῇ, μόνῳ δὲ ἀνθρώπων εἴδει ἐνί παραγίνεται, ὃ πάντα ἀπαμφιασάμενον τὰ ἐν γενέσει, καὶ τὸ ἐσώτατον καταπέτασμα καὶ προκάλυμμα τῆς δόξης, ἀνειμένῃ καὶ γυμνῇ τῇ διανοίᾳ πρὸς θεὸν ἀφίξεται. Οὕτω καὶ Μωϋσῆς ἔξω τῆς παρεμβολῆς καὶ τοῦ σωματικοῦ παντὸς στρατοπέδου πήξας τὴν ἑαυτοῦ σκηνὴν,*

τουτέστι τὴν γνώμην ἱδρυσάμενος ἀκλινῆ, προσκυνεῖν τὸν θεὸν ἄρχεται, καὶ εἰς τὸν γνόφον, τὸν ἀειδῆ χῶρον, εἰσελθὼν, αὐτοῦ καταμένει, τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς. So verworren und unklar auch dieſe Stelle iſt, ſo bleibt es immer merkwürdig, daß er das πνεῦμα θεῖον dahin ſetzt, wo die reinſte geiſtige Thätigkeit, (ἄνευ φωνῆς μόνῃ τῇ διανοίᾳ τὸ ὂν θεωρεῖν) ſtatt findet, daß er ſeinen Beſitz durch das myſtiſche Bild, ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὴν σκηνὴν πῆξαι, das ſonſt auf den λόγος bezogen wird, bezeichnet, daß er endlich das πνεῦμα in dieſe innige Verbindung mit dem λόγος ἀρχιερεὺς ſetzt. Etwas weiter unten ſagt er noch, „nur bei Menſchen, wie Moſes, bleibe der Geiſt immer, indem er ſie in alle Wahrheit leite; von den andern trenne er ſich aber gleich nach ſeinem Herabſteigen wieder: τούτῳ μὲν οὖν (scl. dem Moſes und Seinesgleichen) τὸ θεῖον ἀεὶ πάρισταται πνεῦμα, πάσης ὀρθῆς ἀφηγούμενον ὁδοῦ (ein Sprachgebrauch, der ganz an Johannes erinnert), τῶν δὲ ἄλλων, ὡς ἔφην, τάχιστα διαζεύγνυται.

Der göttliche Geiſt iſt alſo eine himmliſche Kraft, die bald die Menſchen beſucht, bald wieder verläßt, alſo auch nicht zu ihren eigenſten Weſen zu rechnen iſt. Die Art ſeiner Wirkung auf die Seele wird als ein Zug nach oben beſchrieben. So de plantatione, Pf. III. 98, Mitte. Mang. I. 333, gegen oben. Nachdem er hier gezeigt, die Beſtimmung des Menſchen ſey, nach oben zu trachten, fährt er fort: „Deßwegen brauche auch die Schrift von denjenigen, welche unerſättlich ſind in Weisheit und Wiſſenſchaft, den Ausdruck ἀναχαλεῖν (cfr. Exodus XXXI. 2, XIX 20.), denn die Weiſen, welche die Gottheit anhauche, werden zu ihr empor in die Höhe gezogen. Oder wäre es nicht arg, wenn durch Wirbelwinde, Bäume, Laſtſchiffe, Dinge, die unendlich ſchwer ſind, in die Luft geſchleudert werden, die Seele aber, die doch keine Schwere hat, durch den göttlichen Geiſt nicht nach oben

gezogen werden könnte? Die Worte sind: διὰ τοῦτο (wegen der Bestimmung nach oben), ἐν τοῖς χρησμοῖς οἱ σοφίας καὶ ἐπιστήμης ἄπληστοι διατελοῦντες „ἀναχεχλῆσθαι“ λέγονται. Πρὸς γὰρ τὸ θεῖον ἄνω καλεῖσθαι θέμις τοὺς ὑπ' αὐτοῦ καταπνευσθέντας. Δεινὸν γὰρ, εἰ τυφῶσι μὲν καὶ ἁρπυίαις αὐτόπρεμνα δένδρα πρὸς ἀέρα ἀνασπᾶται, καὶ μυριάγωγα σκάφη βριθοντα φόρτῳ, καθάπερ τινὰ τῶν κουφοτάτων ἐκ μέσων τῶν πελαγῶν ἀναρπάζεται, καὶ λίμναι καὶ ποταμοὶ μετάρσιοι φέρονται, τοὺς γῆς κόλπους ἐκλιπόντος τοῦ ῥεύματος, ἅπερ ἀνιμήσαντο αἱ τῶν ἀνέμων κραταιόταται καὶ πολυπλοκώταται δῖναι· τῇ δὲ τοῦ θείου πνεύματος καὶ πάντα δυνατοῦ καὶ τὰ κάτω νικῶντος φύσει, κοῦφος ὁ νοῦς ὤν, οὐκ ἐπελαφρίζεται, καὶ πρὸς μήκιστον ὕψος ἐξαίρεται, καὶ μάλιστα ὁ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀνόθως.

Πνεῦμα erscheint hier auf's deutlichste als eine außerweltliche Kraft, die zwar bei den Menschen einkehrt, aber nicht zu ihrem Wesen zu rechnen ist. In diesem Sinne muß wohl πνεῦμα auch genommen werden, in einer Stelle der Schrift, de mundi opificio, Pf. I. 98, Mang. I. 34, unten, wo er von dem Zustande Adam's vor dem Sündenfalle sagt: συγγενής τε καὶ ἀγχίσπορος ὢν τοῦ ἡγεμόνος (θεοῦ), ἅτε δὴ πολλοῦ ῥυέντος εἰς αὐτὸν τοῦ θείου πνεύματος, πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως.

Wir haben seither das Wort πνεῦμα nur in allgemeiner Beziehung, sofern es der σοφία oder dem λόγος gleich ist, betrachtet; aber es hat noch eine eigenthümliche Bedeutung, als πνεῦμα προφητικόν. Da nämlich der Geist Gottes die Wahrheit selbst ist, und in alle Wahrheit leitet, so muß er demjenigen, bei dem er einkehrt, auch die Zukunft enthüllen, sofern dieß die höchste Probe der Weisheit ist. Ganz diesen Ideengang entwickelt Philo in dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 175, zu unterst. Er erzählt hier nach

Exod. XVI. 22, das Volk habe am ſechsten Tage doppelt ſoviel Manna vorgefunden und eingeſammelt, als ſonſt, und doch ſey nichts davon in Verweſung übergegangen, wie an den andern Tagen. Als die Aelteſten dieß dem Geſetzgeber meldeten, habe er ausgerufen: „Dieß geſchieht um des Sabbats willen.“ In dieſer Verkündigung findet Philo eine prophetiſche Vorausſage, und drückt ſich ſo darüber aus: ἐφ' οἷς ἀγγελλομένοις καὶ ἅμα ὁρωμένοις καταπλαγεὶς Μωϋσῆς οὐκ ἐστοχάσατο μᾶλλον ἢ θεοφορηθεὶς ἐθέσπισε τὴν ἑβδόμην. Ἐῶ λέγειν ὅτι καὶ αἱ τοιαῦται εἰκασίαι συγγενεῖς προφητείας εἰσίν. Ὁ γὰρ νοῦς οὐκ ἂν οὕτως εὐσκόπως εὐθυβόλησεν, εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς τὴν ἀλήθειαν. Bild und Ausdruck entſpricht hier genau dem Johanneiſchen Sprachgebrauche.

Πνεῦμα, in dieſer Beziehung, hat oft den Beiſatz προφητικὸν. So braucht er von den ſiebzig Aelteſten, Pf. IV. 304, zu unterſt, den Ausdruck: οἱ ἑβδομήκοντα οἷς τὸ θεῖον ἐπενεμήθη καὶ προφητικὸν πνεῦμα. Beinahe immer, wo von Vorherverkündigung der Zukunft die Rede iſt, bedient er ſich des Wortes πνεῦμα. So von Joſeph, de vita Jos., M. II. 58, gegen oben. Pharao frägt hier ſeine Diener, ob ſie einen Mann wiſſen, der ſeine Träume deuten könne, und ſtellt die Frage ſo: ἆρ', εἶπεν, ἄνδρες, εὑρήσομεν τοιοῦτον ἄνθρωπον, ὃς ἔχει πνεῦμα θεῖον ἐν ἑαυτῷ. So von Moſes, da er den Untergang der Aegypter im Schilfmeere vorausſagt, im erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 108, gegen unten. Als das Volk die Aegypter heranziehen ſah, wandte es ſich voll Verzweiflung an Moſes; dieſer ſucht es zu tröſten und ſagt: ἐν ἀπόροις πόρον εὑρεῖν ἴδιον θεοῦ. Τὰ ἀδύνατα παντὶ γεννητῷ, μόνῳ δυνατὰ καὶ κατὰ χειρός. Καὶ ταῦτα μὲν ἔτι καθεστὼς διεξῄει. Μικρὸν δ' ἐπισχὼν, ἔνθους τε γίνεται καταπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ εἰωθότος ἐπιφοιτᾶν αὐτῷ πνεύματος, καὶ θεσπίζει προφητεύων τάδε. Ἤν ὁρᾶτε

στρατιὰν εὐοπλοῦσαν, οὐκ ἔτ' ἀντιτεταγμένην ὄψεσθε. So endlich von Bileam im erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 124, Mitte. Auf die Aufforderung des Königs Balaak, daß er Israel fluchen ſolle, ſey er hinausgegangen: „ἔξω δὲ προελθὼν, ἔνθους αὐτίκα γίνεται προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος, ὃ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἔντεχνον μαντικὴν σοφιστείᾳ ὑπερόριον τῆς ψυχῆς ἤλασε.

Wie unſer Verfaſſer ſich hiebei die menſchliche Selbſtthätigkeit völlig ausgeſchloſſen dachte, und wie, nach ſeiner Meinung, in einem ſolchen Zuſtande, das πνεῦμα an die Stelle des νοῦς trete, haben wir in dem Capitel von der Inſpiration oben nachgewieſen. Wir wollen jetzt nur noch eine merkwürdige Stelle über das Weſen des πνεῦμα anführen. In der Schrift de gigantibus, Pf. II. 366, unten und 368. Mang. I. 266, oben, ſagt er, aus Veranlaſſung des Spruches, Num. XI. 17: καταβήσομαι (Jehova ſpricht) καὶ λαλήσω ἐκεῖ (ἐν τῇ σκηνῇ) μετά σου καὶ ἀφελῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπί σοι, καὶ ἐπιθήσω ἐπὶ τοὺς ἑβδομήκοντα πρεσβυτέρους, dieſe Worte ſeyen nicht von wirklicher Abtrennung zu verſtehen; denn ſo etwas ſey in göttlichen Dingen gar nicht möglich, ſondern man müſſe ſich eine Uebertragung denken, ähnlich wie die, wenn eine Fackel an einer andern angezündet werde, was gar keine Abnahme des Feuers bei der erſteren bewirke: μὴ νομίσῃς οὕτω τὴν ἀφαίρεσιν κατὰ ἀποκοπὴν καὶ διάζευξιν γίνεσθαι, ἀλλὰ οἷα γένοιτ' ἂν ἀπὸ πυρὸς, ὃ καὶ ἂν μυρίας δᾷδας ἐξάψῃ, μένει μήδ' ὁτιοῦν ἐλαττωθὲν ἐν ὁμοίῳ. Τοιαύτη τίς ἐστι καὶ τῆς ἐπιστήμης ἡ φύσις· τοὺς γὰρ φοιτητὰς καὶ γνωρίμους ἀποφήνασα ἐμπείρους πάντας, κατ' οὐδὲν μέρος ἐλαττοῦται, πολλάκις δὲ καὶ πρὸς τὸ ἄμεινον ἐπιδίδωσιν, ὥσπερ φασὶ τὰς ἀπαντλουμένας πηγάς· καὶ γὰρ ἐκείνας λόγος ἔχει τότε μᾶλλον γλυκαίνεσθαι. Ἂι γὰρ συνεχεῖς πρὸς ἑτέρους ὁμιλίαι μελέτην καὶ ἄσκησιν ἐμποιοῦσαι, ὁλόκληρον τελειότητα

ἐργάζονται. Εἰ μὲν οὖν τὸ ἴδιον αὐτοῦ Μωϋσέως πνεῦμα, ἢ τινος ἄλλου γεννητοῦ, τοσούτῳ πλήθει γνωρίμῳ ἔμελλε διανέμεσθαι, καὶ ἂν κατακερματισθὲν εἰς μοίρας τοσαύτας ἐμειοῦτο. Νῦν δὲ τὸ ἐπ' αὐτῷ πνεῦμά ἐστι τὸ σοφὸν, τὸ θεῖον, τὸ ἄτμητον, τὸ ἀδιαίρετον, τὸ ἀστεῖον, τὸ πάντα δι' ὅλων ἐκπεπληρωμένον· ὅπερ ὠφελοῦν οὐ βλάπτεται μεταδοθὲν ἑτέρῳ, οὐδ' αὖ προστεθὲν ἐλαττοῦται τὴν σύνεσιν, καὶ ἐπιστήμην, καὶ σοφίαν. Der göttliche Geiſt iſt untheilbar, weil er nicht menſchlicher Art iſt, ſondern der überſinnlichen, der Ideenwelt angehört.

Πνεῦμα hat demnach bei Philo eine vierfache Bedeutung: 1) kosmiſche Kraft; 2) Uridee der Seele; 3) von oben ſtrömende Weisheit, und endlich, 4) bedeutet es noch den prophetiſchen Geiſt. In den drei erſten Beziehungen fällt es mit den Begriffen σοφία und λόγος zuſammen, und wenn die phyſiſche Seite nur ſchwach berührt wird, ſo tritt die geiſtige deſto ſtärker in ihrer Identität mit den beiden andern Begriffen hervor. Die vierte Bedeutung iſt eigenthümlich; aber im Grunde iſt doch das πνεῦμα προφητικὸν nur eine Species des höhern Begriffs der σοφία und des λόγος, und dieſe beiden letztern werden bloß darum nicht als Quell der prophetiſchen Begeiſterung dargeſtellt, weil ſie allgemeiner genommen werden. Der Begriff πνεῦμα θεῖον oder ἅγιον mußte nothwendig mit den beiden andern zuſammenfallen, weil alles Mögliche, was dem göttlichen Geiſte etwa zugeſchrieben werden konnte, ſchon in jenen beiden erſchöpft war.

Wir haben alſo drei Ausdrücke für dieſelbe Sache bei Philo gefunden: λόγος, welches Wort gewöhnlich dann gebraucht wird, wenn von göttlicher Einwirkung auf die Welt oder die Seelen im Allgemeinen die Rede iſt, σοφία, das dann geſetzt wird, wenn weibliche Namen des Textes myſtiſch zu erklären ſind, πνεῦμα endlich, das nur da vorkommt, wo es ſchon im Texte ſteht, im übrigen aber den beiden erſtern

Begriffen gleich ist, ausgenommen in seiner speciellen Bedeutung als πνεῦμα προφητικόν.

Nun ist nur noch die eine Frage übrig, wie jene untheilbare göttliche Kraft, die bald λόγος, bald σοφία und πνεῦμα genant wird, auf die Seelen einwirken könne. Diese Frage müssen wir aber für jetzt aufschieben, da sie erst im Capitel vom Menschen gelöst werden kann.

Wir gehen über zum wichtigsten, aber auch schwierigsten Theile des Logosbegriffs, nämlich zu der Lehre von den

e) Personificationen des Logos; der Logos eine wahrhafte Person.

Was wir seither über den philonischen Logos beigebracht haben, läßt sich, auf keine Weise, mit dem Begriffe einer Person zusammenreimen, und so steht denn zum Voraus zu erwarten, daß der Logos zwar bildlich als Person hingestellt, keineswegs aber von dem Verfasser als ein wirkliches Wesen, als eine Person geschildert werde. Dennoch ist dieß der Fall. Wir werden, um dieß zu beweisen, wie bisher, vom Einfachen und Natürlichern, zum Zusammengesetzteren fortschreiten, und demgemäß, zuerst die Personificationen, dann die Stellen geben, in denen der Logos unbezweifelt als Person erscheint.

Alle Personificationen des Logos gehen von gewissen alttestamentlichen Bildern aus, die auf den Logos übergetragen werden. Diese sind: 1) der Begriff ἀρχιερεύς; 2) εἰκὼν θεοῦ; 3) einige andere, die aus diesen beiden abgeleitet sind, oder sonst mit ihnen in engem Verbande stehen. Beginnen wir mit den ersteren. Eine der merkwürdigsten Personificationen des λόγος als ἀρχιερεύς findet sich, de profugis, Pf. IV. 270 — 276. Mang. I. 562. und 563. Philo geht in dieser Schrift, aus Veranlassung der Flucht Hagar's, die verschiedenen mystischen Bedeutungen der biblischen Worte

φυγὴ, φυγὰς, φυγεῖν, durch, und kommt in unſerer Stelle an die Erklärung des moſaiſchen Geſetzes über die Rückkehr derer, die ſich wegen eines Todtſchlages flüchtig gemacht haben. Es heißt nämlich, Num. XXXV. 25, wer einen unvorſätzlichen Mord begangen, könne ohne Gefahr vor dem Bluträcher in eine der angewieſenen Freiſtätten fliehen, und, wenn der Hoheprieſter geſtorben, dürfe er furchtlos in ſeine Heimath zurückkehren.

Philo ſagt nun, dieſes Geſetz biete nach der wörtlichen Erklärung große Schwierigkeiten dar. Die Strafe des Aufenthalts in den Freiſtätten werde durch den völlig zufälligen und wechſelnden Termin, nämlich den Todestag des Hohenprieſters, ungleich, und dadurch unbillig; denn es ſey ein möglicher Fall, daß ein Schuldiger nur einen Tag vor dem Tode des Oberprieſters den Todtſchlag begehe, und auf dieſe Weiſe gleich wieder zurückkehren dürfe, während ein anderer, der ſchon in den erſten Amtsjahren eines jungen Hohenprieſters geſündigt, Jahre lang in der Verbannung bleiben müſſe. Dieſer Schwierigkeit entgehe man durch die allegoriſche Erklärung. Nach dieſer ſey unter dem Hohenprieſter nicht ein Menſch, ſondern der göttliche Logos zu verſtehen, auf welchen auch alle Prädikate paſſen, die ſonſt im Pentateuch dem Hohenprieſter gegeben werden. Er verunreinige ſich, wie Moſes (Levit. XXI. 11,) von letzterem ſage, weder an ſeinem Vater (dem Geiſte nämlich), noch an ſeiner Mutter (der Sinnenkraft); denn er habe die reinſten und unvergänglichen Erzeuger; zum Vater, Gott, den Vater des Alls, zur Mutter die Weisheit, durch welche alles Erſchaffene geboren ſey. Auf den Logos paſſe ferner, was Levit. XXI. 10, vom Hohenprieſter geſagt werde: ſein Haupt ſey mit Oel geſalbt; denn ſein Haupt, d. h. ſein innerſtes Weſen glänze in überſtrahlendem Lichte. Auch das hoheprieſterliche Kleid trage er; denn der älteſte Logos des Ewigen zieht die Welt als ſein

Kleid an; er iſt von den vier Elementen umwunden, ſo wie die Seele des Frommen in Tugenden gehüllt iſt. Der Logos entblöße auch ſein Haupt nie (cfr. Levit. XXI. 10.), noch lege er jemals ſein königliches Diadem ab, dieſes Sinnbild einer, wenn auch nicht ſelbſtſtändigen, doch ſtatthalteriſchen und unermeßlichen Gewalt. Der Logos zerreiße auch ſein Gewand nicht (Levit. XXI. 10.), denn er iſt ſelbſt das Band des Weltalls; er hält die Theile des Ganzen zuſammen, und verhindert, daß ſich keiner ablöst, gleich wie die Seele des einzelnen Menſchen das Band des Körpers iſt, und die Harmonie in allen ſeinen Theilen erhält, oder gleich wie der Geiſt des Frommen die Tugenden feſthält, und ſie in ihrer Wechſelwirkung auf einander kräftiget und bewahret. Der Logos geht endlich, wie Moſes (Levit. XXI. 11.) von dem Hohenprieſter ſagt, zu keiner geſtorbenen Seele ein; denn Tod iſt das laſterhafte Leben, und der Logos verunreinigt ſich durch keinen Frevel, welchen der Unverſtand auf ſich zu laden pflegt. Ihm iſt endlich eine reine Jungfrau aus prieſterlichem Geſchlechte zum Weibe gegeben, nämlich ein lauterer, reiner, unverwüſtlicher Sinn. Nie wird er Gemahl einer Wittwe, einer Verſtoßenen oder einer Hure (Levit. XXXV. 14.), da er unverſöhnliche Feindſchaft mit allen dieſen hält. Denn Abgeſchiedenheit, Trennung, Entfernung von der Tugend, Alles, was unrein und unheilig, iſt ihm ein Gräuel. Eine Hure aber, d. h. die vielgeſtaltige, vielmännerige, vielgöttiſche Meinung würdigt er nicht einmal ſeines Anblicks, da er nur die Tugend liebt, nur an ſeinem Vater und Führer, an Gott hängt. Eine außerordentliche Höhe der Vollendung erſcheint in Allem, was den Logos betrifft. Von dem, der das große Gelübde gethan (der Nazireer, cfr. Num. VI.), weiß die Schrift wohl, daß er, wenn auch nicht freiwillig, doch unvorſätzlich fehlen kann. Deßwegen heißt es auch (Num. VI. 9.): „So Jemand plötzlich vor ihm ſtirbt, ſo

wird er für den Augenblick (παραχρῆμα) verunreinigt. Denn die unfreiwilligen Sünden, die von außen ſchnell und nur für den Augenblick über uns kommen, verunreinigen die Seele nicht auf alle Zeit, eben deßhalb, weil ſie unvorſätzlich ſind. Wenn nun auf dieſe Weiſe ſelbſt derjenige, der das große Gelübde gethan (nach der myſtiſchen Erklärung ein hoher τρόπος der Tugend), unrein werden kann, ſo ſteht dagegen der Hoheprieſter über vorſätzlichen und unvorſätzlichen Sünden; beide erreichen ihn nicht.

Nun fährt Philo ſo fort:

„Was ich bisher über die Aehnlichkeit des λόγος und ἀρχιερεὺς ſagte, iſt mit gutem Bedachte beigebracht; denn jetzt kann ich erſt zeigen, warum der Tod des Hohenprieſters der natürliche Termin für die Rückkehr der Flüchtigen iſt. So lange nämlich dieſer heiligſte Logos in den Seelen lebt und fortdauert, kann kein unvorſätzlicher Fehler in ſie eingehen, denn er iſt unverträglich mit jeglicher Sünde; ſo er aber ſtirbt, das heißt nicht, wenn er ſelbſt untergeht, ſondern, wenn er aus unſern Seelen abſcheidet, ſo iſt auch die Rückkehr den Sünden geöffnet; denn wenn dieſe abgeſchnitten war, ſo lange er in uns lebte, ſo muß ſie wohl eintreten, ſobald er Abſchied von uns nimmt. Es iſt ein dem großen und makelloſen Hohenprieſter, dem Ueberführer (ἔλεγχος), von Gott verliehenes Vorrecht, daß kein Makel des Sinnes mit ihm zuſammenwohnen darf. Flehen wir daher, daß der große Verweiſer, welcher Richter und Hoheprieſter zugleich iſt, und unſere Seele zum Sitze des Gerichtes erhalten hat, auf immer in unſere Seele einziehe. —

Wir geben nur die letzten Worte des griechiſchen Textes, weil auf ihnen Alles beruht. Mang. I. 563, Mitte, Pf. IV. 274, untere Mitte: ταῦτα δὲ οὐκ ἀπὸ σκοποῦ μοι λέλεκται, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ διδάξαι, ὅτι φυσικωτάτη προθεσμία καθόδου φυγάδων ὁ τοῦ ἀρχιερέως ἐστὶ θάνατος. Ἕως μὲν γὰρ

ὁ ἱερώτατος οὗτος λόγος ζῇ καὶ περιέστιν ἐν ψυχῇ, ἀμήχανον τροπὴν ἀκούσιον εἰς αὐτὴν κατελθεῖν· ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντὸς εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος. Ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, οὐκ αὐτὸς διαφθαρεὶς, ἀλλ' ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς διαζευχθεὶς, κάθοδος εὐθὺς δίδοται τοῖς ἑκουσίοις σφάλμασιν. Εἰ γὰρ μένοντος καὶ ὑγιαίνοντος ἐν ἡμῖν ἐξφκίζετο, μετανισταμένου πάντως εἰσοικισθήσεται. Γέρας γὰρ ἐξαίρετον ὁ ἀμίαντος ἀρχιερεὺς, ἔλεγχος, ἐκ φύσεως κεκάρπωται, τὸ μηδέποτ' εἰς αὐτὸν παραδέξασθαι τόπον γνώμης ὄλισθον. Διόπερ ἄξιον εὔχεσθαι ζῆν ἐν ψυχῇ τὸν ἀρχιερέα, δικαστὴν ὁμοῦ καὶ ἔλεγχον, ὃς ὅλον ἡμῶν τὸ διανοίας ἀποκεκληρωμένος δικαστήριον, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ἀπαγομένων εἰς κρίσιν δυσωπεῖται. Es iſt vorerſt zu bemerken, daß die allegoriſche Wendung, welche Philo jenem moſaiſchen Geſetze gibt, unpaſſend iſt, weil ſie von einem ſehr weſentlichen Punkte des Textes abweicht. Nach dem Texte nämlich, iſt die Rückkehr nach Hauſe für den Flüchtling ein heißerſehntes Gut, nach der Allegorie ein Uebel; nach dem Texte, iſt der Tod des Hohenprieſters für den Verbannten ein Glück, nach der Allegorie das höchſte Verderben. Sollte dieß Philo nicht ſelbſt gefühlt haben? Wenn man bedenkt, mit welcher Aengſtlichkeit er ſich ſonſt an den Text anſchmiegt, ſo muß man dieſe Frage bejahen. Warum hat er nun dieſe Wendung genommen? Offenbar, weil ἀρχιερεὺς ihm überhaupt das liebſte Bild für den λόγος war, da ſeine Zeit, oder vielmehr die Schule, der unſer Verfaſſer angehörte, in dem Hohenprieſter ein Sinnbild deſſelben fand. Dieß dürfen wir mit vollem Rechte annehmen, weil Philo auch ſonſt den Logos ſchlechthin, und als ob Jedermann ſeiner Meinung wäre, mit dem Hohenprieſter identificirt, und weil er in unſerer Stelle alle Prädikate des letztern auf den erſteren, in einer Weiſe überträgt, die auf eine ausgebildete Theorie in dieſem Punkte hinweist.

Der λόγος ἀρχιερεὺς erſcheint nun hier als Weltſchöpfer durch ſeine Mutter die Sophia; als Weltſeele, als Quell der Weisheit und der Tugend, endlich als innerſtes Weſen des menſchlichen Geiſtes, als Gewiſſen. Alle Prädikate, die ihm ſonſt zukommen, ſind alſo in dieſer merkwürdigen Perſonification vereinigt. Daß dieſe ſehr ſtark iſt, und oft an den Schein einer wirklichen Perſon gränzt, wird Jedermann zugeſtehen. Aber die Täuſchung verſchwindet durch die letzten Worte, und es iſt über das wahre Weſen dieſes Logos kein Zweifel mehr möglich; er iſt eine rein pantheiſtiſche Idee, auf eine Weiſe dargeſtellt, die an die Neuplatoniker oder an Giordano Bruno erinnert. Er iſt die Urvernunft, die allgemein genommen, weltſchöpferiſche Kraft und Band der Welten iſt; auf den Menſchen bezogen, als Quell der Weisheit und Tugend, als innerſtes Weſen des Geiſtes, als Gewiſſen erſcheint.

Eine andere, faſt noch ſtärkere Perſonification derſelben Art findet ſich in dem zweiten Buche de somniis, Pf. V. 182—206. Mang. I. 683—692, wo von dem Traume des Mundſchenken Pharao's die Rede iſt (Genes. XL.). Philo läßt ſich ſo darüber vernehmen: „Trauben und Weingärten haben einen zweifachen myſtiſchen Sinn, bald bedeuten ſie etwas Reines, nämlich das freudige Verſunkenſeyn der Seele in Gott; dann aber auch Trunkenheit, Unverſtand, Bosheit; ſo in dem Traume des Mundſchenken. Er iſt Diener Pharao's, denn dieſer iſt der Gott widerſtrebende Sinn (ὁ ἀντιθεος νοῦς); er iſt ſein Mundſchenke, denn dieſer nährt ſich, ſtatt mit Tugenden, mit ausſchweifender Sinnenluſt.“ Nun bricht er, (Pf. V. 182), den Mundſchenken anredend, in folgende Worte aus: „Was beginnſt du, Unſinniger! du wähneſt, etwas, das zur Freude führt, deinem Herrn zu reichen; in Wahrheit nährſt du die Flamme der Thorheit und Zügelloſigkeit in ihm. Aber vielleicht (ruft er ſich ſelbſt unterbre-

chend aus), möchteſt du mir antworten: klage mich nicht vor-eilig an, ehe du genauer meine Stellung erwogen haſt. Zum Mundſchenken bin ich beſtellt, bei einem Manne, der niemals ſich in der Mäßigkeit und andern Tugenden übte, ſondern ein Schlemmer, ein Ungerechter iſt, der nie ſich ſelbſt beherr-ſchen lernte, ſondern ſtolz auf ſeinen Unverſtand, einſt zu ſagen wagte: „ich kenne den Herrn nicht“ (cfr. Exod. V. 2. Philo verwechſelt hier den Pharao, unter dem Joſeph lebte, mit dem andern, gegen den Moſes geſandt war.) Was kannſt du es mir alſo übel nehmen, wenn ich das thue, was mei-nem Gebieter angenehm iſt. Wundere dich nicht, wenn an-deres Gott, anderes dem Gott widerſtrebenden Sinne, Pha-rao, gefällt. Wer iſt der Mundſchenke Gottes? — der Opfer-ſpender, der wahrhaft große Hoheprieſter, der die ewigen Gnadengaben zur Austheilung erhielt, und die heilige Schaale mit ungemiſchtem Weine, d. h. ſich ſelbſt, ausſpendet. Siehſt du, wie ganz die Verſchiedenheit der Gebieter, auch die Ver-ſchiedenheit der Mundſchenken beſtimmt. Deßhalb bin denn ich, als Mundſchenke Pharao's, deſſen halsſtarriger und un-mäßiger Sinn ſich in Wollüſte verſenkt, ein Verſchnittener, ein Menſch, dem die Zeugungskraft der Seele entnommen iſt, nicht Mann, nicht Weib, weder Saamen zu geben noch zu empfangen, fähig; ein Zwittergeſchöpf, an dem das menſch-liche Gepräge verdorben iſt, untheilhaftig der Unſterblichkeit durch Zeugung von Kindern, ausgeſchloſſen aus der heiligen Gemeinde, denn einem Eunuchen iſt der Eintritt verſagt (Deuteron. XXIII. 1.). Dagegen iſt jener Hoheprieſter voll-kommnen Leibes; Mann einer Jungfrau, der es, was das Wunderbarſte iſt, nicht nach der Weiberweiſe geht. Und nicht nur Mann iſt er, und fähig, makelloſe und jungfräuliche Ge-danken zu erzeugen, ſondern auch Vater heiliger Kräfte (λό-γοι), von denen die einen Aufſeher und Wächter der Natur ſind, mit Namen Ithamar und Eleazar (Levit. X. 6.), die

andern Diener Gottes, welche die himmlische Flamme nähren und pflegen. Denn immer mit heiligen Reden beschäftigt, locken sie, wie man aus dem Holze Feuer reibt, die reine Flamme der Frömmigkeit (aus den Herzen) hervor. Er selbst aber, der Vater und Führer dieser λόγοι, ist nicht ein unbedeutendes Glied der heiligen Gemeinde, sondern dasjenige, ohne welches der Rath der Seelenbewohner gar nicht versammelt werden kann; der Rathsälteste (ὁ πρυτάνις καὶ δημιουργὸς), der allein und ohne die andern durch eigene Macht Alles zu beschließen und auszuführen vermag. Mit andern zusammengestellt, ist er zwar nur einer, für sich betrachtet, unendlich viel; (ich lese nämlich, statt ὁ λόγος, das keinen Sinn gibt, mit Mangey ὀλίγος) er ist gleich einem ganzen Gerichte, einer ganzen Rathsversammlung, gleich dem ganzen Volke, gleich dem Menschengeschlechte, oder vielmehr, wenn ich die Wahrheit sagen soll, niedriger als Gott, höher als die Menschen. Denn wenn der Hohepriester in das Allerheiligste tritt, sagt Moses (Levit. XVI. 17.), so ist er kein Mensch. Was nun sonst, wenn er kein Mensch ist? ein Gott? ich möchte ihn nicht so nennen, denn dieser Name ward Moses gegeben, da er noch in Aegypten war, wo er der Gott Pharao's genannt wurde (Exod. VII. 1.), ebenso wenig aber ein Mensch, sondern vielmehr eine Natur, die in der Mitte zwischen beiden steht, gleichsam beide äußersten Enden berührt."

Zu Erklärung dieser merkwürdigen Stelle Folgendes. Wenn Philo von einem Mundschenken Gottes spricht, so ward er auf dieses Bild durch die Vergleichung mit Pharao geführt. Da ihm dieser der νοῦς ἀντίθεος ist, oder das ungöttliche Wesen als Person gedacht, und da er in dieser Eigenschaft einen Mundschenken hat, so mußte Philo dem höchsten Wesen, um den Gegensatz vollständig durchzuführen, auch etwas ähnliches beigeben, und dieses, für uns freilich anstößige Bild, fällt in der hellenischen Sprache weniger auf, weil die Grie-

chen ja längſt einen Mundſchenken des Zeus kannten. Wenn er ihn ferner den Mann einer Jungfrau nennt, der es nie nach der Weiberweiſe gehe, ſo iſt dieß, theils eine Anſpielung auf das levitiſche Geſetz (Levit. XXI. 13.), das dem Prieſter gebot, eine Jungfrau zum Weibe zu nehmen, theils auf die Geſchichte der Sarah, von der es (Genes. XVIII. 11,) heißt: ἐξέλιπε τῇ Σάῤῥᾳ γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα. Philo legt in ſeinen allegoriſchen Schriften großes Gewicht auf dieſe Stelle, und findet darin den Sinn, daß Sarah reine Tugend ſey. Der Satz, er habe eine reine Jungfrau zum Weibe, der es nicht mehr nach der Weiberweiſe gehe, beſagt demnach, die reine Tugend ſey ſein Weib oder Eigenthum, ganz ſo, wie es oben vom Logos heißt, die Weisheit ſey ſeine Mutter. Derſelbe wird ferner Vater heiliger λόγοι genannt, und unter dieſen ſind Eleazar und Ithamar aufgezählt. Der Grund dieſer ſonderbaren Wendung iſt der, daß er ſonſt, wie wir ſpäter zeigen werden, in Aaron, der für Moſes reden mußte, ein Sinnbild des göttlichen Logos, der göttlichen Rede findet. Söhne Aaron's ſind nun Eleazar und Ithamar, darum konnte er ſie in myſtiſchem Sinne auch zu Söhnen des Mundſchenken machen, der, wie wir gleich zeigen werden, vom Logos nicht verſchieden iſt. Einige der Kinder des göttlichen οἰνοχόος ſollen die himmliſche Flamme nähren. Ohne Zweifel hat dieſe Wendung ihren Grund darin, daß die Geſtirne, die reinſten und frömmſten Weſen nach Philo, ſonſt auch δυνάμεις und λόγοι genannt werden. Wenn er ferner ſagt, jener Mundſchenke Gottes, ſey kein unbedeutendes Glied der Gemeinde, ſo iſt klar, daß er durch den Gegenſatz, gegen den Mundſchenken Pharao's, auf dieſe Behauptung geleitet wurde; denn dieſer war ein Verſchnittener, und als ſolcher unfähig, in die heilige Gemeinde aufgenommen zu werden. Philo deutet dieſes Geſetz oft auf die Unfähigkeit zur Tugend, und trägt hier ſein Gegentheil auf den ἀρχιερεὺς über: er ſey

nicht bloß zum Eintritte in die Gemeinde befähigt, ſondern das erſte der Mitglieder, ja der ganzen Verſammlung gleich. Für die Behauptung, daß der ἀρχιερεὺς eine übermenſchliche Natur ſey, citirt er die Stelle, Levit. XVI. 17: καὶ πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, εἰσπορευομένου τοῦ ἀρχιερέως — ἕως ἂν ἐξέλθῃ, aber auf eine eigenthümliche Weiſe, indem er das Beiwort πᾶς wegläßt, ἄνθρωπος auf ἀρχιερεὺς bezieht, und den Satz ſo ausdrückt: ὅταν εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος οὐκ ἔσται.

Am meiſten Schwierigkeit machen endlich die Worte: ich möchte ihn keinen Gott nennen, denn dieſen Namen hat der Oberprophet Moſes, da er noch in Aegypten war, empfangen. (Der Text lautet ſo: τίς οὖν, εἰ μὴ ἄνθρωπος; ἆρα γε θεὸς, οὐκ ἂν εἴπομι· τὸν γὰρ τοῦ ὀνόματος τοῦδε κλῆρον ὁ ἀρχιπροφήτης ἔλαχε Μωϋσῆς ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ, προσρηθεὶς Φαραὼ θεὸς.) Es könnte ſcheinen, Philo wolle hier den ἀρχιερεὺς oder οἰνοχόος θεοῦ unter Moſes herabſetzen; ich glaube dieß nicht, vielmehr will er ſagen, dieſer Name wäre für jene Natur nicht genugſam bezeichnend. Alles beruht auf dem Beiſatze: ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ. Aegypten iſt nämlich für Philo ein Symbol des Leibes, und ſofern er in dieſem den Urſprung des Böſen findet, auch des Böſen. Wahrſcheinlich will er alſo ſagen, wenn Moſes, ſo lange er noch im Leibe wallte und allen Reizungen zum Böſen ausgeſetzt war, ſchon Gott Pharao's genannt wurde, wie kann dann dieſer Name für den ἀρχιερεὺς, den Vater der heiligen λόγοι, bezeichnend ſeyn?

Es frägt ſich nun, was unter dem οἰνοχόος, πατὴρ ἁγίων λόγων u. ſ. w. zu verſtehen ſey. Die Prädikate weiſen auf den θεῖος λόγος hin. Gewiß aber wird dieß durch eine Stelle derſelben Schrift, Mang. I. 691, Pf. V. 206. u. flg. Er iſt hier zur Erklärung des pharaoniſchen Traums

(cfr. Genes. XLI. 17.), und zwar zu den Worten gekommen: ὤμην ἑστάναι παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ. Das Wort ποταμὸς bedeute die Rede, λόγος; dieſe habe eine doppelte Natur, ſie ſey gut oder böſe. Als gut erſcheine ſie Genes. II. 10. Ebenfalls als gut ſtelle der Pſalmiſt den Logos dar, wenn er Pſ. 65, 10. ſinge: ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων, über welche Stelle er ſagt: καί τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι· ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα. Endlich erſcheine der λόγος als ποταμὸς, Pſ. 45, 5: τὸ ὄρμημα τοῦ ποταμοῦ εὐφραίνει τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ. Unter dieſer Stadt Gottes ſey keineswegs die heilige Stadt, Jeruſalem, zu verſtehen; dieſe liege ferne von allen Strömen, ſondern das Wort ſey ein Bild, entweder für die ganze Welt, die wahre μεγαλόπολις, oder die Seele des Weiſen, in welcher, nach der Schrift, Gott wie in einer Stadt wandle; denn es heiße, Levit. XXVI. 12: περιπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ἐν ὑμῖν θεός. Nun fährt er fort: καὶ ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ἱερώτατον ἔκπωμα προτεινούσῃ τὸν ἑαυτῆς λογισμὸν, τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης, ὅτι μὴ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; Οὐ διαφέρων τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἄκρατος ὢν τὸ γάνωμα, τὸ ἥδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον — ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι χρησώμεθα — φάρμακον. Hier erſcheint alſo der οἰνοχόος beſtimmt als λόγος, folglich iſt auch jene Frage gelöst.

Die Ausdrücke, beſonders in der erſteren Stelle, ſind nun ſo ſtark, daß man ſich verſucht fühlt, keine bloße Perſonification, ſondern eine wahrhafte Perſon anzunehmen; aber man wird wieder irre in dieſer Annahme, wenn man die anderen Aeuſſerungen, wie folgende, in Anſchlag bringt: der Vater der heiligen Logoi ſey kein unweſentliches Glied der Gemeinde,

ſondern ohne ihn könne die Verſammlung der Theile der Seele gar nicht vereint werden: ὁ τούτων πατὴρ, οὐχ ἡ τυχοῦσα μοῖρα τῆς ἱερᾶς ἐκκλησίας ἐστὶν, ἀλλ' οὗ χωρὶς σύγκλητος οὐκ ἂν ἀθροισθείη ποτὲ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τὸ παράπαν. Denn hier wird der Logos nicht undeutlich als innerſte Seelenkraft, als ein Modus der Weltſeele dargeſtellt, ſofern dieſe ſich in der Vernunft des einzelnen Menſchen kund gibt. Auf daſſelbe weiſen in der zuletzt gegebenen Stelle die Worte hin: οὐ διαφέρων τοῦ πόματος — φάρμακον. Die Zweifel, daß Philo in beiden Stellen keine Perſon meine, ſind alſo wohlbegründet; vollſtändig gerechtfertigt werden ſie aber durch eine dritte Stelle deſſelben Buchs, die zwiſchen den beiden angeführten ſteht. Pf. V. 196, Mitte, Mang. I. 688, gegen oben, ſagt er über die Worte (Genes. XLI. 17.) ὤμην ἑστάναι: „Höret, wie der Thor, der an Leib und Seele ſo ganz veränderlich und unbeſtändig iſt, ausruft: „ich glaubte zu ſtehen,“ und nicht bedenkt, daß Feſtſtehen, d. h. Unveränderlichkeit, nur Gott zukommt. Denn daß Er allein feſt ſtehe, beweist uns ſein Werk, die Welt; beweist uns die Schrift, die in vielen Stellen ausſagt: ἕστηκεν ὁ θεός. Gott kommt in ſolchem unendlichen Maße Feſtigkeit und Unwandelbarkeit zu, daß er ſie auch den auserleſenen Naturen, als das trefflichſte Geſchenk, mittheilt. So verheißt z. B. das Urweſen ſeinen gnadenreichen Bund — dieß iſt der Logos und das Geſetz — wie ein göttergleiches Bild auf der Seele des Gerechten aufzurichten; denn er ſagt zu Noah (Genes. IX. 11.): „ich will einen Bund mit dir machen.“ Dieſer Ausſpruch Gottes deutet zwei Wahrheiten an: erſtens, daß die Gerechtigkeit mit dem Bunde Gottes eins iſt; zweitens, daß die Gaben Gottes ganz verſchieden ſind, von den Gaben der Menſchen; denn dieſe ſchenken nur dem Empfangenden, jener aber ſchenkt den Empfangenden ſelbſt; mir hat er mich geſchenkt und dir dich. Der Text lautet ſo: ἀλλὰ γὰρ τοσαύτη

περὶ τὸ θεῖόν ἐστιν ὑπερβολὴ τοῦ βεβαίου, ὥστε καὶ ταῖς ἐπιλελεγμέναις φύσεσιν ἐχυρότητος, ὡς ἀρίστου κτήματος, μεταδίδωσιν. Αὐτίκα δέ τοι τὴν πλήρη χαρίτων διαθήκην ἑαυτοῦ — νόμος δέ ἐστι καὶ λόγος — τῶν ὄντων ὁ πρεσβύτατος ὡσὰν ἐπὶ βάσεως τῆς τοῦ δικαίου ψυχῆς ἄγαλμα θεοειδὲς ἱδρύσασθαι παγίως φησὶν, ἐπειδὰν λέγῃ τῷ Νῶε, „Στήσω τὴν διαθήκην μου πρός σε.“ Παρεμφαίνει δὲ καὶ δύο ἕτερα· ἓν μέν, ὅτι τὸ δίκαιον ἀδιαφορεῖ διαθήκης θεοῦ, ἕτερον δὲ, ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι χαρίζονται τὰ διαφέροντα τῶν λαμβανόντων, ὁ δὲ θεὸς οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ αὐτοὺς ἐκείνους ἑαυτοῖς. Ἐμὲ γὰρ ἐμοὶ δεδώρηται, καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἑαυτῷ· τὸ γὰρ „στήσω τήν διαθήκην μου πρός σε“ ἴσόν ἐστι τῷ „σοὶ δωρήσομαι.“

Durch die letztere Wendung wird der Logos, den er mit Geſetz und διαθήκη identificirt, zu einer Seelenkraft: Gott ſchenkt ſeinen Bund, oder den Logos, heißt ſoviel, als: Gott ſchenkt die Gerechtigkeit oder Reinheit der Seele. Philo fährt weiter fort: „Auch dem Weiſen kommt eine gewiſſe Unwandelbarkeit zu. Denn, ſagt er, es ſtreben alle Freunde Gottes, dem vielbewegten Sturme der irdiſchen Geſchäfte zu entrinnen, und in die ſicheren und freundlichen Buchten der Tugend einzulaufen. Hörſt du nicht, was von Abraham geſchrieben ſteht: „Er ſtand vor dem Herrn“ (Genes. XVIII. 22.), denn wahrlich, nie vermag die Seele zu ſtehen, und dem Wechſel der Dinge zu entrinnen, als wenn ſie vor dem Herrn ſteht, ihn ſehend und von ihm geſehen. Auch dem Moſes wurde folgendes Orakel zu Theil: „Stehe du dort mit mir“ (Deuter. V. 31.). Durch dieſe Worte wird ſowohl dieß angedeutet, daß der Gerechte nicht wanke, als auch die Unwandelbarkeit Gottes ſelbſt. In der That, was Gott ſich annähern darf, wird ihm auch in der ſtätigen, ſelbſtſtändigen Ruhe ähnlich. Und erſt durch den Genuß dieſer Ruhe erkennt der Geiſt, welch hohes Gut ſie iſt, und begreift, daß ſie nur

Gott allein und der zwiſchen dem ſterblichen und unſterblichen Geſchlechte ſtehenden Natur zukommt. Es heißt darum auch von Moſes, Deuter. V. 5: καὶ ἐγὼ εἱστήκειν ἀναμέσον κυρίου καὶ ὑμῶν, mit welchen Worten nicht geſagt werden ſoll, daß er auf ſeinen Füßen ſtand, ſondern, daß die Seele des Gerechten, wenn ſie einmal den Stürmen und Kriegen entronnen und zum Frieden eingegangen iſt, beſſer ſey, als ein Menſch, geringer, als Gott. Der gemeine Haufen der Menſchen wird vom Zufalle umgetrieben, Gott aber, der Selige, ſteht über allem Wechſel und Unglücke. Zwiſchen dieſen beiden äußerſten Spitzen ſteht der Gerechte, der weder Gott iſt, noch ein Menſch, ſondern beide Extreme berührt, ſeiner Menſchheit nach, dem ſterblichen Geſchlechte, durch ſeine Tugenden, dem Unſterblichen angehörend. Daher jener Ausſpruch über den Hohenprieſter (Levit. XVI. 17.): wenn er in das Allerheiligſte tritt, wird er kein Menſch ſeyn, bis er wieder herausgeht.“ So wie er kein Menſch mehr iſt, kann er auch kein Gott ſeyn, ſondern ein Diener Gottes, nach ſeinem ſterblichen Theile der Creatur, nach ſeinem unſterblichen, dem Ewigen verwandt. Dieſe Mittelſtufe nimmt er nur ein, bis er wieder heraustritt, in das Gebiet des Leibes und des Fleiſches. So iſt es auch wirklich. Wenn nämlich der Geiſt von göttlicher Liebe ergriffen, mit aller Macht bis in das Heiligthum vordringt, ſo vergißt er in himmliſcher Begeiſterung die Welt, vergißt ſich ſelbſt. Nur ſeines Gottes erinnert er ſich, nur von ihm fühlt er ſich abhängig, und bringt ihm als, heiliges und reines Opfer, ſeine Tugenden dar. Wenn aber die Begeiſterung nachläßt, wenn der heilige Eifer erkaltet, da ſinkt er zurück von der himmliſchen Anſchauung, und wird wieder ein Menſch. Denn in dem Vorhofe lauerte die menſchliche Schwäche auf ihn, um ihn herabzuziehen, ſobald er nur ein wenig heraus blickte.

Den vollkommenen Weiſen beſchreibt Moſes weder als

Menſchen, noch als Gott, ſondern, wie ich geſagt, als ein Mittelweſen zwiſchen ſterblicher und unſterblicher Natur; denjenigen aber, der noch nicht die höchſte Stufe erreicht hat (es ſind nämlich, nach Philo, drei Grade des Strebens zur Tugend: ὁ ἀγελαῖος, ὁ προκόπτων, ὁ τέλειος), ſtellt er in den Raum zwiſchen Todten und Lebenden, indem er unter den Lebenden die Söhne der Tugend, unter Todten, die Kinder des Laſters verſteht. Es heißt von Aaron (cfr. **Num. XVI. 48.**): „Er ſtand zwiſchen den Todten und Lebenden, da ward der Plage gewehret.“ Der Fortſchreitende kann weder unter diejenigen gerechnet werden, in denen das Leben der Tugend erloſchen iſt, da er Eifer und Sinn für das Gute hat, noch auch unter die, welche die Vollendung erreicht haben, weil er an das Höchſte nur angränzt, aber es noch nicht errungen hat. Deßwegen heißt es auch recht gut: „der Plage ward gewehret,“ und nicht: „ſie hörte auf.“ Denn nur bei den Vollkommenen hört das auf, was die Seele beſchädigt und verunreinigt; bei den Fortſchreitenden dagegen iſt es im Abnehmen, d. h., es wird eingeſchränkt und verringert.

Nun ſchließt Philo, die bisherige Abſchweifung an das, wovon er ausgegangen war, an den Traum Pharao's, anknüpfend, alſo: „Da nun die Feſtigkeit und Unwandelbarkeit nur dem Höchſten, und zweitens ſeinem Logos, drittens dem Weiſen, viertens dem Fortſchreitenden zukommt, ſo hat jener Elende und allem Fluche unterworfene Sinn, Pharao nämlich, den größten Frevel begangen, wenn er meinte, allein feſt zu ſtehen, er, der wie in einer Fluth herumtreibt, und von dem ewigen Wirbel des todbringenden Fleiſches fortgeſchleudert wird.“

Man ſieht, daß in dieſer Stelle dieſelben Ausdrücke, Namen, Prädikate und Bibelſtellen, die vorher auf den Logos bezogen wurden, auf ein Abſtractum, auf die Tugendkraft der Seele übergetragen werden; folglich kann auch unter dem Lo-

gos oben, nicht wohl eine Person, sondern eine Kraft, dieselbe, die hier deutlich genug hervortritt, gemeint seyn. Der Hauptbeweis für die Identität beider Ideen beruht auf dem Begriffe φύσις μεθόριος θνητοῦ καὶ θείου γένους, welches Prädikat er auch in der historischen Schrift de fortitudine, Mang. II. 377, oben: „ὁ σπουδαῖος ὀλιγοδεὴς, ἀθανάτου καὶ θνητῆς φύσεως μεθόριος," dem Weisen gibt.

Gegen diese unsere Erklärung kann man freilich einwenden, daß in den letzten Worten der angeführten Stelle, der Logos sorgfältig von dem Weisen geschieden werde, was auf einen wesentlichen Unterschied hindeute. Hierauf antworten wir: Immerhin ist in allen Darstellungen des Logos, die wir in den Schriften Philo's finden, eine große Unsicherheit zu bemerken, wie namentlich auch hier, und dieses Schwanken läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß zu Philo's Zeit sehr verschiedenartige Begriffe und Bilder vom Logos, in denen er bald als Person, bald als Kraft erschien, im Umlaufe waren, so daß also auch unser Verfasser, bald zu diesen, bald zu jenen Darstellungen überspringen konnte. Im übrigen aber läßt selbst unsere Stelle eine Vereinigung zu. Die Idee, welche bald durch λόγος, bald durch διάνοια τοῦ σοφοῦ oder φύσις κρειττων ἀνθρώπου, ἐλάσσων θεοῦ ausgedrückt wird, hat eine doppelte Seite: entweder wird sie allgemein als Weltkraft und Weltseele genommen, die in dem einzelnen Menschen als Vernunft erscheint, dann ist Logos der Ausdruck, oder als eine Kraft des einzelnen Menschen, dann ist die Bezeichnung διάνοια τοῦ σοφοῦ an der Stelle. Beide Begriffe verhalten sich dann wie genus und species, und können wohl unterschieden werden.

Aber immer bleiben diese auffallenden Personificationen merkwürdig. Sie sind, wie schon gesagt wurde, nur aus der Denkungsart jener Zeit und durch die Annahme begreiflich, daß der Logos in Aegypten längst nicht nur personificirt, son-

dern auch als eine wirkliche Person genommen wurde. Doch wir wollen nicht vorgreifen.

In den seither beigebrachten Stellen kehrt immer das Bild des Hohenpriesters wieder. Dieselbe Vergleichung findet sich, de migratione Abrahami, Pf. III. 458. und 460, Mang. I. 452. Philo handelt in dieser Schrift von den großen Belohnungen, welche der Herr dem Abraham, wegen seines Glaubens, verliehen; eine derselben sey auch Größe des Namens, nach dem Spruche, Genes. XII. 2: μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου. Denn zum vollkommenen Glück des Sterblichen gehöre nicht bloß der Besitz der Tugend, sondern auch irdische Güter, wie Achtung bei den Zeitgenossen. Aus diesem Grunde wünsche Isaak, dem Freunde der Weisheit, Jakob, nicht nur himmlische, sondern auch irdische Güter; er segne ja den Sohn mit den Worten (Genes. XXVII. 28.): δώη σοι ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς δρόσου τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἀπὸ τῆς πιότητος τῆς γῆς. Thau des Himmels bedeute die ewigen Güter, Fette der Erde die irdischen. Nun fährt Philo, Seite 458, fort: „Auch an dem λόγος ἀρχιερεὺς zeige sich der Werth der irdischen Güter im Bunde mit den himmlischen. Sein Festgewand sey aus intelligiblen und sinnlichen Gewalten zusammengesetzt. Für den Augenblick wolle er dieß nur an seinem Kopfschmucke und seiner Fußbedeckung nachweisen. Auf dem Haupte trage er eine Goldplatte, auf welcher eingegraben stehe: „dem Herrn geweiht“ (cfr. Exod. XXVIII. 36.), gegen die Füße hin, am Saume des Leibrocks, trägt er Schellen und Granatäpfel. Jener Abdruck, jenes Siegel, ist die Idee der Ideen, nach welcher Gott die Welt geformt, sie ist unkörperlich und intelligibel; die Blüthen aber und die Schellen sind Symbole sinnlicher Qualitäten, über welche das Gesicht und das Gehör urtheilen.“

Noch stärker ist eine Stelle aus dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 96, Mang. I. 653. „Das Gesetz, sagt

er hier, befiehlt dem Hohenprieſter, ehe er den heiligen Dienſt verrichtet, ſich mit Staub und Aſche zu beſtreuen, zur Erinnerung an ſeine Natur. (auch Abraham ſprach, da er Gott ſchauen ſollte: „ich bin Staub und Aſche“ cfr. Genes. XVIII. 27.). Erſt dann, nachdem dieß geſchehen, darf der Oberprieſter das lange Gewand anziehen, und das Abbild der himmliſchen Lichter, den Bruſtſchmuck. Zwei Tempel Gottes gibt es, der erſte iſt dieſe Welt, in welcher der erſtgeborne Sohn Gottes, der göttliche Logos, Hoheprieſter iſt, der andere die vernünftige Seele, deſſen Hoheprieſter der wahre Menſch, der Urmenſch iſt. Ein ſichtbares Abbild dieſes letzteren iſt der jüdiſche Hoheprieſter, der die hergebrachten Gebete und Opfer darbringt, und dem es geſtattet iſt, den heiligen Leibrock, das Abbild der geſammten himmliſchen Kräfte, anzuziehen, damit die Welt mit dem Menſchen und der Menſch mit der Welt das Opfer ſpende.“ Ihrer Wichtigkeit wegen, ſetzen wir die Stelle im Urtexte her: *τὸν μέγαν ἀρχιερέα, ὁπότε μέλλοι τὰς νόμῳ προστεταγμένας ἐπιτελεῖν λειτουργίας, ὁ ἱερὸς ἐδικαίωσε λόγος ὕδατι καὶ τέφρᾳ περιῤῥαίνεσθαι τὸ πρῶτον, εἰς ὑπόμνησιν ἑαυτοῦ· καὶ γὰρ ὁ σοφὸς Ἀβραὰμ, ὅτε ἐντευξόμενος ἤει τῷ Θεῷ, γῆν καὶ σποδὸν εἶπεν ἑαυτόν· ἔπειτα ἐνδύεσθαι τὸν ποδήρη χιτῶνα, καὶ τὸ ποικίλον, ὃ κέκληκεν ἐπ' αὐτῷ περιστήθιον, τῶν κατ' οὐρανὸν φωσφόρων ἄστρων ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα. Δύο γὰρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ Θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς, ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ Θεῖος λόγος· ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχὴ, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστιν, ᾧ τὸν εἰρημένον ἐπιτέτραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι, τοῦ παντὸς ἀντίμιμον ὄντα οὐρανοῦ, ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ, καὶ τῷ παντὶ ἄνθρωπος.* An eine Perſon kann hier nicht gedacht werden, da ja ſonſt auch der Hoheprieſter der Seele eine eigene Subſtanz ſeyn müßte. Aber wie ſind beide zu

unterſcheiden? Ohne Zweifel auf dieſelbe Weiſe, wie in der obigen Stelle: der erſte Hoheprieſter iſt die ἰδέα ἰδεῶν, welche Alles befaßt, der Logos; der zweite die ἰδέα ἀνθρώπου, der reine Menſch, deſſen Idee in der erſteren begriffen iſt. Beide ſind eigentlich eins, können aber doch logiſch unterſchieden werden.

Mit dieſen Stellen vergleiche man noch, de gigantibus, Pf. II. 378, und das dritte Buch de vita Mosis, Mang. II. 152—155, wo in den Kleidern und dem Amte des Hohenprieſters eine Menge von Symbolen der Welt, und namentlich des Logos, nachgewieſen werden.

Eine zweite Reihe von Perſonificationen ward durch den Begriff εἰκὼν θεοῦ veranlaßt, der aus Genes. I. 26 entſtanden iſt. Hieher gehört die Stelle quis rerum divinar. haeres, Pf. IV. 100, gegen unten, Mang. I. 505, Mitte. Es iſt die Rede von dem Opfer, welches der Herr dem Patriarchen darzubringen gebot (Genes. XV.). Gott zertheilte die andern Opferthiere, aber die Turteltaube und die Haustaube zertheilte er nicht. Warum nicht? fragt Philo allegoriſirend, deßwegen, weil ſie zwei Logoi bedeuten, die, den Vögeln gleich, zum Himmel emporſtreben. Der eine iſt das Urbild und ſteht über uns, der andere das Abbild und iſt in uns. Den, der über uns iſt, nennt Moſes Ebenbild Gottes, den andern in uns, Abbild des Ebenbildes; denn er ſagt nicht: Gott ſchuf den Menſchen a l s Ebenbild, ſondern n a ch dem Ebenbilde. Folglich iſt unſer Geiſt, der ja der wahre Menſch iſt, eigentlich erſt im dritten Gliede Bild des Schöpfers, denn in der Mitte ſteht ſein Vorbild, das wiederum Abbild des höchſten Gottes iſt. Der Text lautet ſo: ἐπιλέγει ὁ Μωϋσῆς, „τὰ ὄρνεα οὐ διεῖλεν,“ ὄρνεα καλῶν τοὺς πτηνοὺς καὶ μετεωροπολεῖν πεφυκότας δύο λόγους· ἕνα μὲν ἀρχέτυπον ὑπὲρ ἡμᾶς, ἕτερον δὲ μίμημα, τὸν καθ' ἡμᾶς ὑπάρχοντα. Καλεῖ δὲ Μωϋσῆς, τὸν μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς, εἰκόνα θεοῦ, τὸν

δὲ καθ' ἡμᾶς, τῆς εἰκόνος ἐκμαγεῖον. „Ἐποίησε γὰρ," φησὶν, „ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον," οὐκ εἰκόνα, ἀλλὰ „κατ' εἰκόνα." Ὥστε τὸν καθ' ἕκαστον ἡμῶν νοῦν, ὃς δὴ κυρίως καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπός ἐστι, τρίτον εἶναι τύπον ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος· τὸν δὲ μέσον, παράδειγμα μὲν τούτου, ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου.

Die Stelle iſt offenbar ſehr ſtark, denn wenn der niedere Logos den menſchlichen Geiſt bezeichnet, ſo muß der höhere eigentlich auch ein Weſen für ſich, einen Geiſt bedeuten. Indeſſen kann eine Stelle für ſich nicht entſcheiden. Und außerdem, darf man nicht vergeſſen, daß Philo kaum zuvor die beiden Tauben zu Symbolen der göttlichen und menſchlichen Weisheit gemacht, und alſo das Perſönliche völlig entrückt hatte.

Sehr oft wiederholt Philo dieſen Gedanken, und zwar in beiden Beziehungen, indem er das Ebenbild zugleich von Gott ſorgfältig trennt, und zum Vorbilde des Menſchen macht. So legis allegor. III, Pf. I. 300, oben, Mang. I. 106, unten. Er deutet hier den Namen Beſeleel auf den Logos, da dieſes Wort Schatten Gottes beſage. Dieß ſey der Logos, den er als Organ bei der Weltſchöpfung brauchte: σκιὰ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. Αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον. Ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα, ὡς καὶ ἐναρχόμενος τῆς νομοθεσίας ἐδήλωσεν, εἰπών, „Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ," ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα, λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος. Ebenſo de linguarum confusione, Pf. III. 358, oben, Mang. I. 419, Mitte. Er deutet hier die Frohndienſte, welche Iſrael in Aegypten leiſten mußte, myſtiſch auf die Arbeiten für ſinnliches Wohlſeyn, und ſagt:

Die Frommen und Gott wahrhaft Liebenden geben ſich nicht gerne mit dem Treiben und Jagen nach leiblichen Genüſſen ab, ſondern ſtreben in die Höhe, dem Moſes folgend. Dann ſchauen ſie (cfr. **Exodus XXIV. 10.**) den Ort, wo Gott, der unwandelbare und unerſchütterliche ſteht, ſie ſchauen zu ſeinen Füßen, wie Saphir und wie des Himmelsveſte, nämlich die ſichtbare Welt. Nun fährt er ſo fort: *ἐμπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταιρίαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις, ἐφίεσθαι μὲν τοῦτον ἰδεῖν· εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον, μεθ' ὃν καὶ τὸ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. Τὸ γὰρ φιλοσοφεῖν οὐδὲν ἦν ἄλλο, ἢ ταῦτα σπουδάζειν ἀκριβῶς ἰδεῖν.* Die Welt, das Ebenbild und Gott, ſind in dieſen Stellen genau geſchieden.

Anderswo erklärt er ohne dieſe doppelte Scheidung den *λόγος* bloß für die *εἰκών*, nach welcher der Menſch gebildet ſey. So **de plantatione**, Pf. III. 94, Mang. I. 332, Mitte. Moſes habe die richtigſten Anſichten von dem Weſen der menſchlichen Seele: *οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι, συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα ἀνῆψαν. Ὁ δὲ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ὠνόμασεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος.* Hier iſt, wie ſonſt in anderen Stellen, das Bild vom Siegelringe zu Grunde gelegt.

Man wird geſtehen, daß alle dieſe Darſtellungen völlig in's Perſönliche überſpielen, und daß der Begriff *εἰκὼν θεοῦ* nothwendig auf eine Perſon leiten mußte, ſobald er conſequent durchgeführt wurde; denn wenn der Menſch nach dem Ebenbilde und nicht nach Gott geſchaffen iſt, was kann dann die *εἰκὼν* anders ſeyn, als ein eigenes Weſen?

Allein dieß iſt vielleicht eine Folgerung, die Philo nicht ſelbſt machte, und auf jeden Fall kommen Stellen vor, in

denen das Persönliche wieder zu verschwinden scheint. So im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 313, gegen unten. Der Mord sey das größte Verbrechen, eine wahre Schändung des Heiligen, denn: διότι τῶν ἐν κόσμῳ κτημάτων οὐδὲν οὔτε ἱεροπρεπέστερον, οὔτε θεοειδέστερόν ἐστιν ἀνθρώπου, παγκάλης εἰκόνος πάγκαλον ἐκμαγεῖον, ἀρχετύπου λογικῆς ἰδέας παραδείγματι τυπωθέν. Ebenso in derselben Schrift, Mang. II. 333, unten: θεοειδὴς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν τὸν ἀνωτάτω λόγον τυπωθείς. Der λόγος wird hier zur ἰδέα. Man darf aber nicht vergessen, daß dieß seine Wesenheit nicht absolut aufhebt; denn auch die δυνάμεις θεοῦ erscheinen bald als ἰδέαι, bald als ἄγγελοι. Viel stärker für die logische Deutung ist eine Stelle der Schrift de mundi opificio, Pf. I. 44, Mang. I. 15, unten, und 16, oben: τὸν ἄνθρωπόν φησι „κατ' εἰκόνα γενέσθαι θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν." Πάνυ καλῶς, ἐμφερέστερον γὰρ οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῷ. Τὴν δὲ ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρσιν. Οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ Θεὸς, οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα· ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν. Πρὸς γὰρ ἕνα τὸν τῶν ὅλων ἐκεῖνον, ὡς ἂν ἀρχέτυπον, ὁ ἐν ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος ἀπεικονίσθη, τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαλματοφοροῦντος αὐτόν. Ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον, ὡς ἔοικε, καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ· ἀόρατός τε γάρ ἐστιν, αὐτὸς πάντα ὁρῶν, καὶ ἄδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν, τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων. Hier sinkt der λόγος εἰκὼν θεοῦ ganz zum λογισμὸς oder νοῦς τοῦ τῶν ὅλων ἡγεμόνος herab.

Wenn nun in dieser Stelle, wie überhaupt in der stark platonisirenden Schrift, de mundi opificio, das Persönliche verschwindet, so tritt es desto stärker an andern Orten hervor. Man vergleiche de confusione linguarum, Pf. III. 332, Mitte, Mang. I. 411, oben. „Man müsse den Umgang mit

Schlechten fliehen, mit Freunden der Weisheit und der Tugend sich verbinden, denn nur unter Guten sey überhaupt Freundschaft möglich.“ Auf diesen allgemeinen Satz, wendet Philo den Spruch, Genes. XLII. 11, an, wo die Söhne Jacob's zu Joseph, der sie als Kundschafter behandelt, sagen: „Wir sind alle eines Mannes Söhne,“ und fährt so fort: παρ' ὃ καὶ τοὺς λέγοντας „πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου, εἰρηνικοί ἐσμεν“ τεθαύμακα τῆς εὐαρμόστου συμφωνίας. Ἐπεὶ καὶ πῶς οὐκ ἐμέλλετε, φήσαιμ' ἄν, ὦ γενναῖοι, πολέμῳ μὲν δυσχεραίνειν, εἰρήνην δὲ ἀγαπᾷν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπιγεγραμμένοι πατέρα, οὐ θνητὸν ἀλλ' ἀθάνατον, ἄνθρωπον θεοῦ, ὃς τοῦ ἀϊδίου λόγος ὤν, ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτός ἐστιν ἄφθαρτος; Οἱ μὲν γὰρ πολλὰς ἀρχὰς τοῦ κατὰ ψυχὴν γένους συνιστάμενοι, τῷ πολυθέῳ λεγομένῳ κακῷ προσείμαντες ἑαυτοὺς, ἄλλοι πρὸς ἄλλων τιμὰς τραπόμενοι, ταραχὰς καὶ στάσεις ἐμφυλίους τε καὶ ξενικὰς ἐδημιουργήσαντο, ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, βίον πολέμων ἀκηρύκτων καταπλήσαντες. Οἱ δὲ ἑνὶ γένει χαίροντες, καὶ ἕνα πατέρα τὸν ὀρθὸν τιμῶντες λόγον, τὴν εὐάρμοστον καὶ πάμμουσον συμφωνίαν ἀρετῶν τεθαυμακότες, εὔδιον καὶ γαληνὸν βίον ζῶσιν.

Der Ausdruck ἄνθρωπος θεοῦ, vom λόγος gebraucht, ist gewiß sehr auffallend, obwohl er zunächst durch den Spruch aus der Genesis veranlaßt wurde, und obwohl das, was persönlich scheinen könnte, durch das Synonymum ὀρθὸς λόγος aufgehoben wird. Er bleibt deßhalb merkwürdig, weil er auch ohne solche Veranlassung wiederkehrt, und weil diese Wiederholung ein deutlicher Beweis ist, daß das Bild nicht erst augenblicklich aus dem Texte entstand, sondern sich schon früher in der Zeittheologie vorfinden mußte. In derselben Schrift, Pf. III. 342, Mang. I. 414, Mitte, sagt er über den Spruch, Genes. XI. 2: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κινῆσαι αὐτοὺς ἀπὸ ἀνατολῶν, εὗρον πεδίον ἐν γῇ Σεναὰρ, καὶ κατῴκη-

σαν ἐκεῖ; der Ausdruck κινεῖν ἀπ' ἀνατολῶν habe hier den Sinn, „ſich zur Bosheit verſchwören;“ denn ἀνατολὴ bedeute in der Schrift bald etwas Gutes, bald etwas Böſes. Etwas Gutes da, wo, gleich der Sonne, die Tugend in der Seele aufgehe; etwas Schlechtes, wenn dieſe verdunkelt werde und die Bosheit aufſteige. Ein Beiſpiel erſterer Art ſey der Spruch, Genes. II. 8: „καὶ ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατ' ἀνατολάς,“ οὐ χερσαίων φυτῶν, ἀλλ' οὐρανίων ἀρετῶν.“ Dieſelbe Bedeutung habe ἀνατολὴ in der Stelle Zachar. VI. 12: ἰδοῦ ἄνθροπος, ᾧ ὄνομα ἀνατολή. Wahrlich ruft er aus, ein ſonderbarer Beiname, wenn man den Menſchen aus Fleiſch und Blut darunter verſtände. „Wenn du aber an jenen köperloſen denkſt, der mit dem göttlichen Ebenbilde eins iſt, ſo mußt du geſtehen, daß der Name ſehr paſſend ſey, denn dieſen hat der Vater des Lebens, als ſeinen älteſten Sohn, hervorgerufen, weßhalb er ihn auch ſonſt den Erſtgebornen nennt, und der Erzeugte, nachahmend des Vaters Wege, ſchafft nach den Vorbildern, die er beim Vater ſchaut, die Species der Dinge. καινοτάτη γε πρόσρησις — ἐμόρφου εἴδη. — Eine, in jeder Beziehung, und auch dadurch merkwürdige Stelle, daß die Worte des Zacharias, auf welche ſie ſich gründet, allgemein von den alten Juden auf den Meſſias gedeutet wurden. Man vergleiche Lucae I. 18, ſo wie den chaldäiſchen Paraphraſten.

Faſt kann nun hier keine bloße Perſonification mehr angenommen werden. Um die Sache tiefer zu ergründen, müſſen wir vorerſt die Frage zu beantworten ſuchen, wie ἄνθρωπος θεοῦ zu einem Synonymum des λόγος werden konnte. Ob ſich gleich Philo nirgends hierüber ausſpricht, ſo iſt doch der Zuſammhang dieſer Idee mit ſeinen andern leicht nachzuweiſen: Der wahre Menſch iſt zu Folge der oben angeführten Stelle der νοῦς, dieſer hinwiederum iſt das Abbild einer ἰδέα λογικὴ oder des λόγος. Das Abbild muß aber dem

Urbilde gleichen, folglich, wenn jenes eine menſchliche Seele, oder der wahre ἄνθρωπος iſt, ſo muß dieſes der ἄνθρωπος κατ' ἐξοχήν oder ἄνθρωπος θεοῦ ſeyn. Denn der λόγος iſt, ſofern er als die ἰδέα λογικὴ ἀνθρώπου betrachtet wird, nichts anders, als der Ideal- oder der Gattungsmenſch. Exegetiſch wird dieſe Idee auf folgende Weiſe begründet. Die Geneſis, ſagt Philo, erzählt in der Schöpfungsurkunde von zwei Menſchen, dem ideellen und dem wirklichen. Jener werde, Genes. I. 28, als der, nach dem Ebenbilde geſchaffene Menſch, bezeichnet; die Schöpfung des zweiten beſchreibe die Schrift, Genes. II. 7, mit den Worten: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβών.

Hauptſtelle iſt, de mundi opificio, Pf. I. 90, Mang. I. 32: φησὶν, ὅτι „ἔπλασεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς.“ Ἐναργέστατα καὶ διὰ τούτου παρίστησιν, ὅτι διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου, καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον. Ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς ἤδη, αἰσθητὸς, μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστὼς, ἀνὴρ ἢ γυνὴ φύσει θνητὸς ὤν· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα, ἰδέα τις, ἢ γένος, ἢ σφραγὶς, νοητὸς, ἀσώματος, οὔτ' ἄῤῥην οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει. Die Kluft zwiſchen beiden iſt, wie man ſieht, ſehr groß; der erſte iſt γένος, σφραγὶς, νοητὸς, lauter Namen, die ſonſt dem Logos zukommen. Er iſt geſchlechtlos, als Gattungsmenſch. Dieß wiederholt Philo in derſelben Schrift, Pf. I. 50, oben, wo er über den Spruch, Genes. I. 26: ἄῤῥεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς, ſich ſo äußert: πάνυ δὲ καλῶς, τὸ γένος ἀνθρώπων εἰπὼν, διέκρινε τὰ εἴδη, φήσας ἄῤῥέν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι. Μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων· ἐπειδὴ τὰ ἔσχατα τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει. Ebenſo im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 192, unten. Bei der Schöpfung habe Gott überall die Gattun-

gen vor den Individuen hervorgerufen, ſo auch bei dem Menſchen: προτυπώσας γὰρ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον ἐν ᾧ τὸ ἄῤῥεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φασὶν εἶναι, ὕστερον τὸ εἶδος ἀπεργάζεται, τὸν Ἀδὰμ. Man bemerke, welch auffallenden Gebrauch die Alexandriner von jener Verſchiedenheit in der Geneſis machten, die man jetzt durch die Annahme zweier Urkunden erklärt!

Der Idealmenſch wird ferner der himmliſche, der andere der irdiſche Adam genannt. So im erſten Buche legis allegor., Pſ. I. 172, „durch Adam werde, wie der Name ſchon andeute, der irdiſche Menſch bezeichnet: ὥστε, ὅταν ἀκούῃς Ἀδὰμ, γήϊνον καὶ φθαρτὸν εἶναι νόμιζε, und in derſelben Schrift 138, unten: διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. Ὁ μὲν οὖν οὐράνιος, ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς, φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος· ὁ δὲ γήϊνος, ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη.

Dieſer himmliſche Menſch müßte nun, der Analogie nach, von dem Logos ſelbſt unterſchieden werden, da ja jener ἄνθρωπος, von Genes. I. 27, nach dem Ebenbilde geſchaffen wurde, ſo wie denn auch die zuletzt genannte Stelle beide, den ἄνθρωπος οὐράνιος und den λόγος trennt; aber dieß iſt nicht immer geſchehen, vielmehr ſind beide Begriffe in einander verſchwommen, wie ſowohl die Ausdrücke σφραγὶς, νοητὸς u. ſ. w. beweiſen, die oben vom himmliſchen Menſchen gebraucht werden, als auch der Begriff ἄνθρωπος θεοῦ, den wir mit λόγος gleichbedeutend gefunden haben. Denn woher ſollte dieſe Idee, die bei Philo, den Kabaliſten und ſelbſt bei Paulus, dem Apoſtel, mehr als einmal wiederkehrt, anders entſtanden ſeyn, als aus dieſem Urſprunge?

Mag nun Philo in den einzelnen angeführten Stellen an eine wirkliche Perſon gedacht haben oder nicht, ſo iſt immer dieß gewiß, daß eine Theologie, die den Logos einmal

als εἰκὼν θεοῦ, dann als νοῦς οὐράνιος und ἄνθρωπος θεου darſtellte, faſt nothwendig auf eine Perſönlichkeit kommen mußte. Doch wir finden noch weit mehr. — Abgeleitet von dem Begriffe des Ebenbildes, iſt die Idee des υἱὸς πρωτόγονος. Die Welt wird nämlich als der jüngere, der Logos als der ältere Sohn Gottes dargeſtellt. So quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 402, oben, Mang. I. 277, Mitte. Leider iſt der Text dieſer Stelle verdorben. Es heißt nämlich: ὁ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν. Τὸν γὰρ πρεσβύτερον τούτου οὐδένα εἶπε, νοητὸς δὲ ἐκεῖνος. Πρεσβείων δὲ ἀξιώσας, παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη. Mangey ſchlägt, ſtatt οὐδένα, ἰδέαν vor. Aber dieß iſt auch nicht gut. Wollte man bei der hergebrachten Leſeart ſtehen bleiben, ſo könnte man etwa folgenden Sinn darin finden: „Den älteren Sohn hat er in der Schöpfungsgeſchichte (von dieſer iſt nämlich im vorhergehenden die Rede) nirgends ausdrücklich genannt.“ Im Uebrigen iſt kein Zweifel, daß mit dem υἱὸς πρεσβύτερος der λόγος gemeint ſey; dieß beweist ſowohl der Zuſammenhang, als die Worte παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη.

Wegen dieſes Verhältniſſes zur Welt, das hier unter dem Bilde des älteren Sohnes ausgedrückt wird, heißt der λόγος unzählige Male πρεσβύτατος oder πρεσβύτερος. So in der oben angeführten Stelle de linguarum confusione, Pf. III. 342, Mitte: τοῦτον γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὅλων ἀνέτειλε πατὴρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε. Ebenſo de migratione Abrahami, Pf. III. 412. Jakob habe in dem Spruche, Genes. XXVIII. 19: „ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου οἶκος θεοῦ“ den Logos gemeint. Τίς γὰρ ἂν εἴη, πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτατος τῶν γένεσιν λαβόντων. War der Logos einmal Sohn Gottes geworden, ſo lag es nahe, ihn zum Unterregenten der Welt und zum Führer der himmliſchen Schaaren der Engel zu machen, und letzteres um ſo

mehr, da er ja ſchon nach ſeiner logiſchen Bedeutung die göttlichen Kräfte in ſich befaßt.

Als Unterregent der Welt erſcheint der Logos in der Schrift de agricultura, Pf. III. 26, oben, Mang. I. 308, Mitte. Jede Seele, ſelbſt die ganze Welt ſolle mit dem Pſalmiſten (Pſ. 23, 1.) Gott bitten, daß er ihr Hirte ſeyn möge. *Λέγει προφήτης, ὁ τὰς ὑμνῳδίας ἀναγράψας „Κύριος ποιμαίνει με, καὶ οὐδέν με ὑστερήσει.“ Λεγέτω καὶ ἕκαστος ἐν μέρει τὸ αὐτὸ τοῦτο· τὸ γὰρ τοιοῦτον ᾄσμα παντὶ φιλοθέῳ μελετᾶν ἐμπρεπὲς, τῷ δὲ δὴ κόσμῳ διαφερόντως. Καθάπερ γάρ τινα ποίμνην γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὅσα ἐν τούτοις φυτά τε αὖ καὶ ζῶα, τὰ μὲν θνητὰ, τὰ δὲ θεῖα, ἔτι δὲ οὐρανοῦ φύσιν καὶ ἡλίου καὶ σελήνης περιόδους, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων τροπάς τε αὖ καὶ χορείας ἐναρμονίους, ὡς ποιμὴν καὶ βασιλεὺς ὁ θεὸς ἄγει κατὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱὸν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης, οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος διαδέξεται.* Ebenſo in dem erſten Buche von den Träumen, Pf. V. 108, oben, wo Philo Gott ſo ſprechen läßt: *μόνος ἔστηκα ἐγὼ καὶ τὴν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον ἀγαγών, καὶ τὸ πᾶν ὑπερείσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ.*

Als ἀρχάγγελος und mit einer Reihe anderer merkwürdiger Prädikate wird er dargeſtellt in einer ſehr wichtigen Stelle der Schrift, de confusione linguarum, Pf. III. 380, Mangey I. 427. oben. Philo nimmt Veranlaſſung von den Worten *υἱοὶ ἀνθρώπων* aus dem Spruche, Genes. XI. 5: *κατέβη ὁ κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον, ὃν ᾠκοδόμησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων.* Natürlich erklärt er dieß myſtiſch. „Söhne der Menſchen werde in der Schrift der große Haufe genannt, welcher der Vielgötterei und den Laſtern ergeben ſey, und mannichfache Zwecke des

Lebens, gleich den Steinen eines Gebäudes, aufthürme. Diejenigen dagegen, welche nur die Tugend zum Ziele ihres Lebes erkoren haben, und Gott allein dienen, werden in der Schrift nicht υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, wie die andern, sondern υἱοὶ θεοῦ genannt."

Nach diesen Worten, fährt Philo so fort: „Wenn aber ein Mensch auch nicht würdig ist, Sohn Gottes genannt zu werden, so bestrebe er sich wenigstens, von dem erstgebornen Logos Gottes, von seinem ältesten Engel, den Namen zu führen, der ein vielnamiger Erzengel ist; denn er wird Anfang, Name Gottes, Logos, der Mensch nach dem Ebenbilde, der sehende Israel genannt. Deßwegen habe ich auch kurz zuvor die Tugenden der Männer gepriesen, welche dort sagten: „Wir sind eines Mannes Söhne (Genes. XLII, die Stelle selbst ist bereits angeführt worden). Denn wenn wir auch noch nicht fähig geworden sind, Kinder Gottes genannt zu werden, so sollen wir doch Söhne seines ewigen Ebenbildes, des ältesten Logos, heißen: καὶ ἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ, καὶ ὄνομα θεοῦ, καὶ λόγος, καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ, προσαγορεύεται. Διὸ προήχθην ὀλίγῳ πρότερον ἐπαινέσαι τὰ ἀρχὰς τῶν φασκόντων ὅτι „Πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου." Καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.

Zur Erklärung des Einzelnen nur soviel. Unter den verschiedenen Namen des λόγος wird hier ἀρχὴ angeführt. Der Ursprung dieses Prädikats ist leicht nachzuweisen. Es ist aus Genes. I. 1. entstanden: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς. Der Logos ist, nach unseres Verfassers Lehre, das Organ, durch

welches Gott die Welt erſchuf. Nun iſt eben die Summa der Schöpfung in dem genannten Verſe enthalten. Die alexandriniſche Theoſophie nahm das Wörtchen ἐν für διά, und ἀρχὴ für ein Synonymon des λόγος. Zwar laſſen ſich für dieſe Exegeſe keine ausdrückliche Beweisſtellen aus Philo ziehen, deſto mehr aber aus ſpäteren Alexandrinern, die in dieſelbe Schule gingen, namentlich aus den Schriften des alexandriniſchen Clemens. Ein zweiter Beiname des λόγος iſt ὄνομα θεοῦ. Ohne Zweifel iſt er entſtanden aus **Exod. XXIII.** 20. 21, wo Gott zu Israel ſpricht: „Siehe ich ſende meinen Engel vor euch her, damit er euch bewahre auf euren Wegen: πρόσεχε σεαυτῷ καὶ εἰσάκουε αὐτοῦ, καὶ μὴ ἀπείθει αὐτῷ, οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληται σε. Τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ. Wir werden weiter unten Gelegenheit haben, eine Stelle anzuführen, wo Philo dieſen Spruch auf eine ſehr bedeutſame Weiſe citirt.

Die andern Beinamen ſind theils ſchon erklärt, wie λόγος πρεσβύτατος, und ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, theils ſind ſie aus bekannten Stellen des Pentateuch's entſtanden, wie ὁρῶν Ἰσραήλ; denn Jehova wird ja hie und da in den Büchern Moſis Israel genannt.

Was das Ganze betrifft, ſo kann man hier nicht wohl mehr an eine Perſonification denken, ſondern man iſt genöthigt, eine wirkliche Perſönlichkeit anzunehmen. Erſtlich ſprechen hiefür die Ausdrücke ἀρχάγγελος, πρεσβύτατος ἄγγελος, ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, ἀρχὴ, die in dieſem Umfange kaum mehr bildlich genommen werden können; zweitens der ſchroffe Gegenſatz zwiſchen Gott und dem Logos, denn was anders ſoll der ſeyn, dem man nach Gott in der zweiten Stufe dienen ſoll, als ebenfalls ein ſelbſtſtändiges Weſen?

Wiederum als ἀρχάγγελος aber mit einem wichtigen Nebenbegriffe, der aus der Idee des ἀρχιερεὺς abgeleitet iſt,

kommt der Logos vor in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 90, Mang. I. 501. und 502. Aus Veranlassung der mehrfach berührten Zertheilung jener Opferthiere (Genes. XV. 9. 10.), sagt unser Verfasser: „der Mensch könne nichts in gleiche Theile zerlegen, nur Gott. Deßwegen sey in der Welt überall Gleichheit. Die zwei leichten Elemente, Luft und Licht, halten den zwei schweren, der Erde und dem Wasser, das Gleichgewicht. Die Finsterniß und das Licht, die Jahreszeiten, so wie die Himmelskreise seyen einander gleich. Dasselbe sehe man an den lebendigen Geschöpfen; eine Hand, ein Fuß entspreche dem andern. Selbst zwischen scheinbar ungleiche Dinge habe Gott, nach dem Gesetze des Verhältnisses, Gleichheit gesetzt. Das Kleinste könne mit dem Größten, eine Ameise mit einem Elephanten, verglichen werden. Auch Moses feiere die Gleichheit ungemein, wie an seinen Gesetzestafeln, den Opfer-Gebräuchen, den Festen zu ersehen“ (Lev. VI. 20. Exod. XXIV. 6. XXX. 13.). Nun fährt er, diese Gleichheit auch am Logos preisend, so fort: „Ich bewundere auch den heiligen Logos, der in athemloser Eile hinläuft, um sich in die Mitte zwischen die Todten und Lebenden zu stellen. Denn sogleich, sagt Moses, hörte die Plage auf. Aber das, was unsere Seele quält, verderbt und zerstört, würde nicht aufgehört haben, hätte nicht der Gottgeliebte die Heiligen, welche tadellos leben, von den Unheiligen geschieden, die in Wahrheit schon gestorben sind. Denn durch fortgesetzten Verkehr mit den Kranken, erben oft auch ganz Gesunde ihre Seuche und müssen sterben. Dieß wurde nun unmöglich durch den mächtigen, zwischen beiden anfgeführten Damm, welcher die Angriffe der Schlechten auf die Guten abhält. Noch mehr aber staune ich, wenn ich in den heiligen Schriften lese: „Eine Wolke trat in die Mitte, zwischen das ägyptische Heer und Israel.“ So konnte das fleischlichgesinnte und verruchte Geschlecht die Kinder Gottes nicht

mehr verfolgen; denn sie trennte der Schild und Hort der Guten, der Schrecken der Verdammten, die Wolke nämlich. Tugendhaften Seelen träufelt diese eine Weisheit ein, die über alles Wehe erhaben ist; dagegen über Schlechte und der Weisheit Untheilhaftige, sendet sie Strafen aus, wie Wasserfluthen. Dem Erzengel aber und ältesten Logos hat der Allvater das hohe Vorrecht verliehen, daß er, in der Mitte zwischen Gott und den Menschen stehend, die Kreatur vom Schöpfer scheide. Er ist Vertreter des ewig sündigenden Menschengeschlechts bei dem Unvergänglichen, und der Gesandte des Herrschers an die Unterthanen. Er freut sich auch dieses Ehrenamtes, und ruft voll Gefühl seiner Würde aus: „Mitten stand ich zwischen dem Herrn und Euch“ (cfr. Numer. XVI. 48.). Denn er ist weder unerzeugt, wie Gott, noch erschaffen, wie wir, sondern ein Mittelwesen; für beide ein Unterpfand: für den Erzeuger dafür, daß das ganze Geschlecht nicht wieder abfalle und die Zügel von sich werfe [Anspielung auf die Sündfluth. Ich lese nämlich *ἀφηνιάσαι* statt *ἀφανίσαι*], für die Kreatur, daß der Allerbarmer sein eigenes Werk nicht mehr vernichten werde. Denn (so führt ihn Philo redend ein), „ich werde Frieden verkündigen der Kreatur von dem Gotte, der den Krieg nicht duldet und ewigen Frieden wahret.“ — Setzen wir den griechischen Text her, soweit er besonders wichtig ist: *Τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. Ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ, καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν ἐκδιηγεῖται φάσκων, „Καὶ ἐγὼ ἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν,“ οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων· παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι, πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφηνίασαι*

ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γένος, ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον· παρὰ δὲ τῷ φύντι, πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἵλεων θεὸν περιϊδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον. „Ἐγὼ γὰρ ἐπικηρυκεύσομαι τὰ εἰρηναῖα γενέσει παρὰ κοῦ καθαιρεῖν πολέμους ἐγνωκότος, εἰρηνοφύλακος ἀεὶ θεοῦ.“

Zur Erklärung des Einzelnen dieß. Der Mittelbegriff, der diesen Satz mit dem Vorhergehenden verbindet, ist μέσος und μέσον ἑστάναι. Vorher ist von der ἰσότης in der Welt, in den Gesetzen Mosis, nun von der Gleichheit in den Wirkungen des λόγος die Rede. Diese Beziehung wird dreimal wiederholt. Das erste Mal unter dem Namen ἱερὸς λόγος — θαυμάζω καὶ τὸν μετὰ σπουδῆς ἀπνευστὶ δραμόντα συντόνως ἱερὸν λόγον, ἵνα στῇ μέσος τῶν τεθνηκότων καὶ τῶν ζώντων. Die Stelle ist, wie bekannt, aus **Numer. XVI. 48.** „Aaron trat mit der heiligen Feuerpfanne unter das empörte Volk, um es zu sühnen; da ward der Plage gewehret.“ Weiter oben haben wir eine ganz verschiedene Anwendung dieser Stelle gefunden, wo sie auf die προκόπτοντες bezogen wurde. Ebenfalls ist schon früher der Grund angegeben worden, warum Aaron mit dem Logos verglichen werden kann; da er nämlich der Mund oder die Rede Mosis ist, so war die Uebertragung leicht. Indessen könnte man zweifeln, ob unter diesem λόγος ἱερὸς der eigentliche göttliche λόγος gemeint sey, denn er scheint der Wolke und dem ἀρχάγγελος, die nachher genannt werden, an Würde nachgesetzt zu seyn; doch andererseits sind die Prädikate, obgleich bei ersterem weniger glänzend, am Ende dieselben; er ist ein Mittelwesen und Wächter der Tugend, Rächer des Bösen wie die andern. Und endlich, für was sollte er gehalten werden, wenn er nicht der überall gepriesene göttliche Logos ist?

Die zweite ἰσότης in den Wirkungen des Logos belegt unser Verfasser mit dem Spruche **Exod. XIV. 20**: εἰσῆλθεν ὁ στύλος τῆς νεφέλης ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς τῶν

Αἰγυπτίων καὶ ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς Ἰσραὴλ. Ueber dieſe Wolkenſäule äußert er ſich in dem erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 107, oben, ſo: *τεράστιον δὲ φασι συμβῆναι κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον, μεγαλούργημα τῆς φύσεως, ὃ μηδεὶς πω μέμνηται πάλαι γεγονός. Νεφέλη γὰρ εἰς εὐμεγέθη κίονα σχηματισθεῖσα προῆγε τῆς πληθύος, ἡμέρας μὲν ἡλιοειδὲς ἐκλάμπουσα φέγγος, νύκτωρ δὲ φλογοειδὲς, ὑπὲρ τοῦ μὴ πλάζεσθαι κατὰ τὴν πορειαν, ἀλλ' ἀπλανεστάτῃ ἕπεσθαι ἡγεμονίᾳ τῆς ὁδοῦ. Τάχα μέντοι καὶ τῶν ὑπάρχων τις ἦν τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἀφανὴς ἄγγελος, ἐγκατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώματος ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι.* Er hält alſo die Säule für das Gewand eines Engels, und zwar eines ſolchen, den ſterbliche Augen nicht ſehen durften. Vergleicht man hiemit eine Stelle aus dem Buche der Weisheit, deſſen Verfaſſer, wie ſchon bemerkt wurde, in dieſelbe Schule mit Philo gehört, nämlich cap. X. 17: *ἀπέδωκεν (ἡ σοφία) ὁσίοις μισθὸν κόπων αὐτῶν, ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ, καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα*, ſo hat man guten Grund zur Vermuthung, daß Philo in der Wolke den Logos gefunden habe. Dieſe Vermuthung wird vollſtändig durch unſere Stelle beſtätigt. Erſtlich wird hier die Wolke ganz als *σοφια θεοῦ* dargeſtellt, ſie träufelt tugendhaften Seelen Weisheit ein, und beſtraft die Laſterhaften. Dieß ſind auch ſonſt die Prädikate der göttlichen *σοφια*. Sie iſt aber auch, wie es ſich erwarten ließ, eins mit dem Logos. Nur deßhalb, weil beide letztere Namen einer Sache ſind, fährt Philo in den Worten fort: *τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ πατὴρ.* Die *σοφια*, die er unter dem Bilde der Wolke pries, hatte ihn auf den gleichbedeutenden Begriff Logos geleitet.

Die dritte *ἰσότης* wird mit der Stelle Deuteron V. 5. belegt, wo Moſes von ſich ſelbſt ſagt: „Ich ſtand zu derſel-

bigen Zeit zwiſchen dem Herrn und Euch, daß ich Euch anſagte des Herrn Wort; denn ihr fürchtetet euch vor dem Feuer (bei der Verkündigung des Geſetzes), und ginget nicht auf den Berg.“

Moſes war in ſo hohem Sinne Prophet, daß ſeine Worte als ein Vorbild auf den Logos betrachtet, und dieſem in den Mund gelegt werden konnten.

Dieſer Spruch wird ebenfalls in der oben gegebnen Stelle, aus dem zweiten Buche von den Träumen, auf die Tugendkraft im Menſchen bezogen, aber auf eine andere Weiſe: dort wird der Begriff μεθόριον ἑστάναι auf das Weſen des Tugendhaften beſchränkt und ſo gedeutet: der Weiſe ſtehe, ſeiner Natur nach, in der Mitte zwiſchen Gott und den Menſchen; hier aber wird er auf die Wirkungsart des Logos, auf ſein Mittleramt bezogen und behauptet: der Erzengel ſtehe in der Mitte zwiſchen Gott und den Menſchen, weil er die Menſchen bei Gott, und Gott bei den Sterblichen vertrete.

Ich glaube nicht, daß es irgend Jemand beifallen werde, in der vorliegenden Stelle eine bloße Perſonification der Weisheit, der Tugendkraft in den Seelen, oder der Weltvernunft, zu finden. Denn wie ließe ſich dieß mit den Worten reimen? Außerdem bedenke man, daß Philo auf keine Weiſe durch den Text gezwungen war, eine ſo auffallende Meinung auszuſprechen. Er pries vorher die Gleichheit in jeder Beziehung, und preist ſie auch in den Wirkungen des Logos mit Anwendung des Spruches **Deuter. V. 5.** Wie leicht und natürlich mochte er nun dieſen Worten dieſelbe Deutung geben, die er ihnen im zweiten Buche **de somniis** beilegt? Statt deſſen zieht er die eigenthümliche, dem Texte ſogar fremde Idee des Mittlers, des Schutzengels, herein.

Noch auffallender und eigenthümlicher kommt der λόγος ἱκέτης wieder vor in dem dritten Buche **de vita Mosis, Mang. II. 155,** Mitte. Philo ſpricht hier von der Kleidung

des Hohenprieſters. Die ganze Welt ſey daran abgebildet: die vier Elemente, der Thierkreis, endlich auch der Logos, und zwar dieſer durch den geheimnißvollen Amtsſchild λογεῖον genannt. Denn, fährt unſer Verfaſſer fort, es war nothwendig, daß der Hohepriester, wenn er dem Herrn der Welt ſein Opfer heiligt, den reinen, vollkommnen Sohn Gottes, als Beiſtand (παράκλητος), mit ſich bringe, um Vergebung der Sünden und Verleihung überſchwenglicher Gnadengaben auszuwirken: τοῦτον τὸν τρόπον (cfr. Exod. XXVIII.) ὁ ἀρχιερεὺς διακοσμηθεὶς στέλλεται πρὸς τὰς ἱερουργίας, ἵν' ὅταν εἰσίῃ τὰς πατρίους εὐχάς τε καὶ θυσίας ποιησόμενος, συνεισέρχηται πᾶς ὁ κόσμος αὐτῷ, δι' ὧν ἐπιφέρεται μιμημάτων, ἀέρος τὸν ποδήρη, ὕδατος τὸν ῥοῖσκον, γῆς τὸ ἀνθινὸν, πυρὸς τὸ κόκκινον, οὐρανοῦ τὴν ἐπωμίδα, καὶ κατ' εἶδος τοῖν δυοῖν ἡμισφαιρίοιν, τοὺς ἐπὶ τῶν ἀκρωμίων σμαράγδους περιφερεῖς, ἐφ' ὧν καθ' ἑκάτερον γλυφαὶ ἓξ τοῦ ζωοφόρου, τοὺς ἐπὶ τῶν στέρνων δώδεκα λίθους ἐκ τριῶν κατὰ τέτταρας στοίχους, τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος λόγου τὸ σύμπαν, τὸ λόγιον. Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.

Kann nun dieſer υἱὸς θεοῦ etwas anders ſeyn, als das große Mittelweſen, der Fürſt der Engel, der Sohn Gottes? Die eigene Tugendkraft oder das Gewiſſen des Hohenprieſters kann nicht gemeint ſeyn; denn dieſes trägt er ja in ſich, und bringt es alſo nothwendig mit und nicht als äußere Zugabe. Ebenſowenig die Weltſeele; denn wie ſollte auf dieſe der Begriff ἱκέτης, παράκλητος paſſen? Man muß alſo an ein ſelbſtſtändiges Weſen denken. Andererſeits wird Jedermann zugeſtehen, daß Philo dieſe auffallende Begriffe nimmermehr ſo ſchlechtweg und ohne alle Vertheidigung oder Vorbereitung auf den Logos übergetragen hätte, wenn ſie ſich nicht ſchon

in dem Bewußtseyn der Zeitgenossen vorfanden. Ist dieß wahr, so werden wir auch in unserer Stelle die einzig richtige Erklärung finden zu Joh. XIV. 16: καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μείνῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, und I. Joh. II. 1: ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα. Die Worte παράκλητος und λόγος waren in der alexandrinischen Theosophie Wechselbegriffe. Hierauf weist in der erstgenannten Stelle der Ausdruck ἄλλον hin, er zeigt, daß Christus, unserem Evangelisten der fleischgewordene λόγος, selbst der erste und eigentlichste παράκλητος ist.

Wir finden also bei Philo den λόγος, als persönlichen Mittler, als ἱκέτης und παράκλητος. Der Ursprung dieser Idee läßt sich leicht nachweisen. Sie ist abgeleitet aus dem Begriffe des Hohenpriesters, dieser ist vorzugsweise Mittler zwischen Israel und Jehovah. Philo äußert sich im zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 230, unten, so über sein Amt: βούλεται αὐτὸν ὁ νόμος μείζονος μεμοιρᾶσθαι φύσεως ἢ κατ' ἄνθρωπον, ἐγγυτέρω προσιόντα τῆς θείας, μεθόριον, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς λέγειν, ἀμφοῖν, ἵνα διὰ μέσου τινὸς ἄνθρωποι μὲν ἱλάσκωνται θεὸν, θεὸς δὲ τὰς χάριτας ἀνθρώποις ὑποδιακόνῳ τινὶ χρώμενος δρέγῃ καὶ χορηγῇ. Eine Zeit, die so vom irdischen Hohenpriester dachte, hatte nur einen kleinen Schritt zu jener Uebertragung.

Bei der hohen geschichtlichen Wichtigkeit dieser Idee eines persönlichen Mittlers, halten wir es für unsere Pflicht, andere Stellen unseres Verfassers anzuführen, die vorzugsweise dagegen zu streiten scheinen, damit die Sache von allen Seiten beleuchtet werde. Die erste wurde schon oben angeführt, cfr. de victimis, Mang. II. 247, unten: „Wenn ein Mensch über anvertrautes Gut, oder über begangenen Raub, oder einen verhehlten Fund einen Meineid geschworen, aber von seinem Gewissen geplagt, eingestanden habe, so dürfe man

ihm, nach dem mosaischen Rechte, Verzeihung angedeihen lassen, unter folgenden Bedingungen: Vorerst müsse er das Geraubte, oder trügerisch Entzogene, nebst einem Fünftheile des Werthes zur Entschädigung an den Beraubten zurückgeben. Wenn dieß geschehen sey, fährt Philo fort: „ἴτω, φησὶν μετὰ ταῦτα εἰς τὸ ἱερὸν αἰτησόμενος ἄφεσιν, ὧν ἐξήμαρτεν, ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμπτὸν, τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὃς ἀνιατοῦ συμφορᾶς αὐτὸν ἐῤῥύσατο.“ Das Wort ἔλεγχος bedeutet hier, wie sowohl sein sonstiger Gebrauch, als der Zusammenhang beweist, Gewissen. Man könnte nun sagen, wenn hier das Wort παράκλητος so tropisch als Beisatz zum Gewissen gebraucht wird, so könnte es auch oben eine ähnliche Bedeutung haben. Aber mit weit mehr Recht läßt sich der Satz umkehren und sagen: Logos war in der alexandrinischen Theosophie so innig mit den beiden Begriffen ἔλεγχος und συνειδὸς verschwistert, daß unser Verfasser leicht darauf verfallen konnte, auch ein sonstiges, nur auf den persönlichen Logos passendes Prädikat auf beide letzteren Begriffe überzutragen, und dieß möchte wohl richtiger seyn, theils weil das Wort παράκλητος eben kein natürliches Prädikat des Gewissens ist, und also nur, durch andere Vorstellungen vermittelt, darauf angewandt werden konnte, theils weil es in der Bedeutung Gewissen, in der obigen Stelle, wie wir gezeigt haben, keinen vernünftigen Sinn gibt.

Die zweite Stelle steht in der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 466, Mang. I. 455. Philo erklärt hier den Seegen Abraham's (Genes. XII. 3.): ἐν σοὶ εὐλογηθήσονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς nicht messianisch, sondern natürlich auf folgende Weise: „Es ist bekannt, daß schon ganze Städte, Länder und Nationen wegen der Weisheit und Tugend eines Mannes großes Glück erfahren haben, besonders wenn ein solcher Frommer mit großer Gewalt von Gott ausgerüstet ist. Denn in Wahrheit ist der Gerechte die Stütze

des Menschengeschlechts. Was er selbst besitzt, gibt er reichlich den Nothleidenden, was er nicht hat, darum bittet er den überreichen Gott. Dieser öffnet dann seine himmlischen Schätze und läßt seine Gnadengaben herabströmen, so daß alle irdischen Behälter davon überfüllt werden. Diese Gnaden verleiht er, die Bitten seines Hülfe flehenden Logos erhörend. Darum heißt es (**Num. XIV. 20.**) auf das Flehen des Moses: „Ich bin ihnen gnädig nach deinem Worte," ein Ausspruch, der dem andern: „in dir sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden," gleichbedeutend ist. *Ταῦτα δὲ τὸν ἱκέτην ἑαυτοῦ λόγον οὐκ ἀποστραφεὶς εἴωθε δωρεῖσθαι. Λέγεται γὰρ ἑτέρωθι, Μωϋσέως ἱκετεύσαντος „Ἵλεως αὐτοῖς εἰμι κατὰ τὸ ῥῆμά σου" τοῦτο δὲ ὡς ἔοικεν ἰσοδυναμεῖ τῷ: „ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς."* Es ist hier ungewiß, ob der *ἱκέτης λόγος* von Moses selbst unterschieden wird, so daß der Sinn der wäre: Gott schenkt jene Gaben wegen der Bitten seines Logos, der die Anliegen Mosis vor seinen Thron bringt, oder ob Moses selbst der *λόγος ἱκέτης* ist. Sollte aber auch letzteres der Fall seyn, so konnte Moses, bei der Zweideutigkeit des Ausdruckes Logos, wohl das flehende Wort Jehova's genannt werden, da er ja sonst immer die Bitten des Volkes vor Gott bringt; und diese Stelle beweist dann nichts gegen die persönliche Erklärung der obigen.

Die dritte Stelle ist entnommen aus der Schrift **de execrationibus, Mang. II.** 436, oben. Philo spricht hier von den messianischen Hoffnungen seines Volkes. Sie werden einst zurückkehren aus der Zerstreuung, von einer göttlichen Gestalt geführt. Diese Gnade werde ihnen zu Theil, weil sie drei Fürsprecher (*παράκλητοι*) bei dem Vater im Himmel haben. Erstlich, die Güte und Liebe des Vaters selbst, der lieber Gnade übt, als Strenge; zweitens die Heiligkeit der Patriarchen, deren Seelen, vom Leibe entbunden, reinen und

ungetrübten Gottesdienſt ausüben, und nicht ohne Erhörung für ihre Söhne und Töchter flehen; drittens, ihre eigenen Fortſchritte in der Tugend, und dieſe werden die mächtigſte Fürſprache bei Gott führen. — Wir werden ſpäter auf dieſe Worte zurückkommen.

Nach dieſer Stelle kann man nun mit allem Rechte ſagen: hätte ſich Philo einen wirklichen perſönlichen Fürſprecher unter dem λόγος παράκλητος gedacht, und nicht vielmehr ein Bild für die genannten drei Ideen zuſammen, oder eine derſelben allein, ſo würde er ihn gewiß hier, wo Alles ihn dazu aufforderte, nicht mit Stillſchweigen übergangen haben. Allerdings iſt dieſer Einwurf ſehr ſtark. Aber man kann doch dagegen ſagen: Philo gehört nicht zu den folgerichtigen Denkern, bald ſpricht er (der Volkstheologie folgend), von einem perſönlichen παράκλητος, bald gefällt er ſich darin, dieſe Idee in Schatten zu ſtellen und in Verſtandesbegriffe aufzulöſen, wie hier. Dieß kann man ſagen, wenn man annimmt, daß er jene dreifache Eintheilung wirklich ſtatt des ſonſtigen Logos hingeſtellt habe. Wir werden aber weiter unten Gelegenheit finden, eine andere weit wahrſcheinlichere Erklärung zu geben, welche die Perſönlichkeit des großen Vertreters auf befriedigende Weiſe rettet.

Doch wenn auch Alles, was wir ſeither beigebracht haben, nichts für einen perſönlichen Logos beweiſen würde, ſo haben wir noch einige Stellen übrig, vor denen jeder Widerſpruch verſtummen muß. Im erſten Buche **de vita Mosis, Mang. II. 91**, Mitte, erzählt unſer Verfaſſer die Geſchichte vom brennenden Dornbuſche, auf folgende Weiſe: „Als Moſes einſt ſeine Heerde an einem wohlbewäſſerten und grasreichen Orte weidete, ſah er in einem kleinen Gehölze eine erſtaunliche Erſcheinung. Es ſtand ein Buſch daſelbſt, ein dornigtes, ſchwaches Gewächs. Dieſer loderte plötzlich auf, ohne daß ihn Jemand angezündet hatte, und obgleich die Flamme von der Wurzel

bis zur Spitze emporſchlug, blieb er unverſehrt, als wäre er von feuerfeſtem Stoffe. Mitten in der Flamme zeigte ſich eine wunderſchöne, nichts irdiſchem zu vergleichende Geſtalt, ein göttliches Gebilde, das helles Licht ausſtrahlte. Man möchte es wohl am beſten für das Ebenbild Gottes halten; doch mag es Engel genannt werden, weil es die Zukunft verkündete, zwar ohne Worte, aber um ſo klarer, durch den Anblick, den es darbot. Denn der Buſch war ein Symbol der Bedrückten, das Feuer der Bedrücker. Daß der Buſch nicht verbrannte, war ein Zeichen, daß die Unterdrückten nicht untergehen werden. Der Engel endlich bedeutete die göttliche Vorſehung, welche das Schrecklichſte, wider alles Erwarten der Menſchen, in vieler Ruhe zu einem erträglichen Ende führet: *κατὰ δὲ μέσην τὴν φλόγα μορφή τις ἦν περικαλλεστάτη τῶν ὁρατῶν ἐμφερὴς οὐδενί, θεοειδέστατον ἄγαλμα, φῶς αὐγοειδέστερον τοῦ πυρὸς ἀπαστράπτουσα, ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι. Καλείσθω δὲ ἄγγελος, ὅτι σχεδὸν τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι διηγγέλλετο, τρανοτέρᾳ φωνῆς ἡσυχίᾳ διὰ τῆς μεγαλουργηθείσης ὄψεως. Σύμβολον γὰρ ὁ μὲν καιόμενος βάτος τῶν ἀδικουμένων· τὸ δὲ φλέγον πῦρ τῶν ἀδικούντων. Τὸ δὲ μὴ κατακαίεσθαι τὸ καιόμενον τοῦ μὴ φθαρήσεσθαι πρὸς τῶν ἐπιτιθεμένων τοὺς ἀδικουμένους, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄπρακτον καὶ ἀνωφελῆ γενήσεσθαι τὴν ἐπίθεσιν, τοῖς δὲ τὴν ἐπιβουλὴν ἀζήμιον. Ὁ δὲ ἄγγελος προνοίας τῆς ἐκ θεοῦ, τὰ λίαν φοβερὰ παρὰ τὰς ἁπάντων ἐλπίδας κατὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἐξευμαρίζοντος.* Im Urtexte (Exod. III. 2.) heißt es: *ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου.* Es war alſo nach dem Pentateuch ein wirklicher Engel. Um ſo auffallender iſt die Wendung, die unſer Verfaſſer nimmt, und man ſieht aus den Worten: „*ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν, εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι*,“ daß er die Geſtalt wirklich für das Ebenbild hielt, und den Namen *ἄγγελος* bloß *καταχρηστικῶς* gelten laſſen will.

Wir haben nun hier ein unwiderſprechliches Beiſpiel von perſönlicher Wirkſamkeit des Logos. Denn nirgends in den Schriften Philo's wird etwas anderes als der Logos, εἰκὼν θεοῦ genannt, und es kann auch hier nichts anderes gemeint ſeyn, als dieſer. Denn dieſe εἰκὼν θεοῦ erſcheint ja höher als ein Engel. Was ſollte nun über den Engeln ſtehen, als der ἀρχάγγελος, πρεσβύτατος λόγος, die εἰκὼν θεοῦ? Andererſeits verbietet der Zuſammenhang, an eine Perſonification zu denken. Wie thöricht, ja unſinnig wäre der Satz: dem Moſes erſchien im Feuerbuſche eine wunderbare Geſtalt, welche man für die Vernunft Gottes halten möchte!

Es iſt alſo ausgemacht, daß der Logos, nach unſeres Verfaſſers Anſicht, in ſichtbarer Geſtalt erſcheinen konnte; folglich mußte er ihn auch als ein individuelles Leben denken. Hinwiederum iſt dieſe Stelle ein Beweis, daß unſere obige Erklärung, zufolge der wir, in jenem Ausſpruche über die Wolkenſäule, ein perſönliches Weſen angedeutet fanden, richtig iſt. Denn wenn Philo in dem Dornbuſche ein individuelles Wirken ſah, ſo läßt ſich zum Voraus erwarten, daß er dieſelbe Anſicht auch von jener Wunderwolke hatte, da ja die ganze Geſchichte Moſis als ein Ganzes von göttlichen Wirkungen betrachtet wurde, und die Führung durch die Wolke gewiß ſo merkwürdig iſt, als die Erſcheinung im Dornbuſche.

Eine eben ſo ſtarke Stelle derſelben Art findet ſich in einem der Fragmente, das uns Euſebius im ſiebenten Buche ſeiner praeparat. evangelicae, im 13. Capitel, aufbewahrt hat. Es iſt genommen aus einem verlornen Buche de quaestionibus et solutionibus, und lautet ſo: διὰ τί, ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ φησι τὸ, „ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον,“ ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; Παγκάλως καὶ σοφῶς τουτὶ κεχρησμῴδηται. Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. Ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν

ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ θείου λόγου χαραχθῆναι· ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρεισσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις· τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον, ἐν τῇ βελτίστῃ καὶ τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ, οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομοιοῦσθαι. Eine Theologie, die vom Logos den Ausdruck δεύτερος θεὸς braucht, mußte ihn für ein perſönliches Weſen halten. Zum zweiten Male, obwohl weniger ſicher, kommt dieſes Wort vor im dritten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 364, Mang. I. 128, unten. Philo ſagt hier über den Spruch, Genes. XXII. 16: κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, λέγει κύριος, Gott allein könne bei ſich ſchwören, weil nur er allein ſich kenne. Deßwegen ſind diejenigen gottlos, welche bei dem Herrn ſchwören; denn: εἰκότως γὰρ οὐδεὶς ὄμνυσι κατ' αὐτοῦ, ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητὸν, ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν, τοῦ ἑρμηνέως λόγου. Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων, ὁ πρῶτος. Καὶ Μωϋσῆς μέντοι τὴν ὑπερβολὴν θαυμάσας τοῦ ἀγεννήτου, φησὶν, „Καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῇ," οὐχὶ αὐτῷ. Ἱκανὸν γὰρ τῷ γενητῷ πιστοῦσθαι, καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ. Das Wort πρῶτος kann nicht für ἐκεῖνος genommen werden, weil dieß dem helleniſchen Sprachgebrauche zuwider wäre; folglich hat es ſeine gewöhnliche Bedeutung, und der Logos iſt alſo, kraft des Gegenſatzes, der zweite Gott. Ueber den Ausdruck ὄνομα θεοῦ haben wir oben das Nöthige bemerkt; auf den andern, „ἑρμηνεὺς," werden wir weiter unten zu ſprechen kommen.

Nun haben wir noch eine Stelle anzuführen, die unſere Anſicht vollkommen beſtätigt, und einen tiefen Blick in die Anſicht Philo's werfen läßt. Sie ſteht in dem erſten Buche von den Träumen, und wurde ſchon früher theilweiſe angeführt. cfr. Pf. V. 106, Mang. I. 656. Philo ſagt 102, gegen unten, über die Stelle, Genes. XXXI. 13, wo Gott zu Jakob im Traume ſpricht: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, ὁ ὀφθείς σοι

ἐν τόπῳ θεοῦ: „man müſſe dieſe Worte aufmerkſam betrachten. Es ſcheine, dem erſten Anblicke nach, als ob es zwei Götter gebe, „ich bin der Gott der dir erſchien,“ nicht an meiner Stelle, „ſondern an der Stelle Gottes,“ als wenn ein anderer gemeint wäre. Das Räthſel löſe ſich ſo: In Wahrheit gibt es nur einen Gott, nur uneigentlich (ἐν καταχρήσει) mehrere. Deßhalb bezeichne die heilige Schrift den wahren Gott durch den Artikel, denn er heiße ὁ θεὸς, während der andere, der es nur dem Namen nach ſey, den Artikel nicht bekomme, denn es heiße: ὁ ὀφθεὶς σοι ἐν τόπῳ „οὐ τοῦ θεοῦ,“ ἀλλ' αὐτὸ μόνον „θεοῦ.“ Unter dieſem letzteren ſey der älteſte Logos Gottes zu verſtehen. Denn die heilige Schrift bekümmere ſich mehr um die Sachen als um Namen, da ja ohnedieß Gott gar kein Name zukomme, weßwegen auch (Exod. III. 14.) dem Moſes auf die Frage, ob Gott einen Namen habe, die Antwort zu Theil werde: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, damit er wenigſtens die Exiſtenz deſſen erfahre, deß inneres und eigenſtens Weſen er, als Menſch, als ein Geſchöpf, das Gott ferne iſt, nicht begreifen könne.“ Nun folgt die Stelle, die wir ſchon weiter oben, im Capitel von den Kräften, angeführt haben. — „Den körperloſen, zu ſeinem Dienſte auserkornen Seelen, erſcheint er wahrſcheinlich ſo, wie er iſt, und ſpricht mit ihnen wie ein Freund mit Freunden; den Seelen aber, die in Leiber gebunden ſind, in Engelsgeſtalt, nicht als ob er ſeine Natur veränderte, denn er iſt unwandelbar, ſondern, indem er ihnen eine verſchiedenartige Geſtalt vorhält, ſo daß ſie ſein Ebenbild nicht für eine Nachahmung, ſondern für das Urbild, für ihn ſelbſt, halten.“

Seite 106 fährt er ſo fort: „Was wundern wir uns noch, wenn Gott zum Wohle der Hülfebedürftigen oft in Engels-, oft auch in Menſchengeſtalt erſcheint. Wenn es daher heißt: ich bin der Gott, der dir an Gottes Statt erſchien, ſo iſt dieß ſo zu verſtehen, daß er ſich nur dem Scheine

nach in Engelsgeſtalt zeigte, nämlich zur Belehrung derer, welche den wahren Gott nicht ſchauen können, in Wahrheit aber ſich nicht verwandelte. Denn wie diejenigen, welche die Sonne ſelbſt nicht anſehen können, ihr Abbild im Waſſer für ſie ſelbſt halten, oder den Schimmer um den Mond für den Mond ſelbſt, ſo ſehen die Menſchen das Ebenbild Gottes, ſeinen Engel, Logos, für ihn ſelbſt an. Sieheſt du nicht, wie Hagar, das Bild der niederen Wiſſenſchaften, zu dem Engel ſpricht: „Du biſt der Gott, der mich heimſucht“ (Genes. XVI. 13.), denn ſie war nicht fähig, die älteſte Urſache der Dinge ſelbſt zu ſchauen, da ſie ägyptiſchen Geſchlechtes iſt. Bei Jakob war es ſchon anders. Sein Geiſt fing an, weiſer zu werden, und einen Begriff vom oberſten Führer der himmliſchen Kräfte zu bekommen. Deßwegen ſpricht Gott zu ihm (Genes. XXXI. 13.): „Ich bin Gott der Herr, deſſen Ebenbild du vorhin für mich ſelbſt anſahſt“ u. ſ. w. *Τί οὖν ἔτι θαυμάζομεν, εἰ ἀγγέλοις, ὁπότε καὶ ἀνθρώποις, ἕνεκα τῆς τῶν δεομένων ἐπικουρίας ἀπεικάζεται; Ὥστε ὅταν φῇ, „Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ,“ τοῦτ᾽ ἐννοητέον, ὅτι τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχε, ὅσα τῷ δοκεῖν, οὐ μεταβαλών, πρὸς τὴν τοῦ μήπω δυναμένου τὸν ἀληθῆ θεὸν ἰδεῖν ὠφέλειαν. Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν, ὡς ἥλιον, οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι, καὶ τὰς περὶ σελήνην ἀλλοιώσεις, ὡς αὐτὴν ἐκείνην· οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν. Οὐχ ὁρᾷς τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν Ἁγὰρ, ὅτι τῷ ἀγγέλῳ φησὶ, „Σὺ ὁ θεὸς ὁ ἐπιδών με; Οὐ γὰρ ἦν ἱκανὴ τὸ πρεσβύτατον ἰδεῖν αἴτιον, γένος οὖσα τῶν ἀπ᾽ Αἰγύπτου. Νυνὶ δὲ ὁ νοῦς ἄρχεται βελτιοῦσθαι, τὸν ἡγεμόνα πασῶν τῶν δυνάμεων φαντασιούμενος. Διὸ καὶ αὐτός φησιν, „Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς,“ οὐ τὴν εἰκόνα ὡς ἐμὲ πρότερον ἐθεάσω.*

In dieſer Stelle iſt eine vollſtändige Theorie der Gotteserſcheinungen des alten Teſtamentes gegeben, zugleich aber

auch ein unumstößliches Bekenntniß über die Wesenheit des Logos niedergelegt. Man wende nicht ein: jene Erscheinung des Logos an Gottes Statt sey geistig zu nehmen, und auf die Erkenntniß zu beziehen; und der Satz: „nicht der Herr selbst, sondern sein Logos sey dem Jakob oder der Hagar erschienen," wolle bloß soviel besagen: diese Individuen hätten eine unvollkommene, am Einzelnen klebende Erkenntniß Gottes gehabt. Diese Erklärung wäre falsch; denn Philo hielt die Erscheinungen, welche in der Genesis erzählt werden, für wahrhaft äußere Thatsachen, wie wir namentlich aus dem Buche, de vita Abrahami, ersehen. Zudem, was sollte nach jener Erklärung der Satz heißen, das Ebenbild, der älteste Logos, nicht Gott selbst, sey erschienen? Diese Worte würden durchaus keinen Sinn geben.

Wir dürfen also überzeugt seyn, daß Philo glaubte, der Logos könne als wahrhaftes Wesen in der Welt erscheinen, und sey so erschienen. Folglich wiederholt sich dieselbe Erscheinung, die wir oben bei den Kräften fanden, nämlich, daß sie bald als Ideen, bald als Engel, behandelt werden, auch bei dem Logos. Es ließ sich dieß gar nicht anders erwarten. Denn die Abtrennung des höchsten Gottes von der Welt, verbunden mit der Nothwendigkeit, alle göttliche Wirkungen, von welchen der Pentateuch meldet, als ein lebendiges Ganzes zu betrachten, und auf eine Einheit zurückführen, mußte auf diese Inconsequenz leiten.

Philo hat in der letzteren Stelle den Satz, daß Gott stellvertretende Gestalten statt seiner den Menschen vorhalte, so allgemein ausgesprochen, daß man geneigt wird, ihn auf alle göttliche Erscheinungen im alten Testamente, wenigstens im Pentateuch, auszudehnen. Diese Vermuthung wird durch ein Prädikat des Logos bestätigt, das öfter wiederholt wird, nämlich ἑρμηνεύς. Die zwei wichtigsten Beweisstellen hiefür, wurden bereits angeführt; die erste aus dem Buche de mundi

opificio, Pf. I. 18. Die zweite aus dem dritten Buche legis allegor., Pf. I. 364, Mitte. Das Prädikat ἑρμηνεὺς kann in dieſen beiden Ausſprüchen nicht wohl etwas anders bedeuten, als den offenbarenden oder vielmehr den geoffenbarten Gott, der die Stelle des unſichtbaren Unbegreiflichen vertritt. Ebenſo erkläre ich auch ein anderes Prädikat des Logos, das bloß ein einziges Mal und nur beiläufig vorkommt, nämlich im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 202, Mitte: ὁ τοῦ Ὄντος λόγος, ὃν διαθήκην ἐκάλεσε. Die Stelle ſelbſt wurde oben weitläuftig angeführt. Freilich iſt ſchwer zu ſagen, was die eigentliche Bedeutung dieſer Worte ſey; aber ſoviel iſt denn doch gewiß, daß unſer Verfaſſer den Ausdruck διαθήκη nicht ſo ſchlechthin als gleichbedeutend mit Logos hingeſtellt haben würde, wenn dieſe Identität von ſeiner Zeit nicht zum Voraus angenommen war. Iſt dieß nun wirklich der Fall, ſo kann der Grund in nichts anderem geſucht werden, als darin, daß der Logos als Offenbarer des alten Bundes den Namen διαθήκη ſelbſt erhielt.

Zur Vollſtändigkeit iſt nun noch nöthig, daß wir nachweiſen, in welche Vorfälle der moſaiſchen Geſchichte unſer Verfaſſer den Logos verflicht, und zwar iſt jede Einmiſchung deſſelben, ohne darauf zu ſehen, ob er ſie perſönlich oder nur bildlich darſtellt, zu berückſichtigen. Denn da der Logos von den Alexandrinern als Offenbarer überhaupt genommen wurde, und da folglich die altteſtamentaliſche Geſchichte als ein geſchloſſener Kreis ſeiner Thätigkeit erſchien, ſo dürfen wir zum Voraus erwarten, daß die alexandriniſche Theoſophie auch in ſolchen Fällen eine perſönliche Wirkſamkeit deſſelben angenommen habe, wo Philo ihn bloß bildlich einführt. Wir werden unſere Anſicht über dieſen Punkt unten deutlicher entwickeln.

Der Logos iſt erſtlich das Weſen, das die Welt ſchuf, oder vielmehr bildete, weßhalb er auch ἀρχὴ genannt wird. Die Beweisſtellen ſind oben angeführt.

Er iſt zweitens der Engel, der Hagar erſchien. So in den bereits angeführten Stellen aus den Büchern de somniis und de profugis, obwohl beidemale bildlich, indem Hagar nicht als eine Perſon, ſondern als ein τρόπος ψυχῆς dargeſtellt wird. Aber dieſe Erzählung der Geneſis galt auch für wirkliche Geſchichte, und deßwegen muß die Erſcheinung auch wörtlich genommen werden.

Er iſt drittens der Racheengel, der Sodom und Gomorra zerſtörte. Deutlich genug weist er hierauf hin, de somniis, Pf. V. 40, Mang. I. 633, gegen unten. Eine von den vielen myſtiſchen Bedeutungen des Wortes ἥλιος ſey auch der λόγος. *Κατὰ δὲ τρίτον σημαινόμενον, ἥλιον καλεῖ τὸν θεῖον λόγον, τὸ τοῦ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντος παράδειγμα, ἐφ' οὗ λέγεται* (cfr. Genes. XIX. 23.) „*ὁ ἥλιος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ Λὼτ εἰσῆλθεν εἰς Σηγὼρ, καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα θεῖον καὶ πῦρ.*“ *Ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ λόγος, ὅταν ἐπὶ τὸ γεῶδες ἡμῶν σύστημα ἀφίκηται, τοῖς μὲν ἀρετῆς συγγενέσι καὶ πρὸς ἀρετὴν ἀποκλίνουσιν ἀρήγει καὶ βοηθεῖ, ὡς καταφυγὴν καὶ σωτηρίαν αὐτοῖς πορίζειν παντελῆ, τοῖς δὲ ἀντιπάλοις ὄλεθρον καὶ φθορὰν ἀνίατον ἐπιπέμπει.* Zwar iſt die Erzählung hier bildlich gewendet, aber ſie wurde auch als Geſchichte erklärt, und jene Verheerung dem perſönlichen Logos übertragen, wie denn Philo, im Buche de vita Abrahami, dieſelbe dem oberſten Engel des höchſten Gottes zuſchreibt.

Der Logos iſt viertens der Gott, welcher nach Genes. XXVIII. 11—19, Jakob erſchien. Die Beweisſtelle aus dem erſten Buche de somniis iſt oben angeführt worden.

Er iſt fünftens die göttliche Geſtalt, welche Jakob's Namen in Israel verwandelte (cfr. Genesis XXXII. 28.). Dieß wird angedeutet, de nominum mutatione, Pf. IV. 358, oben. Den Namen Abraham's habe Gott ſelbſt verändert: *τὸν δὲ Ἰακὼβ ἄγγελος ὑπηρέτης τοῦ θεοῦ λόγος μετωνόμασε.*

Vielleicht iſt aus der Beziehung des Logos auf dieſe Begebenheit zum Theile ſein Beiname ἄνθρωπος θεοῦ entſtanden, weil es, Vers 24, von dieſer Geſtalt heißt: ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ.

Er iſt ſechstens das göttliche Gebilde im Feuerbuſche, das dem hohen Propheten auf Horeb erſchien. So nach dem erſten Buche de vita Mosis, in der oben angeführten Stelle, wo dieſe Erſcheinung auf's beſtimmteſte als eine Thatſache hingeſtellt wird.

Er war ſiebentens in der Wolke, welche die Juden bei dem Auszuge aus Aegyptenland begleitete, und ſich ſchützend zwiſchen Israel und Pharao's Heer ſtellte. So, nach den angeführten Stellen, aus der Schrift quis rerum divinarum haeres und dem erſten Buche de vita Mosis. — Auf ihn wird myſtiſch das Manna gedeutet, das den Kindern Israel (Exod. XVI.) in der Wüſte zu Theil ward. Die hergehörigen Stellen aus den Büchern legis allegoriarum ſind oben angeführt worden.

Er war weiter der Engel, welcher nach Num. XXII. 22 — 35. dem Bileam erſchien. Myſtiſch wird dieß angedeutet in der oben gegebenen Stelle, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 464. Aber auch hiſtoriſch ſpricht es Philo im erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 123, aus. „Die Eſelin habe ihren Reiter an die Wand gedrückt: ἦν δὲ, ὡς ἔοικε, θεία τις ὄψις, ἣν τὸ μὲν ζῶον ἐπιφοιτῶσαν ἐκ πολλοῦ θεασάμενον ὑπέπτηξεν· ὁ δ' ἄνθρωπος οὐκ εἶδεν εἰς ἔλεγχον ἀναισθησίας. „Endlich gewahrte Bileam den Engel, der ihm entgegenſtand, und flehete um Vergebung, daß er dem Rufe Jehova's nicht gehorchte. Da antwortete ihm die Geſtalt, gehe nur hin, du wirſt mit deinem Vorhaben nichts ausrichten; denn wie du auch gegen das Volk Gottes geſinnt ſeyn magſt, ich ſelbſt werde dir die Worte des Segens

eingeben, ohne daß du es weißt: ἡνιοχήσω γὰρ ἐγὼ τὸν λόγον, θεσπίζων ἕκαστα διὰ τῆς σῆς γλώττης, οὐ συνιέντος.

Dieſe Geſtalt hat nun Philo ohne Zweifel für den Logos gehalten. Denn erſtens gebraucht er von ihr denſelben Ausdruck θεία ὄψις, den er oben, ſowohl bei dem Dornbuſche, als bei der Wolkenſäule, anwendet. Für's zweite leitet er von ihr die göttliche Begeiſterung des Propheten ab, die er gewiß nie einem bloßen Engel zugeſchrieben haben würde.

Der Logos iſt endlich das göttliche Weſen, das Israel in der Wüſte leitete, und auf den überhaupt alle Wunderführungen des Volkes zu beziehen ſind. Bildlich deutet er dieß an im erſten Buche de somniis, Pf. V. 54, Mang. I. 638, gegen unten. Er ſagt hier über den Spruch, Genes. XXVIII. 11, den er, wie wir wiſſen, auf den Logos deutet: τὸ ὑπαντᾶν μέντοι τόπῳ ἢ λόγῳ τοῖς μὴ δυναμένοις τὸν πρὸ τόπου καὶ λόγου θεὸν ἰδεῖν, αὐταρκεστάτη δωρεά, διότι τὴν ψυχὴν ἀφώτιστον εἰσάπαν οὐκ ἔσχον· ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ ἄκρατον ἐκεῖνο φέγγος ἀπ' αὐτῶν ἔδυ, τὸ κεκραμένον ἐκαρπώσαντο. „Τοῖς γὰρ υἱοῖς Ἰσραὴλ φῶς ἦν ἐν πᾶσιν οἷς κατεγίνοντο," φησὶν ἐν Ἐξόδῳ, ὡς νύκτα καὶ σκότος ἀεὶ πεφυγαδεῦσθαι, μεθ' ὧν οἱ τὰ ψυχῆς ὄμματα πρὸ τῶν σώματος πεπηρωμένοι ζῶσιν, ἀρετῆς αὐγὰς οὐκ εἰδότες. Der angeführte Bibelſpruch ſteht Exod. X. 23, wo vom Lichte die Rede iſt, das den Juden leuchtete, während über Aegyptenland Nacht laſtete. Der Schlüſſel zum Verſtändniſſe, ſo wie der Grund, warum dieſe Stelle für unſern Zweck paßt, liegt in den Worten ἀεὶ πεφυγαδεῦσθαι. Wenn durch dieſen Sonnenlogos auf immer alle Finſterniß von Israel entfernt war, ſo muß er wohl eins mit jenem Engel ſeyn, den Jehova, Exodus XXIII. 20. und. 21, verheißt, und der das Volk Gottes auf allen ſeinen Wegen bewahren ſoll.

Deutlicher äußert ſich unſer Verfaſſer hierüber, de migratione Abrahami, Pf. III. 492, gegen oben, Mang. I.

463, Mitte. Er ſagt hier, aus Veranlaſſung des Spruches, Genes. XVIII. 16: „So lange der menſchliche Geiſt noch nicht die vollkommene Erkenntniß errungen hat, iſt der göttliche Logos ſein Begleiter: ἕως μὲν γὰρ οὐ τετελείωται, ἡγεμόνι χρῆται λόγῳ θείῳ· χρησμὸς γάρ ἐστιν, „Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ, ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἡτοίμασά σοι. Πρόσεχε αὐτῷ, καὶ εἰσάκουε αὐτοῦ, μὴ ἀπείθει αὐτῷ· οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληται σε· τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ᾽ αὐτῷ.“ Ἐπειδὰν δὲ πρὸς ἄκραν ἐπιστήμην ἀφίκηται, συντόνως ἐπιδραμὼν ἰσοταχήσει τῷ πρόσθεν ἡγουμένῳ τῆς ὁδοῦ. Zwar wird hier der Logos abermals nur bildlich genommen, aber dennoch haben wir alles Recht zu dem Schluſſe, daß er auch perſönlich in jenem Engel von Exod. XXIII. 20. gefunden wurde, da ja in dieſen Theilen der moſaiſchen Geſchichte überall die wörtliche Erklärung neben der allegoriſchen hergeht. Dann iſt er aber auch ebenſo gewiß der Führer Israel's überhaupt, weil er als ſolcher auf's beſtimmteſte in dieſem Spruche erſcheint. Beſtätigt wird dieſe Erklärung durch das Beiwort ὄνομα θεοῦ, das dem Logos, ohne Zweifel aus dieſem Spruche, zukommt.

Dieß ſind nun bloß die Wirkungen des Logos, welche Philo ausdrücklich anführt. Andere, die er wegen ihrer geringeren Wichtigkeit, oder weil ſich in ſeinen Schriften keine Gelegenheit dazu darbot, nicht nannte, hat er ohne Zweifel eben ſo gut angenommen. Denn wenn er ihn in dieſen auffallenderen Begebenheiten auftreten läßt, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß er ihn auch in anderen Fällen, oder vielmehr in allen denjenigen Stellen thätig denkt, wo der Text des alten Teſtaments Jehova ſelbſt einführt, der ja, nach dem erſten und oberſten Grundſatze der alexandriniſchen Theoſophie, als der Reine, die unreine Welt nicht berühren darf. Auffallend aber iſt es, daß ſich faſt in jeder der angeführten

Stellen ein exegetiſcher Grund nachweiſen läßt, warum nicht Gott, ſondern der Logos in ihnen wirkſam gefunden wurde. Beginnen wir mit der Geſchichte der Hagar. Genes. XVI. 7, heißt es: εὗρε δὲ αὐτὴν ἄγγελος κυρίου, dagegen im dreizehnten Verſe: καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ λαλοῦντος πρὸς αὐτήν. Oben ſteht alſo ἄγγελος, unten κύριος, das immer nur von Gott gebraucht wird, doch ſollen beide eins ſeyn; hier war folglich ein Widerſpruch zu vereinigen. Aehnlich verhält es ſich mit der zweiten Geſchichte. Es heißt in der betreffenden Erzählung der Geneſis bald, Gott habe ſelbſt mit Abraham geſprochen, bald, er habe ſeinen Engel geſandt. Im dritten Falle macht Philo ſelbſt auf eine ſolche Zweideutigkeit aufmerkſam: „ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ.“ Denn nach ſeiner Erklärung iſt θεὸς ohne Artikel in einem gewiſſen Sinne von ὁ θεὸς verſchieden, und doch wieder eins. — Noch auffallender ſind die beiden folgenden Erzählungen von der Geſtalt im Feuerbuſche und der Wolkenſäule. Exod. III. 2. heißt es: ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογὸς ἐκ τοῦ βάτου. Im ſechsten Verſe dagegen ſagt die Geſtalt, als wäre ſie Gott ſelbſt: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου, θεὸς Ἀβραάμ, καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ. Ebenſo heißt es von der Wolkenſäule, Exod. XIV. 19: ἐξῆρε δὲ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ ὁ προπορευόμενος τῆς παρεμβολῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, und doch wieder im 24., als wäre der Herr ſelbſt in der Wolke geweſen: ἐγενήθη ἐν τῇ φυλακῇ τῇ ἑωθινῇ, καὶ ἐπέβλεψε κύριος ἐπὶ τὴν παρεμβολὴν τῶν Αἰγυπτίων ἐν στύλῳ πυρὸς καὶ νεφέλης. Ebenſo verhält es ſich mit der Begeiſterung Bileam's, bald iſt es der Engel des Herrn, bald der Herr ſelbſt, der zu ihm ſpricht, ſo wie denn auch Jehova bald ſelbſt als Regent und Führer Israel's erſcheint, bald dieſes Geſchäft dem Engel des Herrn übertragen wird. Ohne Zweifel wurden die Alexandriner frühe auf dieſe Sonderbarkeit aufmerkſam, ſie erdachten den Logos,

um die Widersprüche zu vereinigen. Andererseits trug der genannte exegetische Grund gewiß viel dazu bei, warum sie gerade in diesen Geschichten den Logos thätig glaubten.

Nun können wir auch die Frage über das Verhältniß des Logos zu den persönlichen göttlichen Kräften beantworten. Philo findet ihn in der Regel nur da, wo im Texte von einem Engel des Herrn, oder von einer göttlichen Person die Rede ist. Werden mehrere zugleich genannt, so erklärt er es gewöhnlich durch göttliche Kräfte. Dieß geht so weit, daß er sich hie und da Widersprüche erlaubt. So erklärt er z. B. die drei göttlichen Gestalten, die (Genes. XVIII.) dem Abraham erschienen, in dem Buche de vita Abrahami, wie wir oben gezeigt, für die drei obersten göttlichen Kräfte, ohne den Logos darunter zu finden; in einer anderen Schrift dagegen behauptet er, es sey der Logos gewesen. Der Grund dieses Widerspruchs ist am Tage. Im ersteren Falle werden die drei Gestalten zugleich genannt, und da sie in gleicher Würde erscheinen, konnte er keine derselben vorzugsweise für den Logos erklären; im zweiten Falle nimmt er auf die beiden andern keine Rücksicht, und nennt bloß einen göttlichen Diener, der an Sodom Rache geübt; darum konnte er den Logos in ihm finden.

Sehr selten stellt er den Logos mit den Kräften zusammen, und wenn dieß auch geschieht, hüllt er seine Darstellung in Bilder ein, so daß das Persönliche verschwindet. So gibt er in der Schrift de Cherubim, Pf. II. 16, über die zwei Cherubim und das Flammenschwerdt folgende Erklärung: *κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν· καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. Τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν· ἀρχῆς μὲν οὖν καὶ ἀγαθότητος, τῶν δυεῖν δυνάμεων, τὰ Χερουβὶμ εἶναι*

σύμβολα, λόγου δὲ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν· ὀξυκινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος, καὶ μάλιστα ὁ τοῦ αἰτίου, ὅτι καὶ αὐτὸ πάντα φθάσαν παρημείψατο, καὶ πρὸ πάντων νοούμενον, καὶ ἐπὶ πάντων φαινόμενον. Der Logos wird hier, wie man ſieht, ganz figürlich, als göttliche Rede genommen, in welcher Weisheit und Kraft zugleich enthalten iſt. Ebenſo erſcheint ſein Verhältniß zu den Kräften in der Schrift, de profugis, Pf. IV. 264. unten und 266. oben, Mang. I. 560, wo er ſich über die Zahl und das Weſen der Levitiſchen Freiſtätte ſo erklärt: τίνες δέ εἰσι, καὶ διὰ τί ἀριθμῷ ἓξ, λεκτέον. Μήποτ' οὖν ἡ μὲν πρεσβυτάτη καὶ ὀχυρωτάτη καὶ ἀρίστη μητρόπολις, οὐκ αὐτὸ μόνον πόλις, ὁ θεῖός ἐστι λόγος, ἐφ' ὃν πρῶτον καταφεύγειν ὠφελιμώτατον. Αἱ δ' ἄλλαι πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητικὴ, καθ' ἣν ὁ ποιῶν λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε· δευτέρα δὲ ἡ βασιλικὴ, καθ' ἣν ὁ πεποιηκὼς ἄρχει τοῦ γενομένου· τρίτη δὲ ἡ ἵλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτείρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον ἔργον· τετάρτη δὲ ἡ νομοθετικὴ μοῖρα, δι' ἧς ἃ μὴ χρὴ γίνεσθαι ἀπαγορεύει. Der Logos erſcheint hier zuerſt als fürnehmſte göttliche Kraft, aber durch das Wörtchen δυνάμεις τοῦ λέγοντος wird er hinwiederum zur bloßen Rede, und die andern Kräfte zu Eigenſchaften derſelben.

So läßt ſich denn überhaupt keine Stelle in ſeinen Schriften nachweiſen, wo er das Verhältniß des Logos, als eines perſönlichen Weſens, zu den Kräften beſtimmt, obwohl das Beiwort ἀρχάγγελος, das er ihm, wie wir geſehen haben, öfters ertheilt, deutlich genug beweist, daß Philo ſelbſt und ſeine Zeit in ihm den Fürſten der Engel ſahen.

Die altteſtamentaliſchen Namen und Perſonen, in denen er ein Vorbild des Logos ſieht, oder die er ſonſt auf ihn deutet, ſind folgende: 1) Melchiſedek, König von Salem. Ganz als Symbol des höchſten Logos erſcheint dieſer im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 288. und 290, Mang. I. 102:

„Gott haſſe einige Dinge, ohne daß ein Grund dafür angegeben ſey, bloß wegen ihrer Natur. So die Schlange, welche (Genes. III. 14. 15.) ungehört verflucht werde; denn ſie bedeute die Wolluſt, eine an ſich böſe Sache. Eben ſo liebe er andere, ebenfalls ohne angegebnen Grund. So heiße es von Noah (Genes. VI. 8.), Noah fand Gnade vor Gott, wiewohl vorher nicht die geringſte löbliche That von ihm angeführt werde. Auch Melchiſedek werde auf dieſe Weiſe geradezu König von Salem, oder des Friedens, genannt, und ihm die Prieſterſchaft des höchſten Gottes übertragen (cfr. Genes. XIV. 18.), ohne daß vorher ſeine Tugenden geprieſen worden wären. Er werde ferner ein gerechter König geheißen; König iſt nämlich das Gegentheil des Tyrannen, da jener durch Geſetze herrſcht, dieſer nach Willkür. Der tyranniſche Geiſt legt der Seele und dem Leibe gewaltſame Geſetze auf, und zwingt beide zu böſen Thaten, d. h. zur Sinnenluſt. Der andere aber, der König, herrſcht mehr durch Ueberredung, als durch Gewalt; er führt ſolche Gebote ein, durch welche die Seele, wie ein Schiff durch guten Wind, zur Tugend geleitet wird; dieſer König iſt der ächte Logos (ὁ ὀρθὸς λόγος). So möge denn jener Tyrann, Herr des Krieges, der König aber, Friedensfürſt genannt werden. Er möge der Seele Speiſe der Freude und Wonne gewähren; denn es heißt ja von ihm: er habe Wein und Brod dargebracht, welche Gaben die Ammoniter und Moabiter dem Sehenden abſchlugen (Deuter. XXIII. 3. 4.), weßhalb ſie auch aus der heiligen Gemeinde ausgeſchloſſen ſind. Denn Ammoniter und Moabiter ſind Symbole der Menſchen, die Alles aus den Sinnen oder dem Geiſte erklären wollen, und Gott für nichts achten. Moſes ſagt von ihnen, ſie dürfen nicht in die Gemeinde des Herrn eintreten, weil ſie euch nicht mit Brod und Waſſer entgegenkamen, da ihr aus Aegypten, d. h. aus dem Sinnenleben auszoget. Melchiſedek aber möge ſtatt des

Waſſers Wein darbringen, und die Seelen tränken, daß ſie ergriffen werden von göttlicher Trunkenheit, die nüchterner iſt, als die Nüchternheit ſelbſt. Denn er iſt der Prieſter-Logos, der den Seyenden zum Erbtheile hat und ihn anbetend verehrt; deßhalb heißt er auch Prieſter des höchſten Gottes: ἀλλ' ὁ μὲν Μελχισεδὲκ ἀντὶ ὕδατος οἶνον προσφερέτω· καὶ ποτιζέτω καὶ ἀκρατιζέτω ψυχὰς, ἵνα κατάσχετοι γένωνται θεία μέθῃ, νηφαλεωτέρᾳ νήψεως αὐτῆς· ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος, κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα κ. τ. λ.

Man ſieht, Melchiſedek iſt hier Symbol des Logos, als Verleihers der Weisheit und inneren Princips der Seelen. Aehnlich lautet eine Stelle aus der Schrift, de congressu quaerendae erudit. gratia, Pf. IV. 184, Mitte. „Der Sinn des Levitiſchen Geſetzes, daß man von jeglichem Ertrage, von den Früchten des Feldes, ſo wie vom Viehe, den Zehenten Gott weihen ſolle, ſey dieſer: Alles, was wir haben, ſelbſt die Güter des Leibes, wie Geſundheit, langes Leben, Wachsthum, ſeyen Gaben des Herrn, und ihm müſſe deßhalb auch Dank dafür abgeſtattet werden; aber nicht bloß für die Güter des Leibes (welche im Texte durch das Bild, Feldfrüchte und Thiere, bezeichnet ſeyen), ſondern auch für den höchſten Beſitz des Menſchen, nämlich den unſterblichen Geiſt. Darum hat ſich auch der Herr, als Vergütung für alle Erſtgeburt, den Levitenſtamm, als ſeinen Zehenten, geheiligt, zur Erhaltung der Frömmigkeit und eines reinen Gottesdienſtes. Das Beſte und Edelſte im Menſchen iſt aber die Vernunft (ὁ λογισμὸς), deßhalb muß man die beſten Kräfte derſelben Gott, als Erſtlinge, weihen. Aus dieſem Grunde ſagt der durch Uebung zum Ziele der Vollendung anſtrebende Geiſt (ὁ ἀσκητὴς = Ἰακὼβ): „von Allem, was du mir gibſt, will ich dir den Zehnten weihen“ (Genes. XXVIII. 22.). Und nach jenem Siegesgebete, das Melchiſedek erhob, der durch eigene Kraft die Prieſterwürde erwarb, heißt es, von

Allem gab er (nämlich Abraham) ihm den Zehenten, von den Sinnen die richtige Anschauung, von den Sprachorganen den richtigen Gebrauch der Rede, von dem Geiste und seinen Kräften, die Fähigkeit, richtig zu denken.“ — Hier ist Melchisedek mit Gott, oder richtiger, mit seinem Logos, eins. — Diese beiden Beispiele möchten für die Erklärung des Hebräerbriefs nicht ohne Interesse seyn.

Ein anderer Name, der auf den Logos gedeutet wird, ist Beseleel, von dem es, **Exod. XXXI.** 2, heißt: Gott habe ihn mit aller Weisheit und Kenntniß erfüllt. Philo sagt von ihm im dritten Buche **legis allegor.**, Pf. **I.** 300, **Mang. I.** 106, Mitte. „Gleichwie Noah und Melchisedek, so habe der Herr auch Beseleel mit hoher Weisheit gesegnet, ohne daß vorher die geringste gute That von ihm erwähnt werde. Hieraus sey denn ersichtlich, daß er ebenfalls einen göttlichen τρόπος bezeichne, den Gott der Seele, einem guten Gepräge gleich, aufdrücke. Von welcher Art dieser τρόπος sey, könne man aus dem Namen ersehen. Beseleel bedeute nämlich im Schatten Gottes. Schatten Gottes aber sey sein Logos, den er als Werkzeug bei der Schöpfung brauchte.“ — Diese mystische Bedeutung des Wortes Beseleel ist jedoch nicht constant. An andern Orten setzt ihn Philo weit tiefer herab. So in der oben berührten Stelle, **de plantatione**, Pf. **III.** 98, Mitte. „Beseleel habe die zweite Stelle nach Moses, er bilde Schatten ab, wie ein Mahler, der nichts lebendiges machen könne, dem Moses dagegen sey verliehen, die Urbilder selbst aufzubauen.

Die beiden, bisher nachgewiesenen Symbole kehren indeß nur selten wieder; bei weitem häufiger werden auf den Logos die zwei Namen Ἀαρὼν und Μωϋσῆς gedeutet, jener als Rede des Gesetzgebers, dieser als höchster Prophet Gottes, als λόγος προφήτης. Belege hiefür sind oben in Menge gegeben worden.

Wir haben nun die Ansicht unseres Verfassers vom Logos vollständig dargelegt. Es ist jetzt nöthig, daß wir einen Blick zurück auf das Ganze werfen, um die für unseren Zweck nöthigen Schlüsse zu ziehen.

Der Logos ist, nach Philo, erstens: der Inhalt des λογισμὸς θεῖος, die ἰδέα ἰδεῶν, der Träger der intelligiblen Welt, der Umfang aller göttlichen Urbilder, sofern sie im Verstande Gottes enthalten sind. Als solcher ist er in Gott, ἐννόησις, λογισμὸς θεοῦ λογιζομένου. Er ist, zweitens: der Inbegriff der göttlichen Thätigkeit auf die Welt, der Umfang der Ideen, sofern sie nach außen wirken und sich in der Welt verkörpern, d. h. der göttlichen Kräfte; als solcher ist er λόγος τοῦ θεοῦ λέγοντος. Insofern seine Wirksamkeit die Welt durchdrungen hat, ist er die Vernunft des Alls, oder die Weltseele, der allgemeine Ort der Kräfte und Dinge, das Gesetz aller Wesen, das Band, welches die Welt zusammenhält, die Harmonie des Ganzen; sofern er als die allgemeinste Idee in Alles eingeht, und die Wesenheit eines jeden Dinges bestimmt, ist er der Zertheiler und Zerschneider aller Creaturen, der λόγος τομεύς. Betrachtet man ihn als Weltseele in der äußeren Natur, so ist er Nothwendigkeit und Zwang; oder nach der Meinung des großen Haufens, der in der scheinbaren Verwirrung das Gesetz nicht ahnet, Zufall; die Weiseren dagegen erkennen die Vorsehung in ihm. Betrachtet man ihn aber im edelsten Theile der Schöpfung, im vernunftbegabten Menschen, so erscheint er als Wächter des Guten als Verleiher der Weisheit und Begeisterung, und zwar in zweifacher Beziehung, theils sofern diese geistigen Güter von außen durch göttliche Wirkung in die Seele einströmen, theils als inwohnende Kraft; er ist die Seele der Seele, das Gewissen; er ist der Geist des Geistes, die reine Vernunft, die Uridee, die in den einzelnen Seelen erscheint. Er führt verschiedene Namen und wird Weisheit genannt,

theils ſofern die Welt durch ihn auf's weiſeſte geordnet wurde, theils ſofern er der Urborn iſt, aus dem die Weisheit den Seelen zuſtrömet; denn dieſe ſchöpfen ſie aus derſelben Quelle, aus der die Welt entſtand. Er heißt ferner Geiſt und heiliger Geiſt, theils in Beziehung auf die Welt, ſofern ſie durch ihn, als den einigenden Geiſt, zuſammengehalten wird, theils in Beziehung auf die Menſchen, ſofern er ſie in alle Wahrheit leitet, und begeiſterten Seelen auch die Zukunft enthüllt.

Dieſe ganze Lehre iſt entweder eine wörtliche Anwendung der platoniſchen Ideenlehre, oder eine jüdiſche Färbung derſelben. Unſer Verfaſſer geſteht dieß ſelbſt ein, denn unzählige Mal führt er Stellen aus Plato an, oft ohne ſeinen Namen zu nennen, oft gibt er ausdrücklich ſeine Bewunderung für den Göttlichen zu erkennen. So aufgefaßt, kann nun der Logos unmöglich als eine Perſon gedacht werden; denn Perſönlichkeit iſt Beſchränkung auf einen Punkt, iſt Ausſcheidung vom Nichtich; als Perſon könnte der Logos weder Alles in Allem τὸ πᾶν ἐν πᾶσι, noch auch mit Gott eins und vereinigt ſeyn, wie das Denkvermögen mit dem menſchlichen Geiſte.

Aber neben dieſer Darſtellung geht eine ganz andere her. Der Logos iſt die älteſte Schöpfung Gottes, nicht ungezeugt wie Gott, nicht erſchaffen wie die endlichen Weſen, er iſt der Sohn des ewigen Vaters, ſein Ebenbild, der Urmenſch, Schöpfer der Welt, Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, Schutzengel, Vertreter, Hoheprieſter der Welt, der oberſte Engel, der Untergott und Regent der Welt, den der Herr eingeſetzt hat, weil er wegen ſeiner Reinheit das Unreine, die Materie, nicht berühren darf, er iſt als ſolcher göttlicher Mittler oftmals in der Urgeſchichte des jüdiſchen Volkes ſichtbar erſchienen: er iſt die göttliche Geſtalt, die Moſes im Dornbuſche ſah, er iſt der Racheengel, der Sodom und Gomorra

zerstörte; er ist die Säule, welche Israel durch die Wüste leitete, er ist der Wunderführer des auserkornen Volks. Und wie er in den alten Zeiten des Heiles aufgetreten, so wird er einstens in unbestimmter Zukunft (in der messianischen Zeit) wieder für sein Volk wirken. — Dieß deuten wir hier bloß an, werden es aber unten genau nachweisen. — Er wird genannt: ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος θεοῦ, εἰκών, ἀνατολή, ὁ πρωτόγονος oder πρεσβύτατος υἱὸς θεοῦ, ἀρχή, διαθήκη, ὄνομα θεοῦ, ὁρῶν Ἰσραήλ, ἀρχάγγελος, παράκλητος, ἱκέτης, ὕπαρχος. Ich hoffe, Jeder, der das Bisherige aufmerksam gelesen hat, wird zugestehen, daß diese zweite Seite des Logosbegriffs zum Mindesten ebenso ausgebildet in Philo's Schriften erscheint, als die erstere.

Daß nun beide Darstellungen sich unmöglich zu einem zusammenhängenden Ganzen vereinigen lassen, glauben wir nicht erst beweisen zu dürfen, denn es stellt sich von selbst dar. Aber nun entsteht die wichtige Frage, wie Philo dazu kam, so widerstrebende Elemente zusammenzugießen. Man könnte sagen: die Schwäche der menschlichen Erkenntniß sey daran Schuld. Philo habe bloß einen Fehler begangen, den wir täglich selbst wiederholen. Denn auch wir sagen: Gott sey allgegenwärtig, allwirkend; er sey als solcher Alles in Allem; er sey in uns, außer uns, und überall in der ganzen Schöpfung, und doch stellen wir ihn hinwiederum als eine Person dar, da doch Persönlichkeit eine Beschränkung auf sich selbst, eine Ausscheidung zwischen Ich und Nichtich ist, und mit jener Allwirksamkeit durchaus nicht bestehen kann. Auf ähnliche Weise, könnte man nun sagen, sey es auch Philo ergangen, er habe eigentlich den Logos für nichts persönliches gehalten, aber, da er einmal Gott, den Herrn, von der Welt abtrennte, was ohne Zweifel der erste Satz der alexandrinischen Theosophie war, da er ferner die göttliche Wirksamkeit auf die Welt, als vermittelt dachte, und hinwiederum

dieſes in die Mitte geſtellte Etwas, als ein lebendiges Ganzes vorſtellen mußte, ſo lag es ihm ob derſelben Mangelhaftigkeit, die uns täglich verleitet, eine dem Menſchen abgeborgte Idee, die Perſönlichkeit nämlich, auf Gott überzutragen, ganz nahe, daſſelbe mit jenem Zwitterbegriffe vorzunehmen, und ihn zur Perſon zu ſtempeln, weil er ihn ohne dieſe Aushülfe kaum klar denken, vielweniger deutlich darſtellen konnte. Man könnte dieſe Beweisführung noch durch die bekannten und breitgetretenen Phraſen von der orientaliſchen Phantaſie verſtärken, welche glühender als irgend eine europäiſche, auch das Widerſtrebendſte zuſammenreime. Allein dieſer Ausweg wäre in hohem Grade nichtig, und könnte ſich nur dem empfehlen, der die Sachen auf der Oberfläche zu betrachten gewohnt iſt.

Auf keinen Fall kann nämlich geläugnet werden, daß ſich Philo, nach dem einen Haupttheile ſeiner Logoslehre, an Plato anſchloß, da er dieß faſt mit offenen Worten eingeſteht. Wenn man nun behaupten wollte, daß unſer Verfaſſer auf jene Perſonificationen nur durch Vorliebe für das Phantaſtiſche, auf die Perſönlichkeit des Logos nur durch jene Verlegenheit der Darſtellungsweiſe gekommen ſey, ſo würde dieß ſoviel heißen: Philo habe den einen und allein richtigen und wahren Theil ſeines Logosbegriffs, den philoſophiſchen nämlich, mittelbar oder unmittelbar von Plato erborgt; alles Andere aber, namentlich die Perſönlichkeit deſſelben, zur Ausſchmükkung hinzugeſetzt. Allein gegen dieſe Anſicht von der Sache, ſprechen drei ſehr triftige Gründe, die theils der allgemeinen philoſophiſchen Erfahrung entnommen ſind, theils aus der beſondern Natur jener perſönlichen Darſtellung, die man gerne für bloßen Wortſchmuck erklären möchte. Erſtlich wird man in der Geſchichte der Philoſophie nicht leicht ein Beiſpiel finden, daß ein reich ausgeſtatteter Geiſt, eine Lehre, die er ſonſt verſtand, ohne innere Nöthigung, (die in dieſer Beziehung immer in Zeitanſichten ihren Grund haben wird), und

alſo aus bloßem Muthwillen ſo entſtellt, daß ſie ihren eigenthümlichen Charakter verliert. Dieß müßte man aber in unſerem Falle wirklich Philo, der gewiß ein guter Kopf war, Schuld geben; denn er hätte ja, nach der Vorausſetzung, die platoniſche Lehre von den Ideen, die er wohl verſtand, wie namentlich aus der Schrift, de mundi opificio, zu erſehen, durch ſeine Perſonificationen auf's lächerlichſte verunſtaltet. Für's zweite iſt ſeine Darſtellung des Logos, als Perſon, ſo ausgebildet, ſo reich und vielfach verſchlungen, daß man ihn ſchon aus dieſem Grunde nicht für den erſten Erfinder derſelben halten kann; aber noch mehr, ſie wird mit ſolcher Sicherheit und ſo ganz ohne Vertheidigung vorgetragen, als ob ſich Alles von ſelbſt verſtände, als ob die ganze Welt mit ihm eine Anſicht theilte. Man erinnere ſich nur an jene ſtarke Stelle aus der Schrift, de confusione linguarum, wo er ſo ganz ohne Vorbereitung, ohne Rechtfertigung, ohne nähere Erklärung, ohne den geringſten Wink, daß er bildlich rede, die auffallendſten Prädikate des Logos gehäuft hinſtellt; würde dieß je ein Menſch in der Welt thun, wenn er ſeine eigene, ganz neue, und zwar höchſt dunkle Erfindung vorbrächte, und nicht vielmehr Meinungen ausſpräche, welche ſeine ganze Zeit mit ihm theilte? Endlich drittens werden wir im letzten Abſchnitte dieſes Werkes klar darthun, daß, nach aller Wahrſcheinlichkeit, nicht die philoſophiſche Anſicht vom Logos, ſondern die perſönliche in Alexandrien älter war; wir werden beweiſen, daß die Juden in dieſer Stadt ſchon ſehr frühe die perſönliche Einwirkung Gottes auf die Welt läugneten, und doch eine wunderbare Führung Israels und einen beſondern göttlichen Plan in Betreff ihres Volkes annahmen, was nothwendig auf den Begriff von Mittelweſen, von einem Offenbarer des alten Bundes, führen mußte, und woraus denn auch wirklich die Lehre von der göttlichen Weisheit und dem Logos entſtanden iſt.

Demnach ist obige Erklärung völlig unrichtig, und der Grund jener verschiedenen Elemente in Philo's Lehre vom Logos ist in seinem Zeitalter zu suchen, in dem sich dieselben längst vorfanden. Was uns selbst täglich widerfährt, nur unbewußt, daß wir nämlich Sachen trefflich zusammenreimen, die gar nicht zusammenpassen, aus dem einfachen Grunde, weil sie in der Meinung des Zeitalters begründet, und aus dem allgemeinen Kreise der Ideen in uns übergegangen sind, und weil Niemand daran zweifelt (denn die unendliche Mehrzahl der Sterblichen geht mit ihrem Denken nur in ausgetretenen Geleisen), dieß begegnete auch Philo. Er fand die Lehre vom persönlichen Logos vor, aber auch die Einmischung platonischer Philosophie in die mosaische Religion. Seine Zeit hielt beide, Plato und Moses, für eins; so nahm denn auch unser Verfasser Elemente aus beiden in seine Schriften auf, und goß sie in eins zusammen. Dabei ist aber noch zu bemerken, daß sich Philo persönlich mehr auf die platonische Seite neigt, was deutlich daraus hervorgeht, daß er in vielen Stellen, namentlich in den Büchern von den Träumen, eigenthümliche Prädikate des persönlichen Logos sehr gerne rationel deutet. Hieraus folgt denn, daß er in der ganzen Lehre vom persönlichen Logos, in einem hohen Grade, als Quelle der Zeittheologie anzusehen ist, da er gewiß in diesem Punkte weder etwas hinzugethan noch erfunden hat.

Doch die Sätze, die wir hier bloß hinstellen, bedürfen genauen Beweises. Wir werden erstlich darthun, daß die Lehre von einem persönlichen Mittelwesen lange vor Philo verbreitet war; zweitens, daß die Vermischung der platonischen Philosophie mit der mosaischen Religion ebenfalls schon längst stattgefunden hatte. Was das erste betrifft, so kann man beweisen, daß die Ursachen, aus denen der Begriff eines persönlichen Mittelwesens nothwendig entstehen mußte, beinahe seit der Gründung Alexandriens, unter den dortigen

Juden ſich vorfanden. Die **LXX.** nämlich, ohne allen Zweifel, das älteſte Denkmal alexandriniſch-jüdiſcher Bildung, überſetzt jedesmal, wo im Texte der Schrift vom Schauen Gottes die Rede iſt, auf eine andere, oft ſehr auffallend abweichende Weiſe. Dieß ſetzt voraus, daß die Ueberſetzer Gott für unſichtbar hielten, daß ſie alſo auch nicht glaubten, er habe Arme, Hände, Füße, er fahre von den Wolken herab auf die Erde hernieder, und wieder hinauf, wie das alte Teſtament erzählt. Wahrſcheinlich erklärten ſie Stellen der Art, auf dieſelbe Weiſe, wie Philo, d. h. für bildliche Darſtellung, erzwungen durch die Nothwendigkeit, auch für den großen Haufen zu ſorgen. Aber wie nun? ſollte der Herr, der Gott Israels, Jehova, ganz aus der Welt entfernt werden? ſollte er niemals in die Urgeſchichte des auserkornen Volks eingegriffen haben, niemals dem Abraham, den andern Patriarchen, dem großen Geſetzgeber Moſes, erſchienen, ſollte er nicht vor dem Volke hergezogen ſeyn in der Wolkenſäule, ſollte er es nicht von jeher auf wunderbaren Wegen geführt haben? Der höchſte Gott konnte dieß nicht ſeyn, wenn er abſolut unſichtbar iſt. War die Erkenntniß einmal ſo weit gekommen, daß man in ihm nicht mehr ein einzelnes Weſen, ſondern den Grund des Alls, nicht mehr den Schutzgott einer beſondern Nation, ſondern den Herrn der ganzen Natur ſah, ſo forderte die Conſequenz, alle jene einzelnen Wirkungen, zum Beſten eines beſonderen Volks, überhaupt abzuſprechen, und die Geſetze der Natur gelten zu laſſen. Aber die Geſchichte der Religionen zeigt uns tauſend Beiſpiele, in denen der klare Verſtand vor den Vorurtheilen des Eigennutzes, der Prieſterkaſten, oder der Erziehung, des Herzens und Gemüths verſtummen muß. So auch in unſerm Falle. Die Ueberzeugung, daß ſeine Nation von Gott erkoren ſey, daß er ſie auf beſondere, vor allen andern Völkern ausgezeichnete Weiſe führe, und in der Urzeit der wunderbarſten Fürſorge

gewürdigt habe, war bei dem Juden durch die Erziehung so tief eingewurzelt, daß er sie nie aufgeben konnte. Wie sollte man sich nun aus dieser Verlegenheit helfen? Auf keine andere Weise, als dadurch, daß man den Herrn zwar von der Welt entfernte, aber alle Akte der Offenbarung einem zweiten Wesen übertrug, das über alle andere Kreaturen unendlich erhaben, mit Gott auf's innigste verbunden, und so eins seyn mußte, daß es für jenen Gott des alten Testaments genommen werden konnte. Die näheren Belege hiefür, namentlich die Nachweisung aus der LXX., werden wir erst im letzten Capitel dieses Werkes beibringen. Hier mußten wir es vorläufig andeuten. — Soviel darüber, daß der Begriff eines göttlichen Mittelwesens nothwendig aufkommen mußte, nachdem einmal jene Ansicht, die wir in der LXX. finden, verbreitet war.

Wir kommen jetzt an das Zweite, nämlich an den Beweis des Satzes, daß zu Philo's Zeit der genannte Begriff wirklich vorhanden war. Dieß werden wir, ebenfalls im letzten Capitel unseres Werkes, aus den Fragmenten Aristobul's, aus den Sprüchen Sirach's, besonders aber aus dem Buche der Weisheit, wo die göttliche Sophia bestimmt als ein Wesen für sich erscheint, darthun.

Eben so gut, oder vielmehr noch stärker, zeugt auch das neue Testament dafür. Im Evangelium Johannis, in den Briefen Pauli und namentlich im Briefe an die Hebräer finden sich viele Sätze, die völlig der Lehre Philo's über diesen Punkt entsprechen. Da nun weder Philo aus dem neuen Testamente, noch die heiligen Schriftsteller aus Philo geschöpft haben können, so ist man genöthigt, eine beiden gemeinschaftliche Quelle der Theosophie anzunehmen, wenn man nicht anders, von althergebrachten Inspirationsbegriff verblendet, seine Augen der historischen Wahrheit verschließen will. Diese Annahme wird überdieß dadurch über allen Zweifel erhoben,

daß wir die Verpflanzung der alexandriniſchen Theoſophie nach Paläſtina aus den deutlichſten Gründen darthun können.

Alſo zu Philo's Zeit war die Lehre von einem perſönlichen Mittelweſen längſt in Alexandrien verbreitet. Eben ſo gewiß iſt die Vermiſchung der platoniſchen Philoſophie mit der moſaiſchen Religion. Daß ſie zu Philo's Zeit längſt im Brauche war, geht aus unſeres Verfaſſers eigenen Worten hervor. An vielen Orten ſpricht er die Behauptung aus, daß die Hellenen alle ihre höhere Weisheit von den Hebräern, oder vielmehr aus den Schriften Moſis, entlehnt hätten. So nennt er **quod Deus sit immutab.**, Pf. **II.** 452, Sokrates einen Mann, der bei Moſes in die Schule gegangen ſey, *ἀνὴρ παρὰ Μωϋσεῖ τὰ προτέλεια τῆς σοφίας ἀναδιδαχθείς*. Daſſelbe ſagt er, **quod omnis probus liber, Mang. II.** 454, oben, von Zeno: *ἔοικεν ὁ Ζήνων ἀρύσασθαι τὸν λόγον ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας*. Ebenſo, **de Judice, Mang. II.** 345, unten, „ſelbſt die griechiſchen Geſetzgeber hätten ihre Geſetze aus Moſes Schriften geborgt: *τῶν παρ' Ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων Μωϋσέως στηλῶν* etc.

Wenn unſer Verfaſſer ſo allgemein behauptet, die Griechen haben alle ihre Weisheit, politiſche wie religiöſe, von Moſes entlehnt, ſo iſt dieſer Satz beſonders auf Plato zu beziehen, der ja, nach ſeiner oft ausgeſprochenen Meinung, der weiſeſte unter allen Hellenen war.

Aber dieſe ſonderbare Beſchuldigung iſt weit älter als Philo. Denn 150 Jahre vor ihm behauptet Ariſtobul, daß nicht nur die älteſten griechiſchen Dichter, wie Homer, Heſiod, Orpheus, Linus, Muſäus, ſondern auch ihre berühmteſten Denker, namentlich Plato, alle Weisheit aus einer uralten Ueberſetzung des Pentateuch's entwendet hätten.

Dieſe Behauptung ſetzt nun voraus, daß man Plato und Moſes für übereinſtimmend anſah, oder um hiſtoriſch zu re-

den, daß man die platoniſche Philoſophie bereits auf den Moſaismus aufgepfropft hatte. Unſer erſter Satz, daß zu Philo's Zeit jene beiden widerſtrebenden Elemente längſt zuſammengeworfen waren, iſt alſo vollſtändig erwieſen.

Die nächſte Frage iſt nun die, auf welche Weiſe die Logoslehre entſtanden ſey, und ſich nach und nach ausgebildet habe. Im Allgemeinen haben wir ihren Grund bereits in dem doppelten und widerſprechenden Bedürfniſſe nachgewieſen, Gott, den Herrn, als unſichtbar, rein geiſtig und unbegreiflich anzuſehen, und doch die beſondere Wunderführung des alten Bundes beizubehalten. Es war ein Ausweg nöthig, um dieſer Verlegenheit zu entrinnen. Man blickte alſo eifriger und mit der entſchiedenen Begierde, etwas der Art zu finden, in den Text. Wie hätte es nicht glücken ſollen! Es iſt eine alte Erfahrung, daß ein Jeder ſeine Meinungen in Offenbarungsbüchern findet, nach dem alten Verſe:

quaerit in hisce
Libris, et reperit dogmata quisque sua.

Natürlich! denn jeder, auch der recht- und ſtark-gläubigſte Supranaturaliſt hält unabhängig von den Offenbarungsbüchern, gewiſſe religiöſe Sätze, ſey es durch Wirkung des Zeitgeiſtes, der Erziehung, ſeines Temperamentes oder anderer Einflüſſe, für unumſtößliche Wahrheit. Da er aber auch die Schrift für untrüglich erklärt, und für einzige Quelle der religiöſen Begriffe angeſehen wiſſen will, ſo iſt er gezwungen, beides, jene vorgefaßte Anſichten und die Lehre der Schrift, entweder auf gelinde Weiſe, wenn ſich beide nicht widerſprechen, oder, im entgegengeſetzten Falle, auf gewaltſame Art zu vereinigen. Dann wird aber dieſe Vereinigung immer auf Koſten der Schrift ſtattfinden. Denn in Betreff der eigenen Meinung behauptet die Natur ihre Rechte; ich kann meine eigene Gedanken nicht wohl vor mir ſelbſt durch Deuteleien verdrehen; aber in die alten Bücher kann man mancherlei

hineintragen, um so mehr, da sie, als Offenbarungsquellen, nicht in wissenschaftlicher und bestimmter Sprache, sondern im Volkstone abgefaßt sind.

Fast alle Denkmäler der alexandrinisch-jüdischen Theologie, die uns übrig geblieben sind, finden den Logos, oder vielmehr das Mittelwesen, in der Wolkensäule wieder, die Israel aus Aegypten führte. Sollte dieß nicht ein Fingerzeig seyn über die exegetische Entstehung der Idee? Wirklich scheint diese Stelle besonders geeignet, um den Mittler, nach der Weise jener alexandrinischer Erklärer, aus der Schrift zu begründen. Wir haben nämlich schon oben gezeigt, daß überall, wo nach Philo der Logos im alten Testamente thätig war, sich auch eine beständige Verwechselung zwischen ἄγγελος κυρίου und κύριος im Texte nachweisen läßt. Aber nirgends ist dieß so auffallend, als in der Geschichte von der Wolkensäule. Bald ist es der Herr, bald der Engel des Herrn, der in der Säule thronet, und aus ihr heraus wirkt. Welche Auskunft war da zu treffen? Man nahm sonder Zweifel an, daß der Herr und der Engel des Herrn eins seyen, mit andern Worten, daß in der Wolkensäule, ein dem Herrn so ähnliches Wesen wohnte, daß es für ihn gesetzt werden konnte, daß gleichsam sein Abbild darin verborgen war. So hatte man gefunden, was man suchte. Es gibt nun aber schon an und für sich keinen besseren Ausdruck für ein solches inniges Verhältniß zweier Wesen, als Abbild und Urbild. Darum ist es wahrscheinlich, daß man schon sehr frühe die Stelle, Genes. I. 27, herbeizog; denn der Text: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν begünstigt, wie Philo selbst in dem oben angeführten Fragmente aus der Schrift, quaestiones et solutiones in Genesin, sagt, auffallend eine solche Anwendung, weil es nicht κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ, sondern θεοῦ heißt, als wäre ein von dem ersten θεὸς verschiedenes Wesen gemeint.

Welchen Namen ſollte man nun aber dem gefundenen Mitteldinge geben? — denn wollte man es feſthalten, ſo war vor Allem ein Name nöthig, der ſein inneres Weſen bezeichnete — ἄγγελος κυρίου war zu niedrig, denn jeder Engel könnte ſo genannt werden, und die Engel galten Gott gegenüber für ſehr untergeordnete Naturen; εἰκὼν für ſich allein war zu unbeſtimmt. Ich bin nun feſt überzeugt, daß Σοφία der erſte und älteſte Name für den Mittler iſt, und daß er aus den **proverbiis Salamonis. cap. VIII. 22**, genommen wurde, wo die Weisheit alſo von ſich ſelbſt ſpricht: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ ἀιῶνος ἐθεμελίωσέ με, ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι. Wie geeignet ſind dieſe Worte für jenen Zweck, und wie leicht konnten ſie von einer Subſtanz gedeutet werden! Man halte mir nicht vor, daß es Verwegenheit ſey, über Dinge, die vor Jahrtauſenden geſchahen, ſo beſtimmt zu entſcheiden. Es ſind einige Belege vorhanden, welche meine Behauptung zur höchſten Wahrſcheinlichkeit erheben. Euſebius hat uns im ſiebenten Buche ſeiner Präparationen im 14. Capitel, ein Fragment von Ariſtobul aufbewahrt, auf das wir ſpäter zurückkommen werden, und das ſo lautet: Σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν, αὐτὴν (scl. τὴν σοφίαν) πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν. Euſebius benützt dieſes Fragment, um zu beweiſen, daß die Lehre vom perſönlichen Mittler aus dem alten Teſtamente geſchöpft ſey. Aber auch Ariſtobul ſelbſt muß eine ähnliche Anſicht von der Sache gehabt haben, die Ausdrücke σαφέστερον καὶ κάλλιον zeugen deutlich genug, daß ihr Verfaſſer jenen Spruch der Proverbien als den beſten exegetiſchen Beleg für die Ewigkeit der Σοφία anſah!

Iſt es nun nicht auffallend, daß auch Philo, der ſonſt ſelten aus den Sprüchwörtern citirt, eben dieſen Spruch zu einem ähnlichen Zwecke anführt? **De ebrietate, Pf. III. 182,**

ſagt er: „Gott habe, als Vater, mit der Weisheit, als Mutter, die ſichtbare Welt gezeugt, deßwegen werde auch die Weisheit von einem aus dem heiligen Chore ſo redend eingeführt: ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ ἀιῶνος ἐθεμελίωσέ με. Nach dieſen Worten fährt er fort: ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τῆς μητρὸς καὶ τιθήνης τῶν ὅλων, πάνθ' ὅσα εἰς γένεσιν ἦλθεν, εἶναι νεώτερα. Die Kraft des Beweiſes, und der Grund, warum er den Spruch überhaupt anführt, iſt in dieſen letzteren Worten niedergelegt. Er wollte nämlich zeigen, daß die Weisheit ein vorweltliches Weſen ſey. Würde er aber wohl eine ſo zweideutige Schrift, wie die Sprüchwörter, für dieſen Satz in Anſpruch genommen haben, wenn er, oder vielmehr die Theologie ſeiner Zeit, eine taugliche Beweisſtelle in den Schriften Moſis oder auch der angeſehenſten Propheten gekannt, mit andern Worten, wenn ſie nicht jenen Spruch als den Hauptbeweis für die Ewigkeit der σοφια angeſehen hätte?

Hiezu kommt noch, daß die älteſten Denkmäler, welche von der göttlichen σοφια zeugen, alle insgeſammt auf die Proverbien hinleiten. Denn die Sprüche des gefeierten Königs hallen wenigſtens in einzelnen bedeutenden Stücken der Weisheit Sirach's wieder, und noch fühlbarer iſt ihr Einfluß auf Pſeudoſalomo, nächſt Philo, die zweite Hauptquelle der alexandriniſchen Theoſophie.

Wir glauben demnach mit der Behauptung vollkommen Recht zu haben, daß der Name σοφια für jenes Mittelweſen aus den Sprüchwörtern und namentlich aus Cap. VIII. 22, entſtanden iſt.

In der That war er auch in mannichfacher Beziehung ſehr paſſend. Erſtlich zeigt er eine faſt noch innigere Verbindung des Weſens, dem dieſer Name gegeben ward, mit dem erſten Grunde aller Dinge, mit Gott, an, als der andere Ausdruck εἰκὼν θεοῦ; denn σοφια θεοῦ konnte von θεὸς

gar nicht getrennt werden. Für's zweite werden durch den Namen die Eigenschaften des bezeichneten Wesens so weit bestimmt, als für den Anfang nothwendig war. Endlich hatte er eine Zweideutigkeit, die allemal zu einer Zeit, wo sich eine Lehre erst bildet, sehr erwünscht ist, weil man sich so mancherlei dabei denken, weil man Ideen in den Kreis hereinziehen kann, die bei größerer Bestimmtheit des Urbegriffs, zu welcher der Name unendlich viel beiträgt, nicht hätten aufgenommen werden können. So z. B. konnte man, wenn Sophia der erste Name für das Mittelwesen war, trefflich die ganze platonische Lehre hereinziehen, was der Ausdruck ἄγγελος κυρίου oder εἰκὼν θεοῦ nicht erlaubt hätte.

Die Prädikate, die man wohl vom Anfange auf die Sophia übertrug, waren erstlich die Weltschöpfung; denn ein Wesen, das in der Endlichkeit wirken sollte, hatte man ja vom Anfange an gesucht, um den Herrn außer Berührung mit der Materie zu setzen, und außerdem deutet die Beweisstelle aus den Proverbien auf Theilnahme an der Weltgründung hin. Zweitens, die Führung des jüdischen Volks, denn deßhalb fand man sie im Dornbusche und in der Wolkensäule. Drittens, die Begeistigung der Menschen, worauf schon der Name leitet; sie ist der Quell, aus dem die Menschen Einsicht und Begeisterung schöpfen müssen. Dieser Satz ist der Inhalt des Buchs der Weisheit, so wie zum Theile des Siraciden. Außerdem ist es höchst wahrscheinlich, daß vom Anfange an schon Prädikate, die nur auf einen Begriff, und andere, die auf ein individuelles Leben paßten, unter einander auf die Sophia übergetragen wurden, daß also auch jenes Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Darstellung, das uns an Philo so sehr befremdet, schon in früherer Zeit, nur in minderem Grade, stattfand. Die Zweideutigkeit des Namens war daran Schuld. Denn es ist fast nicht anders möglich, als daß man durch ihn auf Prädikate geleitet

werde, die nur auf einen Begriff, nicht aber auf eine Person anwendbar waren! Die zweite Ursache hievon war die Einmischung der platonischen Philosophie. Wir haben oben aus klaren Zeugnissen dargethan, daß sie sehr frühe auf den Mosaismus aufgepfropft wurde. Nichts ist auch natürlicher, als dieß. Es waren nur zwei Bedingungen dazu erforderlich, erstlich, daß Plato in Alexandrien bekannt, gelesen und als der göttliche geschätzt wurde, wie im übrigen Hellas, und zweitens, daß die dortigen Juden sich mit hellenischer Literatur, und also auch mit seinen Schriften beschäftigten. Sobald dieß geschah, darf man sicher seyn, daß die allgemeine Verehrung für ihn auch bei ihnen Wurzel faßte. Denn, wenn Plato dieselbe auch nicht verdiente, wenn er sie nicht von allen Menschen und Zeiten als gerechten Tribut fordern könnte, so mochten jene Juden doch nicht in die Länge dem Zeitgeiste widerstehen, der damals in hohem Grade für unsern Philosophen war. Sobald sie aber religiöse Wahrheit in ihm fanden, fingen sie nothwendig an, seine Lehre in die mosaische hineinzutragen, weil, wie wir oben gezeigt haben, jeder Offenbarungsgläubige religiöse Sätze, die er unabhängig von seinen heiligen Büchern, durch äußere Einflüsse der Kirchenverfassung, des Staats, der Erziehung, des Temperaments, des Zeitgeistes für wahr hält, auf irgend einem Wege, durch Deutung, Allegorie u. s. w. in den Quellen der Offenbarung wieder finden wird.

Nun war aber die Einmischung platonischer Philosophie dem persönlichen Theile des Begriffs der Sophia nicht günstig, und konnte seiner Ausbildung nur hinderlich, nicht förderlich seyn. Denn was aus Plato entlehnt wurde, waren die Ideen, die Weltseele, die Verschmelzung der Natur zu einem göttlichen Ganzen, lauter Begriffe, die recht gut in ein tüchtiges System der Metaphysik, aber keineswegs für ein persönliches Mittelwesen taugen, wie es die Juden nöthig hatten.

Andererſeits iſt das Verſtändniß Platon's nicht Jedermanns Sache, am wenigſten iſt er dem gemeinen Volke zugänglich. Deßwegen können nur die Gelehrten unter den alexandriniſchen Juden ſich mit jener Vermiſchung befaßt haben, und je geiſtreicher einer war, je tiefer er in ſeine Schriften eindrang, deſto mehr (dürfen wir zum Voraus erwarten), wird er ſich auf ſeine Seite geneigt, deſto platoniſcher wird er Moſes gemacht haben. Aus dieſen Gründen ſchließe ich nun, daß jenes unſichere Schwanken zwiſchen perſönlicher und unperſönlicher Darſtellung, jene Hinneigung auf die philoſophiſche Seite, die wir bei Philo fanden, in Alexandrien ſehr alt war; die Gelehrteren wandten ſich mehr auf die Seite des Begriffs, obwohl ohne die Perſönlichkeit des Mittelweſens aufzugeben; (denn dieß konnte nur mit Vernichtung ihrer erſten und theuerſten Sätze, daß Gott unſichtbar ſey, und doch in beſonderer geſchichtlicher Verbindung zu ihrem Volke ſtehe, geſchehen). Der große Haufe dagegen blieb der urſprünglichen Bedeutung getreu, und hielt einzig und allein die Perſönlichkeit feſt. Soviel über die Sophia.

Der ſynonyme Name λόγος iſt ſpäter, dieß geht daraus hervor, daß in den älteren Urkunden der alexandriniſchen Theoſophie, in den Fragmenten Ariſtobul's, in den hiehergehörigen Stücken des Siraciden, und beſonders in dem Buche der Weisheit, bloß der Ausdruck Σοφία vorkommt; in letzterer Schrift findet ſich Logos bereits als ein Name der Engel, und ſo iſt ſie vielleicht als Uebergangspunkt zu betrachten. In den ſpäteren Schriften dagegen, im neuen Teſtamente, in den Werken Philo's, kommt die Sophia entweder gar nicht vor, wie im neuen Teſtamente, oder nur ſelten, wie bei Philo, der die Sophia neben dem Logos, fühlbar nur wie ein veraltetes, aus dem Umlaufe gekommenes Wort, anführt.

Folglich hat der ſpätere Name den früheren verdrängt.

Warum iſt dieß nun geſchehen, und wie iſt der Name Logos für das Mittelweſen entſtanden? wie hat ſich endlich der Begriff weiter ausgebildet? Was die erſte Frage betrifft, ſo lag der wichtigſte Grund, warum der Ausdruck Sophia einem paſſenderen weichen mußte, ohne Zweifel in ſeiner weiblichen Form. Ein männliches Wort war viel brauchbarer, namentlich zur Allegorie geeigneter, als Sophia, das grammatiſch an ein weibliches Weſen erinnert. Man halte dieſe Bemerkung nicht für lächerlich, ſie iſt ganz dem Geiſte der alexandriniſchen Juden gemäß, die alles Weibliche weit unter das Männliche herabſetzten. Erinnern wir uns nur an jene Stelle aus der Schrift de profugis, Pf. IV. 244, wo er über die Sophia ſagt: *ὄνομα μὲν θῆλυ σοφίας ἐστὶν, ἄῤῥεν δὲ ἡ φύσις. Καὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι προσρήσεις μὲν ἔχουσι γυναικῶν, δυνάμεις δὲ καὶ πράξεις ἀνδρῶν τελειοτάτων.* Noch ſtärker drückt er ſich aus, de victimis, Mang. II. 241. Mitte: *τὸ ἄῤῥεν — τοῦ θήλεος καὶ ἡγεμονικώτερον καὶ συγγενέστερον αἰτίῳ δραστικῷ. Τὸ γὰρ θῆλυ ἀτελὲς, ὑπήκοον, ἐν τῷ πάσχειν μᾶλλον ἢ ποιεῖν ἐξεταζόμενον.* Zudem bot ein ſo phantaſtiſcher Begriff, wie der des großen Mittlers, der Einbildungskraft ſoviel Reiz dar, daß er gewiß immer reicher und mannichfaltiger ausgebildet wurde, wie er denn auch in den ſpätern kabbaliſtiſchen Büchern weit verſchlungener und myſtiſcher erſcheint. Aber eben dieſe Fortſchritte mußte der weibliche Name hindern. Wie hätte man auch von der Sophia *ἄνθρωπος θεοῦ, ἀρχάγγελος, ἱκέτης, παράκλητος, ἀρχιερεὺς* ſagen können.

Die andere Frage betrifft die Entſtehung des Ausdrucks Logos. Dieſer Name wird ſowohl für das Mittelweſen allein, als auch für die Engel gebraucht. Es ſind daher zwei Fälle möglich: entweder wurde er zuerſt dem Mittler gegeben, und ſpäter auf die Engel übergetragen, oder umgekehrt. Der dritte denkbare Fall, daß er für beide zugleich entſtan-

den wäre, iſt an ſich nicht wahrſcheinlich. Nehmen wir nun an, daß er erſt vom Mittler auf die niederen Geiſter überging, ſo iſt es zum Voraus nicht zu erwarten, daß er in einer und derſelben Schrift, in welcher von beiden die Rede iſt, nur den Engeln, nicht aber dem höheren Weſen ertheilt werde, und zwar um ſo weniger, je tiefer eine ſolche Schrift in die Geheimlehre der alexandriniſchen Theoſophie eingeweiht iſt.

Läßt man dieſen Schluß gelten, ſo muß man nicht den erſten, ſondern den zweiten Fall für wahr annehmen, dieweil in dem Buche der Weisheit, das in jeder Beziehung Quelle der alexandriniſchen Theoſophie iſt, der Ausdruck Logos nur von den Engeln, nicht aber von der Sophia gebraucht wird. Denn im 18. Capitel dieſer Schrift, im 15. Verſe, kommt der Würgengel mit dem Namen παντοδύναμος θεοῦ λόγος vor; nirgends aber wird von Pſeudoſalomo die Sophia Logos genannt.

Aus dieſem Grunde glaube ich denn, daß Logos zuerſt ein Name der Engel war, und erſt von dieſen ſpäter, vielleicht nach langem Zwiſchenraume, auf das Mittelweſen übergetragen wurde. Warum aber die Engel ſo genannt werden konnten, iſt leicht zu erklären. Unzählige Male wechſelt im alten Teſtamente der Ausdruck ῥῆμα θεοῦ oder λόγος mit ἄγγελος κυρίου ab. Wir wollen nur ein einziges Beiſpiel anführen. Zachar. VI. 9. heißt es: ἐγένετο λόγος κυρίου πρός με, λέγων. Im vierten Verſe dagegen iſt von einem ἄγγελος κυρίου die Rede, der unſerem Propheten dieſelbe Erſcheinung vorhält.

Was war natürlicher, beſonders bei der eigenen Erklärungsweiſe jener myſtiſchen Zeit, als der Schluß, daß λόγος ein anderer Name für ἄγγελος ſey.

Eben ſo leicht läßt ſich weiter die Uebertragung dieſes Ausdrucks auf den Mittler erklären, denn er war ja im Grunde auch ein Engel, nur höherer Natur, und ſo gut ihn

Philo ἀρχάγγελος nennt, konnte er auch λόγος genannt werden, ſobald dieſer Name einmal gebraucht wurde, die Gattung zu bezeichnen.

Hiezu kommen noch beſondere Gründe, die auch, abgeſehen von dieſem allgemeinen, ſtark genug waren, um für ſich allein den Ausdruck Logos, als Bezeichnung des Mittlers, zu rechtfertigen. Man hatte ſeither der Sophia die Weltſchöpfung zugeſchrieben. Nun heißt es aber, Pſ. **XXXIII.** 6: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν. Alſo mußte, nach ihrer Erklärung, λόγος von σοφια nicht verſchieden ſeyn. Man hatte ferner von der Sophia die Begeiſtigung und höhere Weihe der Menſchen hergeleitet, und wahrſcheinlich ſchon frühe das Manna auf ſie gedeutet. Nun findet ſich eine viel berühmte Stelle im Pentateuch, aus der ſich, nach der Art jener Leute, leicht beweiſen läßt, daß Moſes unter dem Manna den Logos, oder das Wort Gottes gemeint habe; nämlich **Deuteron. VIII. 3**, wo Moſes zum verſammelten Volke ſagt: καὶ ἐκάκωσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε, καὶ ἐψώμισέ σε τὸ μάννα, ὃ οὐκ ᾔδεισαν οἱ πατέρες σου· ἵνα ἀναγγείλῃ σοι ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ. Mehr als einmal führt Philo dieſen Spruch, als ſehr bedeutſam, an. Da λόγος und ῥῆμα Wechſelbegriffe ſind, ſo darf man ſich nicht wundern, wenn das Manna myſtiſch auf den Logos gedeutet, und derſelbe zum Born der himmliſchen Weisheit wurde. Auf daſſelbe läuft der Spruch, Pſ. 106, 20. hinaus. Der Weisheit mußte als ſolcher die himmliſche Tröſtung und Beruhigung der Seelen zugeſchrieben werden; aber hier wird dieß vom Logos behauptet: ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς ꝛc. — Endlich das erſte und hauptſächlichſte Merkmal des Mittelweſens war die Abwechſelung mit Gott, dem Herrn, die Eigenſchaft, daß es in der Schrift bald für den Herrn, bald

der Herr für daſſelbe geſetzt werden kann. Wie nun? wenn dieß auch mit dem Ausdrucke ῥῆμα θεοῦ oder λόγος geſchieht? Genes. XV. 1, heißt es: μετὰ ταῦτα ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς Ἄβραμ ἐν ὁράματι. Dieſes ῥῆμα war aber der Herr ſelbſt, denn im ſiebenten Verſe heißt es: εἶπε δὲ πρὸς αὐτὸν· ἐγὼ ὁ κύριος ὁ ἐξαγαγών σε ἐκ χώρας Χαλδαίων. Alle dieſe Gründe zuſammen ſind wahrlich ſtark genug, um Erklärer von der Art jener Alexandriner zu überzeugen, daß dem Mittelweſen Sophia, das ſie in der Schrift fanden, nach derſelben Schrift, auch der Name Logos zukomme. Dennoch hätte der letztere Name den erſteren nicht nach und nach verdrängt, wenn dieſer nicht den Uebelſtand der weiblichen Form gegen ſich gehabt hätte, wie wir oben bemerkten.

Als Erbe der Sophia gewann der Logos vorerſt alle die Prädikate, welche letztere ſchon beſaß. Er ward Weltſchöpfer, Führer Israels, Spender und Quell der Weisheit, endlich auch Ebenbild Gottes; denn dieſes Bild bezeichnete ja am ſchönſten ſein inniges Verhältniß zu Gott, als deſſen ſichtbares Abbild er anzuſehen war. Noch mußte man aber auch ſeinen Urſprung, ſein Verhältniß zu der Welt überhaupt, ſo wie zur Menſchheit und zu dem auserkornen Volke insbeſondere, beſtimmen; denn dieſe Fragen drangen ſich von ſelbſt auf, je mehr der Begriff ausgebildet wurde. In der erſten Beziehung, oder über ſeinen Urſprung, war ſchon durch dieſelbe Stelle entſchieden, aus welcher die Exiſtenz der Weisheit gefolgert wurd; denn es heißt von ihr in den Proverbien, ſie ſey von Ewigkeit geſchaffen. Der Logos war alſo, gegenüber von der Welt, ewig und außer der Zeit, da dieſe, nach Philo, erſt mit der Welt entſtanden iſt; er durfte aber nicht ewig ſeyn wie der Vater, weil er ſonſt nicht unterſchieden werden konnte, und weil es dann zwei Götter von gleicher Würde gegeben hätte. Man half ſich alſo durch den Satz, den wir bei Philo fanden: οὔτε ἀγέννητος, ὡς ὁ θεὸς,

ὤν, οὔτε γενητὸς ὡς ἡμεῖς. Der Logos konnte, außer dem angeführten Grunde, auch deßhalb nicht zu den erſchaffenen Weſen gezählt werden, weil in der alexandriniſchen Theoſophie der Begriff Kreatur, etwas Unvollkommenes, Unreines, in ſich ſchließt, wie wir ſpäter zeigen werden. — Gegenüber von dem reinſten Theile der Geiſterwelt, von den Engeln, wurde er zum ἀρχάγγελος, zum Fürſten der unſichtbaren Kräfte; in Beziehung auf die Erde zum ὕπαρχος θεοῦ. Der Begriff εἰκὼν θεοῦ ſchloß ferner mit der Exegeſe, welche auf das erſte Capitel der Geneſis angewandt wurde, den andern Begriff, πρῶτος Ἀδὰμ oder ἄνθρωπος θεοῦ in ſich. Nun blieb nur noch ſein Verhältniß zu dem lebenden Geſchlechte der Menſchen, namentlich der Juden zu beſtimmen übrig. Denn er war es ja, der in früheren Jahrhunderten das Volk geführt hatte, er war der Gott geweſen, der mit Moſes unterhandelte. Aber was that er denn jetzt, nahm er keinen Antheil mehr an ſeinem in aller Welt zerſtreuten und unterdrückten Volke? Welche Frage konnte natürlicher ſeyn! Auf ihre Beantwortung wirkte der bürgerliche Zuſtand der Juden mächtig ein, wie denn die Geſchichte aller Religionen beweist, daß ſich in jedem Volksglauben nicht nur der Himmel, die Natur der Länder, und das Temperament der einzelnen Völker, ſondern auch ihre Verfaſſung abſpiegelt. Ueberall wird auf Gott das Höchſte und Erhabenſte übergetragen, was der menſchliche Geiſt erſinnen kann; aber dieſe Ideale ſind unendlich verſchieden, und werden durch die äußeren Verhältniſſe, zu denen auch die Verfaſſung gehört, bedingt. So war der Gott der Inder ein brütender Bramine, denn: „drei Jahre lang ſaß Brahma, der Göttliche, in eines Eies Schaale, bis er ſie durch ſeines Geiſtes Sinnen zertheilte, und die Welt aus ihr hervorging“ *).

*) Siehe die Weisheit der Inder, von Schlegel.

Die Olympier der Griechen waren gesteigerte homerische Könige, und bildeten einen Götterrath nach dem Bilde der Versammlungen in den hellenischen Städten. Odin, der Germanen Gott, war ein Kriegsmann, und im Mittelalter, als nach langen Stürmen durch die christliche Religion das Ritterthum und die schwärmerische Liebe entstanden war, und die Frauen den Scepter der Sitte führten, wurde Maria zur Königin des Himmels.

Für den Juden gab es nun auf Erden nichts Höheres, als den Hohenpriester zu Jerusalem; er stand, in seiner Meinung, viel höher als ein König, er galt als der sichtbare Mittler Gottes, als eine fast überirdische Natur. Man vergleiche besonders de monarchia, Mang. II. 230, Mitte.

Was war nun natürlicher, als daß sie die Verhältnisse und Geschäfte, die, nach dem mosaischen Gesetze, dem ἀρχιερεὺς zukamen, auf den Logos übertrugen? Dieß konnte um so eher geschehen, weil sie in hohem Grade auf ihn paßten, denn er war ja, seinem ersten Wesen nach, ein Mittler zwischen dem Unerreichbaren, Unbegreiflichen und der Welt. Der Logos wurde auf diese Weise Hoheprieſter, und ohne Zweifel sind die weiteren Ausschmückungen, παράκλητος und ἱκέτης, welche Philo so sicher, als Glauben seiner Zeit, hinstellt, niedere Begriffe, die aus dem höheren ἀρχιερεὺς erst abgeleitet wurden.

Ich hoffe, man wird diese Ableitung für mehr als wahrscheinlich halten. Möglich wäre es freilich noch, daß die Uebertragung vermittelst gewisser Bibelstellen erfolgte, die aus anderen Gründen auf den Logos gedeutet worden wären. So heißt es im sechsten Capitel des Zacharias, von dem Manne, ἀνατολὴ genannt, den Philo, wie wir gezeigt haben, auf den großen Mittler deutet: καὶ αὐτὸς λήψεται ἀρετὴν, καὶ καθιεῖται καὶ κατάρξει ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ, καὶ ἔσται ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ. Allein es ist wahrscheinli-

cher, daß die Ausbildung des Logosbegriffs, wozu gewiß auch die Uebertragung des Hohenprieſteramtes gehört, erſt die Veranlaſſung wurde, daß man ſo auffallende Stellen auf ihn zu deuten wagte, und ſelbſt, wenn dieß nicht der Fall war, ſo hätte man wenigſtens das Prädikat ἱερεὺς nicht ſo leicht auf ihn übergetragen, und weiter zu einem παράκλητος und ἱκέτης ausgeſponnen, wenn man nicht durch jene allgemeinen Gründe zum Voraus für dieſe Idee günſtig geſtimmt geweſen wäre.

Das Verhältniß des Mittlers zu ſeinem Volke wurde demnach im Allgemeinen durch den Begriff, „Hoheprieſter der Welt," bezeichnet. Gleichbedeutend hiemit iſt der Ausdruck διαθήκη, von dem oben die Rede war. Gott hatte nach der jüdiſchen Lehre einen Bund mit Israel geſchloſſen, und alle ſeine Fürſorge für daſſelbe war an dieſen Begriff geknüpft. Da aber die Alexandriner die ſpecielle Vorſehung beibehielten, und doch den Höchſten nicht in eigener Perſon auf die Welt wirken laſſen wollten, ſo bezogen ſie die ganze Bundesthätigkeit auf den Mittler, und konnten ihm durch eine leichte Verwechſelung ſelbſt den Namen „Bund" geben. Im Einzelnen ward dieſes Verhältniß zum auserkornen Volke hauptſächlich nach zwei Seiten ausgemalt, in Beziehung auf die Vergangenheit, und Zukunft. Denn in der Gegenwart lebte wohl nie eine Nation ſo wenig, wie die Juden von damals, da dieſe nur Unerfreuliches und unerklärliche Widerſprüche gegen die Verheißungen der alten Propheten darbot. Dagegen in der Vergangenheit nährte ſich ihr Stolz, und in den Bildern der Zukunft ſchwelgte ihre von der Gegenwart unbefriedigte Phantaſie. In der Urzeit dachte man den Bundesengel, den großen Mittler, als Wunderführer, und malte ihn als Feuer im Dornbuſche, als Wolkenſäule aus. Aber auch in der Zukunft erhielt er ſeine Rolle. Er ſollte thätig eingreifen bei der erſehnten, von den Sehern verheißenen

Wiederherſtellung des Volkes. Mit einem Worte, er war zu Philo's Zeit, und ohne Zweifel, ſchon längſt vorher, in Beziehung geſetzt zum Begriffe des Meſſias. Dieſer, für unſeren Zweck höchſt wichtige Satz geht aus mehreren unumſtößlichen Gründen hervor. Für's erſte ſpricht dafür die Menge von myſtiſchen Namen, die der Logos bei Philo führt. Denn ſie zeigen, daß ſein Zeitalter ihn in einer Menge von Bibelſtellen fand, und überhaupt einen ſehr genauen Begriff von ihm hatte. Dieſe Bibelſtellen waren aber meiſt von der Art, daß ſie auch auf den Meſſias gedeutet werden konnten. Wir erinnern bloß an das ſechste Capitel des Zacharias, das von dem griechiſchen Ueberſetzer (der einzigen Quelle unſeres Verfaſſers) ganz meſſianiſch erklärt wird. Wenn Philo, oder vielmehr die alexandriniſche Schule, ſolche Ausſprüche auf den Logos beziehen konnte, ſo mußte dieß noch viel eher der Fall ſeyn mit Stellen, in welchen der griechiſche Ueberſetzer ſelbſt ſchon eine Vereinigung des Meſſias- und Logosbegriffs verſucht zu haben ſcheint, wie Pſ. 110. 3: *πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε*, oder Jesaias IX. 6: *ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγεννήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.* Von allen Juden wurden dieſe Stellen meſſianiſch genommen; aber der griechiſche Ueberſetzer geht noch weiter: durch abſichtlich falſche Uebertragung, wie es ſcheint, gibt er dem künftigen Erretter Prädikate, die eigentlich dem großen Mittelweſen angehören. Warum ſollten nun nicht auch die ſpäteren Alexandriner, welche die LXX. göttlich verehrten, auf dieſer Bahn fortgeſchritten ſeyn? Doch dieß iſt bloß wahrſcheinlich. Es ſind aber außerdem klare Beweiſe vorhanden, daß ein Theil der meſſianiſchen Geſchäfte, zu unſeres Verfaſſers Zeit, auf den Logos übergetragen war. Wir werden, im Capitel von der Vorſehung, zeigen, daß man erwartete, der große Mittler werde, wie in der Urgeſchichte bei'm

Auszuge aus Aegypten, so in den künftigen Tagen des Heils, das auserkorne Volk in Gestalt einer himmlischen, der Wolkensäule nachgebildeten Flamme aus der Zerstreuung in das ersehnte und wiederhergestellte Vaterland zurückführen!

Wir haben nun unsere Ansicht von der Ausbildung des Logosbegriffs dargelegt. Sie beruht zum größten Theile auf klaren historischen Beweisen, einem kleineren Theile nach auf bloßen Vermuthungen. Aber wenn ich auch, aus Mangel an Quellen, die Geschichte nicht überall zu Hülfe rufen konnte, so wird man, hoffe ich, dieser Darstellung die innere Wahrheit nicht absprechen können.

Außerdem glauben wir, klar bewiesen zu haben, daß Alles, was Philo vom persönlichen Logos sagt, nicht seine Erfindung, sondern Glauben seiner Zeit war, daß auch die Uebertragung Plato's auf die jüdische Lehre nicht sein Verdienst ist, sondern längst vor ihm versucht worden war. Hiegegen ließe sich nur noch die große Werthschätzung Philo's bei seinen Zeitgenossen anführen. Warum, könnte man sagen, wurde Philo so hochgeachtet, wenn er nur das lehrte, was die Zeit schon wußte? Diese Bewunderung scheint vorauszusetzen, daß er ganz neue Dinge aufbrachte! — Allerdings brachte er Neues auf, aber nur der Form, nicht der Materie nach; er stellte das Bekannnte auf eine Art dar, die Jeden entzückte. So ist es auch. Er besitzt eine seltene Phantasie, Feuer und Beredtsamkeit, dabei sind seine Schriften voll wahrhaft erhabener Stellen, die jede Zeit schön finden wird. Was uns jetzt als Unsinn darin erscheint, die übertriebenen Allegorien, der Mangel an Consequenz, war nach dem Geschmacke der damaligen Zeit himmlische Weisheit. Deßhalb erschien er auch den Juden, die seine Meinung theilten, und den alexandrinischen Kirchenvätern, als ein Platon, als ein ἀνὴρ θεῖος. Manche Theile der Logoslehre mag er weiter ausgebildet haben, d. h., er mag manche Bestimmungen derselben, welche

ſeine Zeit perſönlich deutete, dem Platon angenähert haben, auf deſſen Seite er ſich ſo fühlbar neigt. Namentlich iſt das Streben bei ihm unverkennbar, den Logos, ſo viel wie möglich, zur ἰδέα ἰδεῶν, zum νοῦς τῶν ὅλων umzubilden, ob dieß ihm gleich nicht gelang, noch gelingen konnte, weil er ſonſt die Idee eines beſonderen göttlichen Einfluſſes auf ſein Volk, d. h. das Mittelweſen, und mit dieſem den Offenbarungsglauben hätte aufgeben müſſen.

Wäre aber Alles, was er gibt, ſeine eigene Erfindung und völlig neu, ſo hätte ihn ſeine Zeit erſtlich nicht verſtanden, alſo auch weniger angebetet; denn der Menſch liebt am Ende nur das, was in richtigem Verhältniſſe zu ſeinem Ideenkreiſe ſteht; für's zweite wäre er von Vielen, ſtatt des Lobes, verſpottet werden, wie es ihm in unſerem Zeitalter widerfährt, wo, bei ganz anderen Zeitbegriffen, ſeine Ideen als unverdaut und unzuſammenhängend, ſeine Allegorien als Unſinn erſcheinen. Jene Bewunderung derer, die mit ihm, und zunächſt nach ihm lebten, iſt der ſicherſte Beweis, daß er ganz Sohn ſeiner Zeit war, und ihren Geiſt in hohem Grade zu treffen wußte. Man wende nicht ein, daß nach dieſer Anſicht auch Plato und Ariſtoteles nichts ſagen konnten, was Hellas oder Athen nicht ſchon wußte. Die Antwort iſt: Philo war kein Plato, die alexandriniſchen Juden keine Athenäer. Es gibt Menſchen, welche für alle Zeiten leben, für alle Weltalter ſchreiben; was ein Plato, Ariſtoteles, Spinoza, Kant, oder die großen Geſchichtſchreiber, Thucydides, Machiavelli dachten und ſchriftlich hinterließen, bleibt ewig friſch und wahr, und wird in jeder Zeit geſunde Menſchen erfreuen, weil es aus dem wahren Logos, der reinen, ſich ſelbſt gleich bleibenden Vernunft geſchöpft iſt; und ſolche Geiſter werden, obwohl neu und originell, zwar nicht überall, doch unter einem reich begabten Volke verſtanden, weil in dieſem, neben ſeinen Vorurtheilen und natürlichen Be-

ſchränkungen, von denen ſich kein Menſch ganz losreißt, das Allgemeine des Geſchlechtes, der klare Verſtand, die geſunde Phantaſie kräftiger ausgebildet iſt. Haben dagegen ſolche Männer das Unglück, unter einer ungebildeten, oder was noch ſchlimmer, einer verkehrt erzogenen Nation aufzuſtehen, ſo geht es ihnen wie dem armen Spinoza, den die chriſtlichen und jüdiſchen Rabbinen von damals ſo gerne, ſtatt in's Pantheon, auf den Scheiterhaufen geführt hätten.

Unter die Reihe dieſer Geiſter gehört nun Philo nicht. Obgleich, für ſich betrachtet, ein ausgezeichneter Mann, iſt er gegen Plato ein Bettler, und jenes Wort der Kirchenväter: ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει, iſt eben kein glänzender Beweis für ihren Verſtand. Was er ſchrieb, iſt jetzt größtentheils zum Unſinne geworden, weil wir in andern Zeiten leben, und nicht mehr das bewundern, was ein alexandriniſcher Jude oder Kirchenvater, als höchſte Weisheit anſtaunen konnte, mit andern Worten, weil wir in ihm das Reinmenſchliche, für alle Zeiten Gültige, vermiſſen.

Endlich eine Sklavenhorde, verknechtet durch den Druck der ägyptiſchen Könige, ſpäter der Römer, beſchränkt durch das moſaiſche Geſetz, und noch mehr durch den rabbiniſchen Zaun deſſelben, ein Volk, deſſen höchſte Blüthe die Therapeuten, dieſe Vorläufer der Mönche, waren (Philo ſelbſt erklärt ihr Leben für das höchſte Gut), ein ſolches Volk, wie die alexandriniſchen Juden, iſt eben nicht zum Urtheile über geiſtigen Werth befähigt. Und wenn es lobt, ſo hat man zum Voraus guten Grund, dieſes Lob mehr auf Rechnung ſeiner Vorurtheile, denen das Gelobte ſchmeichelt, als eines geſunden kräftigen Verſtandes zu ſchreiben.

Wir gehen nun über zu der Lehre von der Weltſchöpfung.

Neuntes Capitel.

Von der Weltſchöpfung.

In der Schöpfung dieſer Welt, ſind, wie bei der Bildung von einzelnen Dingen, vier Punkte zu unterſcheiden: 1) die wirkende Urſache, τὸ ὑφ' οὗ; 2) der Stoff, aus dem das zu Schaffende bereitet wird, τὸ ἐξ οὗ; 3) das Werkzeug, τὸ δι' οὗ; 4) der Grund des ganzen Aktes, τὸ δι' ὅ. Die Urſache iſt Gott, der Stoff die vier Elemente, das Werkzeug der göttliche Logos, der Grund die Liebe Gottes. So Philo ausführlich de Cherubim, Pf. II. 66: *πρὸς τὴν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν, τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ. Καὶ ἐστι μὲν τὸ ὑφ' οὗ, τὸ αἴτιον· ἐξ οὗ δὲ, ἡ ὕλη· δι' οὗ δὲ, τὸ ἐργαλεῖον· δι' ὅ δὲ, ἡ αἰτία. Φέρε γὰρ, εἴτις ἄν ἔροιτο, οἰκία καὶ πόλις πᾶσα ἵνα κατασκευασθῇ, τίνα συνεισελθεῖν δεῖ; Ἆρ' οὐ δημιουργὸν, καὶ λίθους, καὶ ξύλα, καὶ ὄργανα; Τί οὖν ἐστι δημιουγὸς, πλὴν τὸ αἴτιον ὑφ' οὗ; Τί δὲ λίθοι καὶ ξύλα, πλὴν ἡ ὕλη, ἐξ ἧς ἡ κατασκευή; Τί δὲ τὰ ὄργανα, πλὴν τὰ δι' ὧν; Τίνος δὲ ἕνεκα, πλὴν σκέπης καὶ ἀσφαλείας, δι' ὃ τοῦτό ἐστι; Μετελθὼν οὖν ἀπὸ τῶν ἐν μέρει κατασκευῶν, ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον. Εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν Θεὸν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον Θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ.* Die erſte Urſache iſt, wie natürlich, Gott, weßwegen er auch ſchlechtweg τὸ δραστήριον, τὸ αἴτιον heißt. Daß er nicht ſelbſt ſchuf, ſondern vermittelſt ſeines Logos, iſt oben gezeigt worden. Auf die Behauptung, daß die Liebe Gottes Grund der Weltſchöpfung ſey, kommt Philo gerne zurück. So de mundi opificio, Pf. I. 12, Mitte: *εἴ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν, ἧς ἕνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουρ-*

γεῖτο, διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν τοῦ σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἴπέ τις, „ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν, οὗ χάριν τῆς ἀριστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσία, μηδὲν ἐξ ἑαυτῆς ἐχούση καλὸν, δυναμένη δὲ γενέσθαι πάντα.“ Der Aeltere, auf den er ſich hier beruft, iſt Plato im Timäus; οὐσία heißt bei Philo die Materie. Ebenſo ſagt er de nominum mutatione, Pf. IV. 340, Mitte: τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἱκανὸς ἦν αὐτὸς αὑτῷ, καὶ μετὰ τὴν κόσμου γένεσιν, ὁ αὐτὸς ἔμεινεν οὐ μεταβαλών· διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν.

Gott hat die Welt aus einem Stoffe gemacht, dieß weist auf die Meinung Philo's hin, daß die Materie prädexiſtirte. Er ſagt dieß an vielen Orten. So de mundi opificio, Pf. I. 4. und 6. Einige, äußert er ſich hier, halten die Welt für ewig; dieß iſt Gottloſigkeit. Moſes allein hat die rechte Lehre aufgeſtellt: Μωϋσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα, καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς, ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιοτατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν, τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητικόν. Καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετὴ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν· τὸ δὲ παθητικὸν, ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. Ὃν οἱ φάσκοντες ὡς ἐστὶν ἀγένητος, λελήθασι τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν. Wenn er hier dem Geſetzgeber ſeine Anſicht unterlegt, ſo muß man bedenken, daß die LXX. bereits dieſe Erklärung auszudrücken ſcheinen. Denn es heißt dort im zweiten Verſe: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, welche Worte Philo ſonſt oft von der Materie

gebraucht, und die nach der Meinung des griechiſchen Ueberſetzers recht gut den Stoff bedeuten konnten, aus welchem der Herr Himmel und Erde ſchuf. — Die Materie war, ehe die Welt aus ihr gebildet wurde, formlos, voll Verwirrung und Unordnung. So, de mundi opificio, Pf. I. 12, Mitte: ἦν γὰρ (ἡ οὐσία) ἐξ ἑαυτῆς, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστὴ. Ebenſo de plantatione, Pf. III. 86, unten, wo er von Gott ſagt: τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ ἑαυτῆς, εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐκ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης μορφοῦν ἤρξατο. Auch aus andern Gründen kann ſie nicht aus Gott ſeyn. Sie iſt todt, und deßhalb nicht aus ihm. So de profugis, Pf. IV. 310, Mitte: μόνος ὁ Θεὸς ψυχῆς καὶ ζωῆς καὶ διαφερόντως λογικῆς ψυχῆς καὶ τῆς μετὰ φρονήσεως ζωῆς αἴτιος. Ἡ γὰρ ὕλη νεκρὸν, ὁ δὲ Θεὸς πλέον τι ἢ ζωὴ, πηγὴ τοῦ ζῆν ἀένναος. Die Materie iſt ferner blinde Nothwendigkeit; bei Gott allein iſt Freiheit. So de somniis II., Pf. V. 208, gegen unten: ὁ μὲν γὰρ Θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία.

Der Uebergang dieſer todten, weſenloſen, geſpenſterartigen Maſſe zur Welt und zur ſichtbaren Schöpfung wird ſo beſchrieben, de creatione principum, Mang. II. 367, oben: „Gott wolle nur das Gute, dieß zeige die Schöpfung und Regierung der Welt, μηνύει δ' ἡ τοῦ κόσμου γένεσίς τε καὶ διοίκεσις (scil. daß Gott nur das Gute wolle), τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι, τάξιν ἐξ ἀταξίας, καὶ ἐξ ἀποίων ποιότητας, καὶ ἐξ ἀνομοίων ὁμοιότητας, καὶ ἐξ ἑτεροτήτων ταὐτότητας, καὶ ἐξ ἀκοινωνήτων καὶ ἀναρμόστων κοινωνίας καὶ ἁρμονίας, καὶ ἐκ μὲν ἀνισότητος ἰσότητα, ἐκ δὲ σκότους φῶς ἐργασάμενος. Ἀεὶ γάρ ἐστιν ἐπιμελὲς αὐτῷ καὶ ταῖς εὐεργέτισιν αὐτοῦ δυνάμεσι τὸ πλημμελὲς τῆς χείρονος οὐσίας μεταποιεῖν καὶ μεθαρμόζεσθαι πρὸς τὴν ἀμείνω. Merkwürdig iſt beſonders der Ausdruck χείρων οὐσία.

Wie er hier den Uebergang vom Ungleichen in das Gleiche, als Weſen der Schöpfung, darſtellt, ſo preist er in derſelben Schrift, Mang. II. 373, unten, die ἰσότης als Weltbildnerin; ἰσότης δὲ, φῶς ἄσκιον, ἥλιος, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, νοητὸς, ἐπειδὴ καὶ τὸ ἐναντίον ἀνισότης, ἐν ᾧ τό τε ὑπερέχον καὶ τὸ ὑπερεχόμενον, σκότους ἀρχή τε καὶ πηγή. Πάντα ἰσότης τά τε κατ' οὐρανὸν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς εὖ διετάξατο νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀκινήτοις.

Das Werkzeug, durch welches die Welt gebildet wurde, iſt bekanntlich der Logos. Ueber die ſehr verſchiedenen Darſtellungsweſen, in denen er ihn dieſes ſein Geſchäft beſorgen läßt, haben wir uns oben ausgeſprochen.

Nach Philo kann nun eigentlich von keiner Weltſchöpfung, ſondern bloß von einer Bildung derſelben die Rede ſeyn, da er dem ariſtoteliſchen Grundſatze: ex nihilo nihil fit huldigt. Dennoch braucht er die ſtärkſten Ausdrücke, welche eine wirkliche Schöpfung bezeichnen. Der allgemeinſte iſt γένεσις, und zwar wird dieſes Wort nach der ſtrengſten Bedeutung erklärt, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 438: γενέσις ἡ ἀγωγὴ καὶ ὁδός τίς ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι. Andere Bezeichnungen ſind: τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν, ſo de mundi opificio, Pf. I. 54, unten; συστήσασθαι τὰ ὅλα ἐκ μὴ ὄντων, legis alleg. III, Pf. I. 250, Mitte; ἄγειν τὰ ὅλα εἰς γένεσιν, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 412, unten; ebenſo de migratione Abrahami, Pf. III. 196. Gott wird als Schöpfer genannt: ὁ τὰ μὴ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν, ſo quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 18, oben, ganz derſelbe Ausdruck, der, Hebr. I. 3, von Chriſtus gebraucht wird. Ferner ποιῶν τὰ μὴ ὄντα, ſo de nominum mutatione, Pf. IV. 340, Mitte; τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι καλῶν, de creatione principis, Mang. II. 367, faſt wie Paulus, welcher ſagt: τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα καλεῖν.

Man erſieht aus dieſen Stellen, daß aus den neuteſtamentlichen Ausdrücken, τὰ μὴ ὄντα u. ſ. w. durchaus nicht auf eine Schöpfung aus Nichts geſchloſſen werden dürfe, da ja Philo ebendieſelben für die entgegengeſetzte Anſicht gebraucht.

Mit ſo ſtarken Ausdrücken verdeckte ſich unſer Theoſoph die Gefahr, die für ein monotheiſtiſches Syſtem aus der Präexiſtenz der Materie folgen konnte. Und was noch auffallender iſt, er dringt auch ſonſt mit großem Nachdrucke darauf, daß man die Welt für geſchaffen anſehe, weil ſonſt keine Vorſehung denkbar ſey. So die eben angeführten Worte, Pf. I. 6: οἱ φάσκοντες, ὡς ἐστὶν ἀγένητος λελήθασιν τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν. Diejenigen, welche die Welt für ewig halten, erklärt er für ruchloſe Menſchen. De profugis, Pf. IV. 228, oben: εἰσί τινες, οἱ τὴν ἄποιον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον οὐσίαν θεοπλαστοῦντες, τὸ κινοῦν αἴτιον οὔτε εἰδότες, οὔτε παρὰ τῶν εἰδότων μαθεῖν σπουδάσαντες, ἀγνοίᾳ δὲ καὶ ἀμαθίᾳ κεχρημένοι τοῦ καλλίστου μαθήματος, οὗ πρώτου καὶ μόνου τὴν ἐπιστήμην ἐκπονεῖν ἦν ἀναγκαῖον. Unter dieſe rechnet er myſtiſch den Schwäher Jacob's, Laban, als den τρόπος θεόμισος.

Es ſcheint ihm gar nicht eingefallen zu ſeyn, daß man auch ſeiner Meinung vorwerfen könnte, ſie widerſtreite der ſtrengen μοναρχία Gottes.

Soviel im Allgemeinen über die Weltſchöpfung. Aber Moſes hat ſie im Einzelnen beſchrieben. Natürlich mußte auch hierüber unſer Philoſoph ſeine Meinung ausſprechen. Sie iſt beſonders in der Schrift, de mundi opificio, niedergelegt, und weicht bedeutend vom Wortſinne ab. Er erklärt nämlich zuerſt die Zeitfolge, in welcher der Herr, nach Moſes, die Welt geſchaffen haben ſoll, für bloßes Bild. cfr. Pf. I. 122: „Es wäre einfältig zu glauben, daß Gott in ſechs Tagen oder überhaupt in der Zeit, die Welt geſchaffen; denn die Zeit wird

ja nach der Sonne und ihrer Bewegung gemeſſen. Dieſe ſelbſt muß älter ſeyn, folglich iſt die Zeit erſt nach der Welt geſchaffen: εὔηθες πάνυ τὸ νομίζειν ἐξ ἡμέραις, ἢ συνόλως χρόνῳ κόσμον γεγονέναι, διότι σύμπας ὁ χρόνος ἡμερῶν καὶ νυκτῶν ἐστι διάστημα, καὶ ταῦτα ἡλίου κίνησις ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν ἰόντος ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖ. Ἥλιος δὲ μέρος οὐρανοῦ γέγονεν, ὥστε χρόνον ἀνομολογεῖσθαι νεώτερον κόσμου. Λέγοιτ' ἂν οὖν ὀρθῶς, ὅτι οὐκ ἐν χρόνῳ γέγονε κόσμος, ἀλλὰ διὰ κόσμου συνέστηκε χρόνος· ἡ γὰρ οὐρανοῦ κίνησις χρόνου φύσιν ἔδειξεν. Fragt man aber, warum jene Tagwerke? und was ſie zu bedeuten haben, ſo hilft er ſich mit pythagoriſcher Zahlenlehre, und ſagt, Moſes habe die Reihenfolge der Ordnung wegen genannt, und um die inneren Verhältniſſe der Dinge anzuzeigen. So ſey die Sechszahl, in welcher die Welt entſtanden ſeyn ſoll, am meiſten ſchöpferiſcher Natur. „Denn ſie iſt die erſte vollkommene Zahl nach der Einheit, aus gleichen Theilen zuſammengeſetzt. Ihre Hälfte iſt die Dreiheit, ihr Drittheil die Zweizahl, ihr Sechstheil die Einheit; ſie iſt zugleich männlich und weiblich, wir nennen nämlich männlich die ungerade Zahl, weiblich die gerade. Die erſte der ungleichen oder männlichen Zahlen iſt die Dreiheit, unter den weiblichen die Zweiheit. Die aus beiden zuſammengeſetzte Kraft iſt die Sechszahl. Nach dieſer, als der vollkommenſten, mußte die Welt, als das vollkommenſte Ganze, gebildet werden.“ cfr. de mundi opificio, Mang. I. 3. Hier erklärt Philo die Sechszahl für die vollkommenſte. Allein es herrſcht die größte Willkühr in ſeinen Zahlenbeſtimmungen. Denn je nachdem es in ſeinen Kram taugt, muß bald die Sieben, bald die Zehn, bald die Vier die vollkommenſte ſeyn.

Es ſcheint in obigen Worten die Meinung ausgedrückt, daß Gott Alles zugleich geſchaffen habe, und daß jene Zahlen nur die inneren Verhältniſſe der Dinge bezeichnen. Wei-

ter oben, Mang. I. 6, erklärt er ſich näher dahin: es ſey in der Weltſchöpfung zwar keine reelle Aufeinanderfolge, aber doch eine ideelle, nämlich der Schöpfer habe Eines nach dem Andern gedacht, damit Ordnung im Ganzen ſey. Deßwegen beſagen die Worte der Geneſis: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν, nicht, „Gott habe den Himmel im Anfange der Zeit gemacht," ſondern, als den erſten, dem Range nach: εὔλογον τῷ ὄντι πρῶτον αὐτὸν εἰς γένεσιν ἐλθεῖν, ἄριστόν τε ὄντα τῶν γεγονότων, καὶ ἐκ τοῦ καθαρωτάτου τῆς οὐσίας παγέντα, διότι θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἔμελλεν οἶκος ἔσεσθαι ἱερώτατος. Καὶ γὰρ εἰ πάντα ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει, τάξιν οὐδὲν ἧττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα· καλὸν γὰρ οὐδὲν ἐν ἀταξίᾳ. Τάξις δὲ ἀκολουθία καὶ εἱρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἑπομένων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσμασιν, ἀλλά γε ταῖς τῶν τεκταινομένων ἐπινοίαις· οὕτω γὰρ ἔμελλον ἠκριβῶσθαί τε καὶ ἁπλανεῖς εἶναι καὶ ἀσύγχυτοι.

Allein dieſe überkünſtliche Erklärung iſt ſchwer mit dem Texte zu vereinigen, und es iſt daher nicht zu verwundern, wenn unſer Philoſoph bisweilen ſtark aus der Rolle fällt, und der gewöhnlichen Anſicht huldigt. So ſagt er bei dem ſechsten Tagwerke, Gott habe den Menſchen nach den Thieren und Pflanzen erſchaffen, damit er Alles, was zu ſeiner Nahrung und Nothdurft gehöre, gleich antreffe, und namentlich, damit ihn die Thiere, wenn ſie ihn ſo plötzlich in ſeiner Majeſtät und Herrlichkeit erſcheinen ſehen, als ihren Gebieter verehren möchten.

Jedem einzelnen Tage nun wies Gott einen Theil des Univerſums zu, ausgenommen dem erſten. Damit dieſer nicht unter die andern gerechnet werde, nennt ihn Moſes nicht den erſten, ſondern den einen, μίαν (Genes. I. 5: καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία), um die Einheit als ſein Eigenthum zu bezeichnen, cfr. de mundi opificio,

Mang. I. 3, unten: ἑκάστην τῶν ἡμερῶν ἀπένειμεν ἑνὶ τῶν τοῦ παντὸς τμημάτων, τὴν πρώτην ὑπεξελόμενος. Ἣν αὐτὸς οὐδὲ πρώτην, ἵνα μὴ ταῖς ἄλλαις συγκαταριθμῆται, καλεῖ, μίαν δὲ ὀνομάσας εὐθυβόλως προσαγορεύει, τὴν μονάδος φύσιν τε καὶ πρόσρησιν ἐνιδών τε καὶ ἐπιφημίσας αὐτῇ. Denn ihm gehört nichts Sichtbares, ſondern die Ideenwelt an. Philo fährt in der angeführten Stelle ſo fort: λεκτέον δὲ ὅσα οἷόν τέ ἐστιν τῶν ἐμπεριεχομένων (scil. ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ), ἐπειδὴ πάντα ἀμήχανον· περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαίρετον, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μηνύσει. Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι, τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. Dieſer erſte Tag wird von Philo außerordentlich geehrt, namentlich der Siebenzahl, in welcher die Welt vollendet wurde, gleichgeſetzt, und zwar, wie mir ſcheint, aus zwei Gründen. Da nämlich der erſte Tag die ideelle Schöpfung in ſich begreift, und mit dieſer eigentlich Alles vollendet war, (weil die Entſtehung des Einzelnen keine beſondere Thätigkeit Gottes mehr erheiſchte, ſondern von ſelbſt aus der Idealwelt erfolgte), ſo iſt der erſte Tag gleich dem ſiebenten, welcher, nach dem moſaiſchen Texte, die Vollendung der ſchöpferiſchen Thätigkeit bezeichnet. Dieſen Grund gibt Philo nicht ausdrücklich an, wohl aber einen andern exegetiſchen. Man vergleiche de posteritate Caini, Mang. I. 237, Mitte: „die Siebenzahl kommt zwar, der Reihe gemäß, nach der Sechſen, der Kraft nach aber iſt ſie älter als jede andere Zahl, und von der Einheit weſentlich nicht unterſchieden. Dieß deutet der Prophet ſelbſt an, wenn er

am Ende der Weltschöpfung sagt: „Und Gott ruhete aus am siebenten Tage von allen seinen Werken, und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm von allen seinen Werken ausgeruht.“ Gleich darauf fährt er fort: „dieß ist das Buch der Schöpfung des Himmels und der Erden, da sie geschah an dem Tage, da Gott Himmel und Erde schuf“ (cfr. Genes. II. 2—4. nach der LXX.) Aber am ersten Tage ist letzteres geschehen, so daß also der siebente Tag der Einheit und dem Anfange aller Dinge gleichgesetzt wird.“ So Philo. Allein da nach der reellen Erklärung, die Schöpfung des ersten Tages nicht die ganze Welt umfaßt, weil in den fünf übrigen Tagen noch vieles nachkommt, so gehört noch jener oben angegebne Grund dazu, um diese exegetische Spielerei zu rechtfertigen. Wir werden auf diese Ansicht später zurückkommen.

Auffallend ist die Art, in der Philo von dem Eigenthume des ersten Tages, nämlich von der ideellen Welt, redet. Er spricht von ihr, als wäre sie etwas wirkliches. Man lese, wie er sich, Mang. I. 7, darüber äußert. Nach dem ersten Tagwerke begann die sichtbare Schöpfung: *ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ, ὁ δὲ αἰσθητὸς πρὸς παράδειγμα τούτου ἐτελειουργεῖτο* (Mang. I. 8. oben). — Dem zweiten Tage gehört der Himmel, dem dritten die Erde, dem vierten die Gestirne, worüber er pag. 10. die Bemerkung macht: „Es müsse auffallen, daß Sonne, Mond und die Sterne, die doch vollkommener als die Erde sind, nach der unvollkommenen geschaffen wurden. Dieß geschah aus zwei Gründen: erstlich, weil Gott voraus sah, daß es Menschen geben werde, welche den Gestirnen, wegen ihres großen Einflusses auf die Jahreszeiten und so viele ander Veränderungen der Natur, die Weltregierung zuschreiben würden. Damit nun solche von ihrem Irthume gesunden möchten, sollen sie die Genesis lesen und vernehmen,

daß Gott, ehe die Sonne war, mancherlei Früchte und Kräuter emporwachsen ließ, und dann anbetend seine Allmacht bewundern. Der zweite Grund ist die innere Trefflichkeit der Vierzahl.“ Man sieht aus diesen Worten, daß damals schon viele Einwürfe gegen die Schöpfungsgeschichte im Umlaufe waren, zugleich aber auch, daß Philo sich selbst widerspricht, indem er hier eine wirkliche Zeitfolge annimmt. — Am fünften Tage schuf Gott die lebendigen Wesen, denn die Fünfzahl drückt die Eigenthümlichkeit des Belebten am besten aus, weil sie die fünf Sinne, diesen Vorzug der Lebendigen andeutet. Zuerst schuf er die Fische, als das Unvollkommenere (hier bestimmt die Unvollkommenheit den früheren Rang, ganz anders, als er sich oben ausspricht) und die Vögel. Am sechsten endlich die vollkommenern Thiere, und das vollendetste aller Geschöpfe, den Menschen. Seine Erklärung, warum der Mensch die letzte Stelle in der Schöpfungsreihe einnehme, haben wir oben angezeigt. Er fällt aber nicht nur mit dem angegebenen Grunde, sondern auch damit aus der Rolle, daß er diesen am sechsten Tage geschaffenen Menschen, wegen der Worte: κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποιησεν αὐτοὺς nicht für den wirklichen, sondern für den Ideal-Menschen erklärt; da er doch kaum zuvor behauptet hatte, mit dem zweiten Tagewerke beginne die Schöpfung des Einzelnen und Wirklichen.

Diese Ansichten über die Schöpfungsurkunde sind, wie man sieht, ein Gemisch aus platonischer und pythagorischer Philosophie, aus Rationalismus und Offenbarungsglauben, und stimmen nicht zusammen.

Da Philo die Materie für präexistirend, verworren und harmonielos, für ungöttlich und schlecht ansah; da er ferner die Schöpfung für ein mehr oder minder unvollkommnes Einbilden der Ideen in die Masse erklärt, so ist kein Wunder, wenn er eine unendlich tiefe Kluft zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe zog, wenn er die Kreatur als nichtig, schlecht,

vergänglich, der Gottheit entgegen darstellt. Daher so oft der Ausdruck *γένεσις φθαρτὴ* und ähnliche. Namentlich aber spricht er ihr alle Selbstthätigkeit ab, welche nur Gott, *τῷ δραστηρίῳ αἰτίῳ*, zukomme. Wir verweisen hiebei auf die oben gegegebnen Stellen.

Dennoch gibt es ein gewisses Handeln, das nicht auf Gott zurückgeführt werden darf, und deßhalb der Kreatur zufällt, wiewohl diese sonst in Allem, was Gott thut und vermöge seines Wesens thun kann, leidend gedacht wird. Dieß ist alles Böse, Unvollkommene, Unreine. cfr. de plantatione, Mang. I. 337, unten, wo Philo Gott so anredet: *ἀγαθῶν καὶ ἁγίων, ὦ δέσποτα, ποιητὴς ὢν τυγχάνεις, ὡς ἔμπαλιν κακῶν καὶ βεβήλων γένεσις ἡ φθαρτὴ.* Deßwegen besteht auch die höchste Vollkommenheit des Menschen in möglichst strenger Absonderung von der Kreatur. So in derselben Schrift 339, Mitte: „Die Leviten haben kein irdisches, sondern ein himmlisches Erbtheil bekommen, Gott selbst. Die Leviten seyen nämlich als *τρόπος ψυχῆς*, als Bild des reinen Geistes, zu deuten. Zu diesem spreche Gott: *ἐγὼ μερίς σου καὶ κληροδοσία σου* (cfr. Num. XVIII. 20.). *Τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως κεκαθαρμένος νοῦς, καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων, ἓν μόνον οἶδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον, ᾧ προσελήλυθεν, ὑφ' οὗ καὶ προσείληπται.* Letzteres gehört eigentlich in die Lehre vom Menschen; wir haben es hier bloß im Vorbeigehen angedeutet, um den Zusammenhang dieser Lehre vom Bösen mit der andern, von der Präexistenz der Materie, nachzuweisen.

Wir gehen nun über zur Lehre von der Welt, ihren Theilen, den Stufenleitern der Geschöpfe, dem Himmel, den Sphären, den Gestirnen, von denen wir dann auf die Engel kommen. Vieles, was in diesem Capitel behandelt werden wird, gehört mehr in eine Physik, als Religionslehre; wir

geben es aber, theils der Vollständigkeit wegen, theils, weil Manches zur Erklärung des neuen Testamentes sehr wichtig ist.

Zehntes Capitel.

Von der Welt, ihren Theilen und ihrem Wesen.

Die Welt, ein durch das Ebenbild Gottes, den himmlischen Logos geschaffenes Werk, ist ein herrliches zusammenhängendes Ganzes. Philo bezeichnet diesen Gedanken durch das schöne Bild μεγαλόπολις. So im ersten Buche de monarchia, Mang. II. 217, oben. Er spricht hier von der Möglichkeit, Gott aus der Natur zu erkennen. „Wie man den Baumeister durch sein Gebäude, wie man die Trefflichkeit eines Gesetzgebers aus einem wohleingerichteten Staate kennen lerne, so Gott aus der Welt. Τὸν ἀφικόμενον εἰς τὴν ἀληθῶς μεγαλόπολιν, τόνδε τὸν κόσμον — οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἔννοιαν λήψεσθαι δεῖ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ. Dieselbe Idee drückt Philo in andern Stellen, theils durch eben dieses Bild, theils durch noch kühnere aus. In der Schrift quis rerum divin. haer. sit, Pf. IV. 68, Mitte, sagt er: „In allen Dingen sey Verhältniß, Maaß und Aehnlichkeit. Eine Schwalbe lasse sich mit einem Adler, eine Ameise mit einem Elephanten vergleichen. So könne man eines der kleinsten Geschöpfe, den Menschen, dem allergrößten Werke Gottes, der Welt, gegenüberstellen, weil beide aus Leib und Seele bestehen, und einige hätten deßhalb ersteren die kleine Welt, letztere den großen Menschen genannt. Und das mit Recht. Denn Gottes schöpferische Macht sey im Größten und Kleinsten dieselbe gewesen, und habe das Eine wie das Andere auf's vollkommenste gebildet.“ — Die Welt ist also ein aus Leib und Seele gebildetes, lebendiges Thier — eine Idee, die er Plato abborgte, und welche oft wiederkehrt. So

in der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 514, wo er den Weg zur Weisheit so beschreibt: „Die Seele solle Alles erforschen, die Welt, die Kräfte, die in ihr liegen, das Wesen der Tugend, endlich auch sich selbst.“ *Διόδευσον*, ruft er der Seele zu, *μέντοι καὶ τὸν μέγιστον καὶ τελειότατον ἄνθρωπον, τόνδε τὸν κόσμον, καὶ διασκέψαι τὰ μέρη, ὡς τόποις μὲν διέζευκται, δυνάμεσι δὲ ἥνωται, καὶ τίς ὁ ἀόρατος οὗτος τῆς ἁρμονίας καὶ ἑνώσεως πᾶσι δεσμός ἐστι.* Der Grund, warum die Welt der große Mensch genannt wird, ist klar in diesen Worten ausgesprochen, weil nämlich Alles zum schönsten Ganzen zusammengefügt ist. Deßhalb nennt er die Welt mit einem andern Bilde *εἱμαρμένη, ἀκολουθία.* De nominum mutatione, Pf. IV. 378. Er deutet hier den Siegelring, das Armband und den Stab, den Thamar nach Genes. XXXVIII. 25. von Juda empfangen, mystisch dahin: der Siegelring bezeichne den Logos, der Stab die Oberherrlichkeit Gottes, das Armband die Welt: *τίς δὲ ὁ ὁρμίσκος, ἢ ὁ κόσμος, εἱμαρμένη, ἀκολουθία καὶ ἀναλογία τῶν συμπάντων, εἱρμὸν ἔχουσα ἀδιάλυτον.* Das Wort zur Bezeichnung dieses Zusammenhangs ist *συμπάθεια.* So de mundi opificio, Pf. I. 80, Mitte: *ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν.* Wunderschön wird die kosmische Wechselwirkung in der Schrift de cherubim, Pf. II. 58, Mitte, auf folgende Weise, bezeichnet: „Gott hat alle Kreaturen Allen zur Nutznießung geliehen, und kein vollkommenes Werk geschaffen, das nicht des andern bedürfte, damit jedes Geschöpf, sich nothwendig dem anderen annähere, das ihm leihen kann, und umgekehrt. Denn durch diesen lebendigen Wechselverkehr, mußte das Ganze, wie eine Lyra, die auch mit verschiedentönenden Saiten bezogen ist, einen reinen Akkord geben u. s. w. *Κέχρηκε γὰρ ὁ θεὸς τὰ γενητὰ πάντα πᾶσιν, οὐδὲν τῶν κατὰ μέρος τέλειον ἐργασάμενος, ὃ μὴ πάντως χρεῖον ἄλλου· ἵν' οὗ δεῖται τυχεῖν γλι-*

χόμενον, ἐξ ἀναγκῆς τῷ παρασχεῖν δυναμένῳ πλησιάζοι, καὶ ἐκεῖνο τούτῳ, καὶ ἀμφότερα ἀλλήλοις. Οὕτως γὰρ ἐπαλλάττοντα καὶ ἐπιμιγνύμενα, λύρας τρόπον ἐξ ἀνομοίων ἡρμοσμένης φθόγγων, εἰς κοινωνίαν καὶ συμφωνίαν ἐλθόντα, συνηχήσειν ἔμελλεν, ἀντίδοσίν τινα καὶ ἀντέκτισιν πάντα διὰ πάντων ὑπομένοντα, πρὸς τὴν τοῦ κόσμου παντὸς ἐκπλήρωσιν. Ταύτῃ καὶ ἄψυχα ἐμψύχων, καὶ ἄλογα λογικῶν, καὶ δένδρα ἀνθρώπων, καὶ ἄνθρωποι φυτῶν, καὶ ἡμέρων ἀτίθασσα, καὶ ἀγρίων χειροήθη, καὶ ἄῤῥεν θήλεος, καὶ θῆλυ ἄῤῥενος, καὶ συνελόντι φράσαι, χερσαῖα ἐνύδρων, καὶ ἔνυδρα ἀεροπόρων, καὶ πτηνὰ τῶν προειρημένων, καὶ πρὸς τούτοις ἔτι, γῇ μὲν οὐρανοῦ, οὐρανὸς δὲ γῆς, ἀὴρ δὲ ὕδατος, ὕδωρ δὲ πνεύματος, καὶ πάλιν αἱ μεταξὺ φύσεις ἀλλήλων τε καὶ τῶν ἄκρων, καὶ αἱ ἄκραι τῶν μέσων καὶ ἑαυτῶν ἐρῶσι. Χειμών γε μὴν θέρους, καὶ θέρος χειμῶνος, καὶ ἔαρ ἀμφοῖν, καὶ μετόπωρον ἔαρος, καὶ ἕκαστον ἑκάστου, καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, πάντα πάντων ἐπιδεᾶ τε καὶ χρεῖα· ἵνα τὸ ὅλον οὗ μέρη ταῦτα, παντελὲς ἔργον, ἄξιόν τε εἴη τοῦ δημιουργοῦ, ὅδε ὁ κόσμος.

Man wird unwillkürlich an die Worte des Dichters erinnert:

Wie Alles ſich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf- und niederſteigen,
Und ſich die goldnen Eimer reichen,
Mit ſegenduftenden Schwingen,
Harmoniſch all, das All' durchklingen.

Die Welt iſt, als ein ſo herrliches und in ſich abgeſchloſſenes Werk, vollkommen, und es iſt ſogar Sünde, ſie unvollkommen zu nennen. Dieß wird angedeutet im Buche de vita Abrahami, Pſ. V. 250, oben: „Durch die Sündfluth habe die vollkommenſte Welt, beinahe unvollkommen ausgeſehen, was man ohne Sünde nicht einmal denken dürfe: ὥστε

τὸν κόσμον παντελῆ καὶ ὁλόκληρον, ὃ μήτε εἰπεῖν μήτε νοῆσαι θέμις, λελωβῆσθαι δοκεῖν. Als vollkommenſtes Weſen iſt ſie unvergänglich. Von dieſem Satze handelt ein ganzes Buch, nämlich die Schrift: de incorruptibilitate mundi. Wir verweiſen nur auf die Stelle, Mang. II. 490. Deßhalb widerſprach er auch der unter den Juden umlaufenden Meinung, daß die Erde einſt verbrennen müſſe, eine Meinung, welche wir im neuen Teſtamente wiederfinden, und die Joſephus dem Noah als Prophezeihung in den Mund legt. Man ſehe quod mundus sit incorrupt. Mang. II. 504, Mitte.

Aus demſelben Grunde, nämlich um ihrer Vollkommenheit willen, nennt er die Welt einen Tempel Gottes. So im erſten Buche de monarchia, Mang. II. 224. „Es gebe zwei Tempel Gottes, der eine von Händen erbaut, befinde ſich in der heiligen Stadt, in Jeruſalem, der andere ſey die ganze Welt; das Allerheiligſte dieſes Tempels bilde der Himmel, Weihgeſchenke ſeyen die Sterne, Prieſter die Engel: τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼν μὲν ἔχοντα ἁγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανὸν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχάς. Aus dieſer Vollkommenheit folgert er auch, daß die Welt nicht um des Menſchen willen, ſondern umgekehrt, der Theil des Ganzen, der Menſch, um der Welt willen da ſey. So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 156. unten und 158. oben. Es iſt vom Traume Joſeph's, Genes. XXXVII. 9, die Rede. Joſeph iſt ihm der τρόπος πολιτικὸς κενῆς δοξῆς ἐραστής. Nachdem er eine phyſikaliſche Erklärung angeführt, gibt er folgende als ſeine eigene: λέγομεν δὲ ἡμεῖς, ὡς ὅτι ὁ σπουδῆς ἀκρίτου καὶ φιλονεικίας ἀλόγου καὶ κενῆς δόξης ἐραστὴς, ἀεὶ φυσώμενος ὑπ' ἀνοίας, οὐ μόνον ἀνθρώπους ὑπερκύπτειν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν ἀξιοῖ. Καὶ νομίζει μὲν ἑαυτοῦ χάριν

τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἀναγκαῖον δὲ εἶναι δασμὸν ἕκαστον ὡς βασιλεῖ φέρειν αὐτῷ, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, οὐρανόν. Καὶ τοσαύτῃ τῆς εὐηθείας ὑπερβολῇ χρῆται, ὥστε οὐκ ἰσχύειν λογίσασθαι, ὃ καὶ ἂν παῖς ἄφρων ἐννοηθείη, ὅτι τεχνίτης οὐδεὶς ἕνεκα μέρους ποτὲ ὅλον, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου μέρος δημιουργεῖ. Μέρος δὲ τοῦ παντὸς, ἄνθρωπος· ὥστε γέγονεν εἰς τὸ συμπλήρωμα τοῦ κόσμου δικαίως, ἂν αὐτὸς ἐκείνῳ συντελῶν ᾖ. Φλυαρίας δ' ἄρα τοσαύτης γέμουσί τινες, ὥστε ἀγανακτοῦσιν, εἰ μὴ ὁ κόσμος τοῖς βουλήμασιν αὐτῶν ἔποιτο. Als Beiſpiel des getadelten Wahnes führt er die Streiche an, die Xerxes dem Helleſpont geben ließ.

Dem Umfange und der Ausdehnung nach iſt die Welt nicht unendlich, ſondern begränzt; wie er denn Gott außer dem Weltraume und über der höchſten Sphäre thronen läßt. Die Endlichkeit wird behauptet im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 331: „Das erſte und trefflichſte Werkzeug der Philoſophie, und der eigentliche Weg zur Weisheit, ſeyen die Augen. Dieſe betrachten zuerſt die Erde mit ihrer trefflichen Einrichtung, dann den Himmel mit ſeinen Wundern, und übergeben ſofort die gewonnenen Anſchauungen dem Geiſte zur Verarbeitung. Der Geiſt ſeinerſeits ſteige vom Sichtbaren angeregt, zum Unſichtbaren empor; er ſchließe aus der Welt, daß ſie einen vollkommnen Urheber haben müſſe, ſo wie, daß die Welt nicht unermeßlich, ſondern begränzt ſey durch die Einheit, gleichwie eine Stadt mit Mauern, ſo von den Fixſternen, als dem äußerſten Kreiſe, umgürtet: ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπειρα (scl. ταῦτα τὰ πάντα) πεπέρασται δὲ ἑνὸς κόσμου περιγραφῇ, πόλεως τρόπον τῇ τῶν ἀπλανῶν ἐξωτάτῳ σφαίρᾳ περιλαμβανόμενος.

Man erſieht aus letzteren Worten, daß er die Welt als rund, und aus vielen Kreiſen beſtehend dachte. Dieß geht noch deutlicher hervor aus einer Stelle der Schrift, de linguarum confusione, Pf. III. 384, unten, wo er ſagt, der

Thurm zu Babel habe schon deßhalb nicht, nach der Absicht der Menschen, den Himmel berühren können, weil es unmöglich sey, daß das Centrum die Peripherie erreiche: ὅτι οὐδὲν κέντρον τῆς περιφερίας ἅπτεται. Die Erde ist also der Mittelpunkt der Schöpfung, mitten in den unermeßlichen Kreis hineingelagert.

Dieß leitet uns auf seine Ansicht von den Theilen der Welt. Die natürlichste Eintheilung, d. h. diejenige, welche die tägliche Erfahrung an die Hand gibt, ist Himmel und Erde. Sie hatte schon Moses angegeben: ἐν ἀρχῇ ἐποιησεν ὁ θεὸς οὐρανὸν καὶ γῆν, auch Philo behielt sie bei. Nur schiebt er bisweilen als Mittelglied zwischen beide die Luft. So im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 62, Mitte, wo er über die Himelsleiter Jakob's sich so erklärt: κλίμαξ ἐν μὲν τῷ λεγομένῳ κόσμῳ (κόσμος ist im Griechischen ein Bild wie mundus), συμβολικῶς λέγεται ὁ ἀὴρ, οὗ βάσις μέν ἐστι γῆ, κεφαλὴ δὲ οὐρανός. Sonst bleibt er jedoch der gewöhnlichen Eintheilung, οὐρανος καὶ γῆ, getreu. Den Unterschied beider bezeichnet er im Allgemeinen mit dem wunderschönen Bilde: der Himmel sey der Unsterblichen Haus, die Erde der Sterblichen Heerd. So in der Schrift de caritate, Mang. II. 387, wo er über den letzten Hymnus des Gesetzgebers sich so ausläßt: „Moses hat nach den letzten Verordnungen an sein Volk, den Hymnus auf Gott gesungen, um ihm die letzte Danksagung vor seinem Scheiden darzubringen; er hat dabei das göttliche Heer, die Elemente des Alls, die edelsten Theile der Welt, den Himmel und die Erde, diese, als den Heerd der Sterblichen, jenen, als der Unvergänglichen Behausung, zu Theilnehmern und Zeugen aufgerufen“ (cfr. Deuter. XXXII. 1.). — Wegen ihrer hohen Schönheit will ich die Worte selbst hersetzen: τὰ γοῦν ἁρμόττοντα τοῖς τε ὑπηκόοις καὶ τῷ κληρονόμῳ τῆς ἡγεμονίας (Ἰησοῦ) διαλεχθεὶς, ἄρχεται τὸν θεὸν ὑμνεῖν μετ' ᾠδῆς, τελευ-

ταλαν αὐτῷ τοῦ βίου τοῦ μετὰ σώματος εὐχαριστίαν ἀποδιδοὺς, ἀνθ' ὧν ἀπὸ γεννήσεως ἄχρι γήρως καιναῖς καὶ οὐχὶ ταῖς ἐν ἔθει χάρισιν εὐηργέτητο. Καὶ συναγαγὼν ἄθροισμα θεῖον, τὰ στοιχεῖα τοῦ παντὸς, καὶ τὰ συνεκτικώτατα τοῦ κόσμου μέρη, γῆν καὶ οὐρανὸν, τὴν μὲν θνητῶν ἑστίαν, τὸν δὲ ἀθανάτων οἶκον, ἐν μέσοις ὑμνῳδίας ἐποιεῖτο.

Beginnen wir mit dem Irdiſchen, als dem geringeren Theile des Ganzen. Die ganze Erde, mit Allem, was auf ihr wohnt, iſt Leben und Geiſt, nur in verſchiedener Form. Man kann die irdiſchen Mächte vierfach eintheilen, in unorganiſche, organiſche, in ſolche, welche ein thieriſches und ſolche, welche geiſtiges Leben haben. Die erſteren haben ἕξις (Geſtaltung); die zweiten organiſches Leben (φύσις); die dritten eine Seele; die vierten eine vernünftige Seele. So **quod Deus sit immutabilis**, Pf. II. 402, Mitte u. flg. **Mang.** I. 277, unten u. flg. „Von den Körpern hat Gott die einen mit Geſtaltung (ἕξις), die andern mit organiſchem Leben (φύσις), die dritten mit einer Seele, die vierten mit einer vernünftigen Seele bekleidet. Den Steinen nämlich und dem Holze, das von ſeinem Stamme losgeriſſen, mit dieſem nicht mehr ein gemeinſames Leben führt, hat er ἕξις, als feſtes Band gegeben. Dieſe Gediegenheit iſt nichts anders als Geiſt, der ſich auf ſich ſelbſt zurückbeugt. Er erſtreckt ſich aus dem Innern hervor auf die Gränzen, und nachdem er die Oberfläche berührt, wendet er ſich wieder zurück zu dem Orte, von dem er ausgegangen. Dieſer ἕξις ſind zu vergleichen gewiſſe Wettläufe in den Städten der Menſchen, wo nämlich die Läufer nicht bloß einmal hinaus und auf ihr Ziel zulaufen, ſondern einmal hinaus und wieder zurück, nur daß in der ἕξις dieſer Umlauf beſtändig und unvergänglich iſt. (Organiſches Leben, oder) Natur, hat Gott den Pflanzen verliehen, es beſteht aus drei Kräften, der Kraft ſich zu nähren, zu verwandeln, und zu wachſen. Beweis für die erſte iſt, daß

Pflanzen, die nicht begoſſen werden, verwelken, die wohlbegoſſenen aber gedeihen. Ihre Veränderung und ihr Wachsthum beweist das Aufkeimen und Abfallen der Blätter und der Früchte, und der Uebergang vom kleinen Fruchtkerne bis zum mächtigen Baume. Die Seele drittens hat Gott durch drei Dinge vor dem organiſchen Leben ausgezeichnet. Durch Empfindung (*αἴσθησις*), Einbildung (*φαντασία*) und Trieb (*ὁρμή*). Die Pflanzen ſind ohne Trieb, ohne Einbildungskraft und ohne Empfindung. Jedes Thier dagegen beſitzt dieſe drei. Empfindung iſt, wie der Name (*αἴσθησις*) zeigt, ein In ſich finden (*εἴσθεσις*), und führt das Geſchaute dem Geiſte zu. Denn letzterer iſt das große Vorrathshaus, das Alles aufnimmt, was die Sinne einbringen. Einbildung (*φαντασία*) iſt ein Abformen in der Seele, (*ἐκτύπωσις ἐν τῇ ψυχῇ*,) denn was jeder der Sinne hereingebracht hat, darauf drückt ſie ihr Zeichen, wie mit einem Siegelringe. Dem Wachſe gleichet dann der Geiſt, der die Anſchauung in ſich aufnimmt. Die Anſchauung endlich und der innerliche Abdruck derſelben, oder die Einbildung, regt bald die Seele angenehm, bald unangenehm an. Dieſes Gefühl heißt *ὁρμή*, Trieb, der die erſte Bewegung der Seele iſt. Dieß ſind die Vorzüge, welche jedes Thier vor der Pflanze voraus hat. Sehen wir, worin der Menſch über Allen ſtehet. Zur Auszeichnung vor den übrigen Geſchöpfen hat er die Denkkraft erhalten, durch welche er Alles zu verſtehen vermag“ u. ſ. w.

Für *ἕξις* und *φύσις* haben wir in unſerer Sprache kein Wort; erſtere bedeutet, nach der eigenen Erklärung unſeres Verfaſſers, den in ſich gebundenen Geiſt, alſo Starrheit, Gediegenheit. *Φύσις* iſt daſſelbe, was die neure Naturlehre mit dem Namen Organismus bezeichnet. *Αἴσθησις* haben wir mit dem Worte Empfindung überſetzt, welches Fichte, wie Philo, durch „in ſich finden“ erklärt. *Φαντασία* iſt ganz unſer teutſches Wort „Einbildung.“

Alles alſo, ſelbſt das, was äußerlich ſo todt erſcheint, iſt, nach Philo, Geiſt und Leben. Man glaubt in dieſen Worten faſt einen Naturphiloſophen des 19ten Jahrhunderts zu hören. Wie lebendig mußte unſerem Philoſophen, bei dieſen Anſichten, die Natur erſcheinen, oder, um mit Fichte zu reden, mit welchen hellen Geiſteraugen mußte ſie ihn anblicken!

Von welcher Art der Geiſt ſey, der ſich in den Steinen verkörpert, in den Pflanzen zum Leben entfaltet, in den Thieren zur Seele und in den Menſchen zum Geiſte wird, ſagt Philo in dem erſten Buche von den Träumen, Pf. V. 62, unten. „Es ſey natürlich, daß die Luft mehr Leben enthalte als Erde und Waſſer. Warum dies? weil auch die beiden letzteren durch die Luft belebt ſind. Denn in den unbewegten Körpern hat Gott die Luft zur ἕξις, in denen, die ohne Einbildung ſich bewegen, zur Natur, in denen, die mit Trieb und Einbildung begabt ſind, zur Seele gemacht. *Εἰκός γε ἀέρα γῆς μᾶλλον καὶ ὕδατος ζωοτροφεῖν· διατί; ὅτι καὶ τὰ ἐν ἐκείνοις οὗτος ἐψύχωσεν· Ἐπόιει γὰρ αὐτὸν ὁ ποιητὴς ἀκινήτων μὲν σωμάτων ἕξιν, κινουμένων δὲ ἀφαντάστως φύσιν, ἤδη δὲ ὁρμῇ καὶ φαντασίᾳ χρῆσθαι δυναμένων, ψυχήν.* Wir werden dieſe Meinung, daß der ἀὴρ und der *αἰθὴρ* den Lebensſtoff der irdiſchen Geſchöpfe, ja ſelbſt des Menſchen enthalte, öfter wiederfinden.

Unter den Thieren ſind wieder Stufen. Die niederſten bilden die Fiſche, denn ſie haben eine träge Seele; dann kommen die Vögel und die Landthiere, zuletzt der Menſch. Man vergleiche die im Capitel von der Schöpfung beigebrachten Stellen.

Nach der Erde kommt die Luft und der Himmel, beide reiner und beſſer als die Erde. So im erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 98, Mitte: *ἀὴρ καὶ οὐρανὸς αἱ καθαρώταται μοῖραι τῆς τῶν ὅλων οὐσίας.* Der ἀὴρ, oder Luft-

raum, ist wohl zu unterscheiden vom Himmel, wie schon diese Stelle zeigt, und andere noch deutlicher machen werden.

Derselbige erstreckt sich vom Monde, der letzten himmlischen Sphäre, bis zur Erde, und ist nicht zu den himmlischen Sphären zu rechnen, sondern ein Mittelglied zwischen diesen und ersterer. So im ersten Buche de somniis, Pf. V. 62, Mitte: *ἀπὸ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας, ἣν ἐσχάτην μὲν τῶν κατ' οὐρανὸν κύκλων, πρώτην δὲ τῶν πρὸς ἡμᾶς ἀναγράφουσιν οἱ φροντισταὶ τῶν μετεώρων, ἄχρι γῆς ἐσχάτης ὁ ἀὴρ πάντῃ ταθεὶς ἔφθασεν.* Dieser Raum ist voll körperloser Seelen. So ebendaselbst: *οὗτος δέ ἐστι ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος, ἐπειδὴ πάντα τῷ ποιητῇ τὰ τοῦ κόσμου μέρη καλὸν ἔδοξεν εἶναι ζώων ἀναπλῆσαι.* Von welcher Art sie seyen, werden wir in der Lehre von den Engeln zeigen. Wegen dieser Eigenschaft, als Behausung der Seelen, nennt er die Luft *τὸ ψυχογονιμώτατον.* So im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 96, oben. Es ist hier von den Plagen Aegyptens die Rede. „Drei derselben, aus den gröberen Elementen der Erde und dem Wasser gebildet, habe Gott dem Aaron überlassen; drei andere, zu welchen Luft und Feuer, der Ursprung der Seelenkraft, zusammengewirkt, seyen dem Moses zugewiesen worden. *Διανέμει (ὁ θεὸς) τὰς κολάσεις, τρεῖς μὲν, τὰς ἐκ τῶν παχυμερεστέρων στοιχείων, γῆς καὶ ὕδατος, ἐξ ὧν ἀπετελέσθησαν αἱ σωματικαὶ ποιότητες, ἐφεὶς τῷ Μωϋσέως ἀδελφῷ· τὰς δὲ ἴσας ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς, τῶν ψυχογονιμωτάτων, μόνῳ Μωϋσεῖ.* Man ersieht hieraus den Grund, warum die Beseelung aus der Luft abgeleitet wird. Alles Irdische ist nämlich, nach unseres Verfassers Ansicht, aus den vier Elementen entstanden; deßhalb mußte auch die Seele, die ja in allem Irdischen ist, aus einem derselben, und zwar am natürlichsten aus der überall befindlichen, ringsumgossenen, feinen Luft abgeleitet werden, so wie denn auch sonst das Alterthum, die Hellenen so gut als die Hebräer,

das Leben im Hauche, im Athem fand. — Ueber dem Luftraume iſt der Mond, er iſt die letzte der himmliſchen Sphären, wie wir oben gehört haben; mit ihm beginnt der Himmel oder der Aether, welcher die Fülle des Himmels iſt; doch iſt der Mond noch nicht ganz aus reinem Aetherſtoffe gewoben, ſondern er trägt noch Luft in ſich. So im erſten Buche de somniis, Pf. I. 66, oben: *λέγεται ὅτι σελήνη πίλημα μὲν ἄκρατον αἰθέρος οὐκ ἔστιν, ὡς ἕκαστος τῶν ἄλλων ἀστέρων, κρᾶμα δὲ ἔκ τε αἰθερώδους οὐσίας καὶ ἀερώδους· καὶ τό γε ἐμφαινόμενον αὐτῇ μέλαν, ὃ καλοῦσί τινες πρόσωπον, οὐδὲν ἄλλο εἶναι, ἢ τὸν ἀναμεμιγμένον ἀέρα, ὃς κατὰ φύσιν μέλας ὢν ἄχρις οὐρανοῦ τείνεται.* Die Luft iſt alſo von Natur dunkel und wird erſt durch die Geſtirne hell; an einer andern Stelle ſagt unſer Verfaſſer, daß ſie auch kalt ſey.

Ueber dem Monde beginnt der eigentliche reine Himmel, der unendlich über die Erde erhaben, eine wahre Königsburg Gottes iſt. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 164: *ἐν κόσμῳ βασίλειον μὲν ἱερώτατον οὐρανὸς, ἐσχατιὰ δὲ γῆ, καθ' ἑαυτὴν ἀξιοσπούδαστος, εἰς δὲ σύγκρισιν ἰοῦσα αἰθέρος ἀπολειπομένη τοσοῦτον, ὅσον σκότος μὲν φωτὸς, νὺξ δὲ ἡμέρας, φθορὰ δὲ ἀφθαρσίας καὶ θνητὸς θεοῦ.* Himmel und Aether iſt nach dieſer Stelle Eins, denn beide Namen wechſeln als gleichbedeutend mit einander ab. Wegen ſeiner Trefflichkeit heißt der Himmel auch das vollkommenſte unter den unvergänglichen Weſen, wie der Menſch unter den Sterblichen das vollkommenſte iſt; de praemiis ac poenis, Mang. II. 408, oben: *ἡ κοσμοποιΐα παγκάλως μεμήνυται (ὑπὸ Μωϋσέως), λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ, καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν· ὁ μὲν γὰρ ἀφθάρτων τελειότατος, ὁ δὲ θνητῶν.*

Seiner Natur nach iſt der Aether ein unauslöſchliches Feuer. So de confusione linguarum, Pf. III. 386, zu

oberſt. „Ein zweiter Grund, warum der babyloniſche Thurm nicht habe den Himmel erreichen können, ſey die Natur des Aethers; denn: ὅτι ὁ αἰθὴρ ἱερὸν πῦρ, φλόξ ἐστιν ἄσβεστος, ὡς καὶ αὐτὸ δηλοῖ τοὔνομα, παρὰ τὸ αἴθειν, ὃ δὴ καίειν ἐστὶ, κατὰ γλῶσσαν εἰρημένον. Zum Beweis dieſer feurigen Beſchaffenheit führt er in den folgenden Worten die Sonne, als Theil des ätheriſchen Feuermeers an, die Alles verbrenne, was ſich ihr nahe.

Der Himmel iſt, wie wir ſchon wiſſen, in Sphären oder Kreiſe abgetheilt, von denen der entferntere immer größer als der nähere oder innere, ihn umſchließt und umkreist. Derſelben ſind es, je nachdem man rechnet, zwei oder acht. Zwei nämlich, wenn man die Planeten zuſammenfaßt, acht, wenn man jeden einzeln rechnet. cfr. quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 102, oben: ἐν οὐρανῷ λόγος ἔχει, τὴν μὲν ἐξωτάτην καὶ ἀπλανῆ σφαῖραν ἄτμητον φυλαχθῆναι, τὴν δὲ ἐντὸς ἑξαχῇ τμηθεῖσαν, ἕπτα κύκλους τῶν λεγομένων πλανητῶν ἀποτελέσαι. Ebenſo de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 186, Mitte. „Die Welt zerfällt in neun Theile, davon kommen auf den Himmel acht, nämlich der Kreis der Fixſterne und der ſieben Planeten, die Erde endlich, mit Luft und Waſſer bildet den neunten.“ Man vergleiche noch de decalogo, Mang. II. 198, Mitte. Philo ſagt hier zum Preiſe der Siebenzahl: „Sie ſey die jungfräuliche Zahl, mutterloſer Art (weil ſie keine Wurzel hat), die nächſte nach der μονὰς und dem Anfange, Idee der Planeten, während die Einheit Urbild des Fixſternkreiſes ſey. Denn der ganze Himmel iſt aus getheilter und ungetheilter Natur zuſammengeſetzt. Die untheilbare hat die erſte und äußerſte Sphäre, den Kreis der wandelloſen Sterne erhalten, die Einheit iſt ihre Idee. Die getheilte Natur erhielt, dem Range und der Ordnung nach, die zweite Sphäre, ſie ſteht unter der Herrſchaft der Siebenzahl, welche ſechsfach getheilt,

die sieben Irrsterne gebar. Sie heißen Irrsterne, nicht als ob etwas im Himmel, wo Alles selig und rein, und deßhalb wandellos ist, irren könnte — denn sie bleiben ewig und ohne Wandel in derselben Ordnung — sondern weil sie kreisen, und nicht wie die Fixsterne ewig feststehen, wurden sie von den Menschen, die eigene Schwäche auf das himmlische Heer übertrugen, Irrsterne genannt."

In der Planetensphäre nimmt die Sonne, als der reinste Wandelstern, die erste Stelle ein, so nämlich, daß je drei und drei über und unter ihr zu stehen kommen. Drittes Buch de vita Mosis, Mang. II. 151, zu oberst. „Der heilige Leuchter sey ein Symbol der sieben Planeten. Die drei Arme auf jeder Seite bedeuten die sechs untergeordneten Planeten, der Hauptstock in der Mitte die Sonne. Denn: ὁ γὰρ ἥλιος, ὥσπερ ἡ λυχνία, μέσος τῶν ἓξ τεταγμένος, ἐν τετάρτῃ χώρᾳ φωσφορεῖ τοῖς ὑπεράνω τρισὶ καὶ τοῖς ὑφ' αὐτὸν ἴσοις, ἁρμοζόμενος τὸ μουσικὸν καὶ θεῖον, ὡς ἀληθῶς, ὄργανον. Klar genug ist hier das Bild der siebenbesaiteten Himmelslyra angedeutet. Dieß leitet uns auf die Sphärenmusik. Sie wird gelehrt im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 18, oben. Mang. I. 625, unten. „Zwei Wesen," sagt er hier, „können den Vater der Dinge lobpreisen und besingen; der Himmel und der menschliche Geist. Der Mensch nämlich hat zur Auszeichnung vor allen andern Geschöpfen, die Fähigkeit erhalten, seinem Gott zu dienen," aber auch der Himmel tönet Lobgesänge durch die melodische Harmonie der Bewegung seiner leuchtenden Körper. Vermöchte ein Sterblicher diese Musik zu hören, so würde eine unaussprechliche Sehnsucht ihn ergreifen, und nicht mehr von irdischer Speise würde er leben wollen, sondern von jenen himmlischen Melodien. Mit diesen Tönen, sagt man, habe Moses in jenen 40 Tagen sein Leben gefristet, wo er kein Brod aß, und kein Wasser trank. Diese Himmelslyra scheint zu keinem andern Zwecke besaitet zu seyn,

als um zur Ehre und zum Preiſe des Vaters der Welt zu tönen.“ Die Texteswortе lauten ſo: τὰ γὰρ δυνάμενα τοὺς ἐπαίνους καὶ ὕμνους καὶ εὐδαιμονισμοὺς ἐκτραγῳδεῖν τοῦ γεννήσαντος πατρὸς ταῦτ' ἐστὶν, οὐρανός τε καὶ νοῦς. Ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἐξαιρέτου παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα γέρως ἔλαχε, θεραπεύειν τὸ ὂν· ὁ δὲ οὐρανὸς ἀεὶ μελῳδεῖ, κατὰ τὰς κινήσεις τῶν ὄντων ἐν αὐτῷ τὴν πάμμουσον ἁρμονίαν ἀποτελῶν· ἧς εἰ συνέβαινε τὴν ἠχὴν εἰς τὰς ἡμετέρας φθάνειν ἀκοὰς, ἔρωτες ἂν ἀκάθεκτοι, καὶ λελυττηκότες ἵμεροι, καὶ ἄπαυστοι καὶ μανιώδεις ἐγένοντο οἶστροι, καὶ τῶν ἀναγκαίων ἠνάγκασαν ἀπέχεσθαι, τρεφομένους μήκεθ' ὡς θνητοὶ τοῖς σιτίοις καὶ τοῖς ποτοῖς διὰ φάρυγγος, ἀλλ' ὡς οἱ μέλλοντες ἀπαθανατίζεσθαι δι' ὥτων, τῆς μουσικῆς τελείας ἐνθέαις ᾠδαῖς. Ἵν ἀκροατὴν Μωϋσῆν ἀσώματον γενόμενον λόγος ἔχει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τὰς ἴσας νύκτας, μήτε ἄρτου, μήτε ὕδατος ψαῦσαι τὸ παράπαν. Ὁ τοίνυν οὐρανὸς, τὸ μουσικῆς ἀρχέτυπον ὄργανον, ἄκρως ἡρμόσθαι δοκεῖ δι' οὐδὲν ἕτερον, ἢ ἵνα ἐπὶ τιμῇ τοῦ τῶν ὅλων πατρὸς ᾄδόμενοι ὕμνοι μουσικῶς ἐπιψάλλωνται. — Der Geiſt des Paradieſes und Dante's iſt über dieſe Anſicht ausgegoſſen. Sie ſoll dem Pythagoras ſchon bekannt geweſen ſeyn. Gewiß findet ſie ſich bei Plato, de republica X. und Ariſtoteles, de coelo II. cap. 9. Noch mehrere Male wird ſie von Philo wiederholt, aber nirgends ſo ſchön.

Was nun die Sterne ſelbſt betrifft, die in den Sphären kreiſen oder ſtehen, und jene himmliſche Muſik bereiten, ſo ſind ſie ihm lebendige Weſen, voll Geiſt, Tugend und Vollkommenheit. So de mundi opificio, Pf. I. 48, oben: „Es gebe, in Beziehung auf Tugend, dreierlei Weſen: ſolche, welcher weder zum Böſen noch Guten fähig ſeyen, weil ſie entweder gar keine Seele, oder weder Vernunft noch Sprache beſitzen, wie die Pflanzen und Thiere; zweitens ſolche, welche von gemiſchter Natur ſeyen, wie die Menſchen, die Gutes

und Böſes kraft der Freiheit des Willens zu thun vermögen; endlich gebe es noch ſolche Weſen, welche nur Tugend üben und unfähig zu aller Bosheit ſeyen. Von dieſer Art ſind die Sterne; οὗτοι γὰρ, fährt er fort, (ἀστέρες) ζῳά τε εἶναι λέγονται, καὶ ζῶα νοερά· μᾶλλον δὲ νοῦς αὐτῶν ὁ ἕκαστος ὅλος δι' ὅλου σπουδαῖος καὶ παντὸς ἀνεπίδεκτος κακοῦ. Ebenſo de gigantibus, Pf. II. 360, oben: „Jeder Theil der Welt habe ſeine eigenen Bewohner. Die Erde, die Landthiere, das Meer ſeine Fiſche und ſein Gewürm, der Himmel die Sterne: καὶ γὰρ οὗτοι ψυχαὶ ὅλαι δι' ὅλων ἀκήρατοί τε καὶ θεῖαι, παρ' ὃ καὶ κύκλῳ κινοῦνται, τὴν συγγενεστάτην νῷ κίνησιν· νοῦς γὰρ ἕκαστος αὐτῶν ἀκραιφνέστατος. Man vergleiche noch die ſchon öfters angeführte Stelle de somniis I. Pf. V. 62, wo er daſſelbe ſagt.

Da er den unteren Himmel, oder den Luftraum, mit körperloſen Seelen, den Aether aber mit ſolchen ſtrahlenden Weſen bevölkert, ſo iſt die Vermuthung natürlich, daß er ſich ein gewiſſes Verhältniß der Unterordnung zwiſchen beiden gedacht habe. Wir finden dieß wirklich ausgeſprochen im erſten Buche de monarchia, Mang. II. 213. „Einige halten die Sonne, den Mond und die andern Sterne für ſelbſtherrſchende Götter, und leiten Alles von ihnen ab; Moſes aber erklärt die Welt für entſtanden, ja er ſagt, daß ſie Herrſcher und Unterthanen habe. Herrſcher nämlich ſind die Planeten und wandelloſen Geſtirne; Unterthanen aber alle um die Erde ſchwebenden Naturen, ſo unter dem Monde leben. Dennoch haben jene Herrſcher keine eigene Oberherrlichkeit, ſondern ſie ſind Unterthanen des alleinigen Vaters der Welt, ſeine Regierung ahmen ſie nach, und ſind glücklich dadurch," u. ſ. w. Daß ſie nicht eigene, ſondern übertragene Herrſchergewalt beſitzen, wiederholt er in der Schrift de Cherubim, Pf. II. 48: „Völlige Ruhe komme nur Gott zu, ſelbſt den Sternen, dieſen ſeligen Weſen, nicht, dieweil ſie beſtändiger

Bewegung unterworfen sind, und keine eigene Gewalt haben: *οὐκ ὄντα αὐτεξούσια.*

Wenn Philo auf diese Weise die Sterne für Herrscher über himmlische Naturen erklärt, sollte er ihnen nicht auch Einfluß auf die irdischen Dinge eingeräumt haben? Wir finden dieß vielfach ausgesprochen. So im zweiten Buche **de monarchia, Mang. II. 226**: „Alles werde erst durch die himmlischen Mächte klar: durch das Licht, das aus der Sonne strömt, lernen wir die Eigenschaften der Körper kennen; durch die Bewegung der Planeten erforschen wir das Maaß der Zeit, Monate und Jahre; die Zahlen durch ebendieselben, selbst die Schifffahrt und die Meeresstraßen sind durch die Verhältnisse der Sterne offenbar geworden.“ Nun fährt er fort: „Weise Männer haben noch Unzähliges aus der Beobachtung des Himmels voraus erkannt: Windstille und Stürme, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit des Bodens, ja selbst der Thiere, gelinde und glühende Sommer, kalte oder milde Winter, Dürre oder Regen u. dgl. Denn von allem Irdischen sind die Zeichen am Himmel angeheftet: *σοφοὶ δ' ἄνδρες καὶ μυρία ἄλλ' ἄττα παρατηρήσαντες, ἀνεγράψαντο ἐκ τῶν οὐρανίων σημειωσάμενοι νηνεμίας καὶ πνευμάτων βίας, φορὰς καὶ ἀφορίας καρπῶν καὶ ἀνειμένα καὶ φλογωδέστατα θέρη, χειμῶνας ἐξαισίους καὶ ἐαρίζοντας, αὐχμοὺς καὶ ἐπομβρίας, εὐγονίας ζώων καὶ φυτῶν, καὶ τὸ ἐναντίον ἑκατέρων ἀγονίας καὶ ὅσα τοιουτότροπα. Πάντων γὰρ ἐστηλίτευται τῶν ἐπὶ γῆς ἐν οὐρανῷ τὰ σημεῖα.* Ganz ebenso und noch stärker spricht er sich aus, **de mundi opificio, Pf. I. 36. und 38**, welche Stelle man vergleiche.

Aus solchen Aeußerungen haben Einige schließen wollen, daß Philo astrologische Irrthümer gehegt; aber mit Unrecht, denn er behauptet gerade das Gegentheil. Der astrologische Glaube setzt zwei Meinungen voraus: erstlich, daß das menschliche Handeln nicht frei sey; zweitens, daß die Ur-

ſache dieſer Nöthigung in den Sternen liege. Was nun das Erſte betrifft, ſo behauptet er auf's beſtimmteſte die Willensfreiheit, wie wir an ſeinem Orte zeigen werden. In Bezug auf das Zweite iſt zu bemerken, daß Philo in jenen Stellen nur von natürlichen Einflüſſen der Himmelskörper, die auch unſere und jede Zeit, wenn auch nicht in gleichem Umfange, annimmt, keineswegs aber von aſtrologiſcher Beſtimmung des menſchlichen Thuns redet. Dieß wäre an ſich ſchon genug, um letztere Vermuthung als irrig zu widerlegen; aber er ſpricht ſich auch ſonſt auf's beſtimmteſte gegen Aſtrologie aus. So, de migratione Abrahami, Pf. III. 494. Es wird hier die Wanderung Abraham's aus Chaldäa nach Haran und von Haran nach Paläſtina halb myſtiſch, halb hiſtoriſch dahin erklärt: Abraham, früher dem chaldäiſchen Irrthume unterworfen, habe ihn aufgegeben, und ſey ein Diener des wahren Gottes geworden. *Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεπονηκέναι διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις, καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι, καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων. Οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν, ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ὅλων ψυχήν. Εἱμαρμένην δὲ καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἀναδιδάξαντες ὡς δίχα τῶν φαινομένων οὐδενός ἐστιν οὐδὲν αἴτιον τὸ παράπαν, ἀλλ' ἡλίου καὶ σελήνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων αἱ περίοδοι τά τε ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐναντία ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἀπονέμουσι. Μωϋσῆς μέντοι τῇ μὲν ἐν τοῖς μέρεσι κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ τοῦ παντὸς ἔοικε συνεπιγράφεσθαι, ἕνα καὶ γεννητὸν ἀποφηνάμενος τὸν κόσμον εἶναι, τῇ δὲ περὶ θεοῦ δόξῃ διαφέρεσθαι, μήτε γὰρ τὸν κόσμον, μήτε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν*

τὸν πρῶτον εἶναι θεὸν, μηδὲ τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς χορείας αὐτῶν τὰ πρεσβύτατα τῶν ἐν τοῖς ἀνθρώποις συμβαινόντων αἴτια· ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος. Die Wiſſenſchaft der Chaldäer wird hier als γενεθλιαλογικὴ, als eine ſolche beſtimmt, welche ein Fatum lehre, und Wohl und Wehe, alſo auch Tugend und Laſter von den Sternen ableite. Sie wird als ſolche verworfen und für Gottloſigkeit erklärt. Allerdings richtet Philo ſein Verdammungsurtheil mehr gegen den Theil des chaldäiſchen Wahns, nach welchem ſie die Welt für Gott halten, und man könnte deßhalb wohl noch an eine mittelbare Nöthigung des Willens durch die Sterne denken, ſofern ſie nämlich die Handlungen der Sterblichen nicht nach eigener Willkür, ſondern nach einem göttlichen Plane beſtimmen könnten. Aber, daß auch dieſe Modification der Anſicht Philo's zuwider iſt, zeigt eine Stelle der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 42, unten und 44. oben. Er ſagt hier über Genesis XV. 7: εἶπε πρὸς αὐτὸν (Ἀβραάμ), ἐγὼ ὁ θεὸς, ὁ ἐξαγαγών σε ἐκ γῆς Χαλδαίων, ὥστε δοῦναί σοι τὴν γῆν ταύτην κληρονομῆσαι: „Gott erinnere Abraham in dieſen Worten an eine alte Wohlthat, und verſpreche ihm eine neue. Die alte Wohlthat beſtehe in der Entfernung vom chaldäiſchen Wahn, welcher ſo beſchrieben wird: τὸ μὲν οὖν πάλαι δωρηθὲν ἀγαθὸν ἔξοδος ἦν ἀπὸ τῆς Χαλδαϊκῆς μετεωρολογίας, ἥτις ἀνεδίδασκεν οὐ θεοῦ ἔργον, ἀλλὰ θεὸν κόσμον εἶναι ὑπολαμβάνειν, καὶ τό τε εὖ καὶ τὸ χεῖρον ἅπασι τοῖς οὖσιν, φοραῖς καὶ τεταγμέναις ἀστέρων περιόδοις ἀριθμεῖσθαι, καὶ ἐνθένδε τὴν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ γένεσιν ἠρτῆσθαι. Deutlich wird hier der Irrthum in zwei Beſtandtheile aufgelöst, in das pantheiſtiſche und aſtrologiſche Element. Beide aber, und namentlich das letztere, werden als gottlos verdammt.

Wir könnten noch einen Schwarm von Stellen dieſer Art aus ſeinen allegoriſchen wie aus ſeinen hiſtoriſchen Schriften anführen, aber wir denken, das Geſagte genüge.

Die Sterne ſind ihm alſo belebte, fromme und geiſtige Weſen, die erſten an Rang unter den himmliſchen Mächten; ſie üben eine gewiſſe Herrſchaft aus über die äußere Natur, keineswegs aber auf das Handeln der Menſchen; ſie ſind Zeichen des Künftigen, weil man an ihnen gewiſſe Erſcheinungen der Erde vorausſehen kann.

Man wird geſtehen, daß dieſe ganze Anſicht von der Welt höchſt lebendig und freudig iſt. Man möchte ſie oft trunken nennen in Phantaſie. Und doch ſind in Philo's Theologie Elemente, welche dieſen Theil ſeiner Lehre ganz anders hätten geſtalten können. Erinnern wir uns, was er von der Materie und von der Kreatur ſagt, wie er die eine als ungöttlich, die andere unter dem Bilde des Abfalls darſtellt; bedenken wir ferner, daß ſich bei ihm ſchon Spuren jener mönchiſchen Sittenlehre finden, — wir werden weiter unten zeigen, daß er die Entfernung aus der Welt, die Einſamkeit für hohe Tugend erklärt. — Bei dieſen Anſichten war es faſt zu erwarten, daß er die Welt für ein Trauerhaus, für ein Grab anſehen, und alles Schöne dem andern Leben und dem Himmel vorbehalten würde, wie ſich der Begriff von κόσμος bald nach ihm geſtaltete. Aber vor dieſer Verirrung ſchützte ihn vielleicht die Natur, in der er lebte, und der Anblick der tropiſchen, ſo hell beſtirnten Nächte, gewiß aber die gut helleniſche Erziehung, die er erhielt, oder ſich ſelbſt gab; denn Phyſik und Aſtronomie, dieſe ſicherſten Stützen der Naturbewunderung und Zufriedenheit mit der Erde, machten einen Haupttheil derſelben aus; hiefür ſchützte ihn endlich der Geiſt der alten Klaſſiker, mit denen er von Jugend auf vertraut war, und ich möchte ſagen, auch der helleniſchen Sprache, in den er ſo tief eindrang, und die ih-

ren unsterblichen Genius, besonders dem Begriffe „Welt,“ ausdrückte, denn κόσμος bedeutet ja zugleich Welt und Schönheit.

Dem Zusammenhange gemäß, gehen wir nun über zur Lehre von den Engeln.

Eilftes Capitel.

Von den Engeln.

Die verschiedenen, bei Philo üblichen Namen der Engel sind: ἄγγελος, welches am häufigsten vorkommt; λόγος, wovon später; endlich δυνάμεις. Da letzterer Ausdruck wegen seiner Beziehung auf die Lehre von den Kräften besonders wichtig ist, so wollen wir zuerst auf ihn Rücksicht nehmen.

De confusione linguarum, Pf. III. 394, läßt sich Philo so vernehmen: „Der alleinige Gott hat unzählige Kräfte um sich, alle zum Seegen und Heile der Welt bestimmt; denn obgleich auch rächende und strafende Gewalten unter ihnen sind, so ist doch die Strafe nichts Schädliches, da sie Sünden verhindert und sühnet. Aus diesen Kräften nun ist die körperlose übersinnliche Welt gebildet, das Vorbild dieser sichtbaren, sie, die aus unsichtbaren Ideen besteht, wie die Erscheinungswelt aus Körpern. Wegen der Schönheit dieser beiden Welten, haben sich gewisse Menschen verleiten lassen, nicht nur sie selbst im Ganzen zu vergöttern, sondern auch die schönsten Theile derselben, Sonne und Mond und den ganzen Himmel. Diesen Wahn hatte Moses vor Augen, da er ausrief: (Deuter. X. 7.) „Herr, Herr, König der Götter!“ er wollte nämlich die tiefe Kluft zwischen dem Oberherrn und jenen untergeordneten Wesen bezeichnen. Es ist aber auch in der Luft ein heiliger Chor körperloser Seelen, welche Genossen der himmlischen sind. Engel nennt sie die heilige Schrift. Dieses ganze Heer, in bester Ordnung gereihet, ist

dem Dienſte des Allerhöchſten geweiht, deſſen Befehlen ſie unbedingt gehorchen. Denn im Himmel findet keine Pflichtvergeſſenheit ſtatt. Für den König iſt es paſſend, ſeine Kräfte zu Dienſten der Art zu gebrauchen, die ſich für ihn ſelbſt nicht ſchicken würden; denn wiewohl der Vater der Welt, keiner Kreatur zu ſeinem Dienſte bedarf, ſo übergibt er doch, des Anſtandes halber, gewiſſe Geſchäfte untergeordneten Kräften, ohne ihnen jedoch ſelbſtſtändige Gewalt zu laſſen, damit ſie nichts verfehlen.“

Die orientaliſche Hofhaltung, die hier auf Gott übergetragen wird, mag Bild ſeyn, ob es keineswegs nicht ausgemacht iſt, daß Philo nicht wirklich an etwas der Art dachte. Soviel iſt aber gewiß, daß die Engel unter die δυνάμεις gerechnet, daß ihnen gewiſſe Dienſte übertragen werden, die Gott, Anſtandes halber, nicht ſelbſt verrichten kann. Er beweist dieſen Satz gleich in den folgenden Worten an dem Beiſpiele des Menſchen, der nicht von Gott allein, ſondern theilweiſe von Engeln geſchaffen worden ſey, wegen ſeiner, aus Gutem und Böſem, gemiſchten Natur.

Wir haben nun in dieſer Stelle die Hauptmerkmale der Engellehre. Sie bewohnen einen Ort in der Luft und ſind körperloſe Seelen. Daſſelbe ſagt er nur viel deutlicher und ausführlicher in der ſchon öfter berührten Stelle, de somniis I, Pf. V. 62 — 66: „Die Luft ſey voll von Bewohnern. Daß man dieſe nicht mit den Sinnen gewahr werde, iſt kein Grund dagegen, denn auch unſere Seele iſt unſichtbar. Außerdem iſt ja die Luft Quell alles Lebens, warum ſollte ſie denn ſelbſt nicht bewohnt ſeyn?“ — Nachdem er ſofort die Worte angeführt, die wir weiter oben gegeben, fährt er ſo fort: „Niemand ſpreche dem Luftraume ab, daß er belebt ſey; denn nicht öde iſt er, ſondern wie eine volkreiche Stadt voll Bewohner; Seelen, den Sternen gleich an Zahl, ſind ſeine unvergänglichen, unſterblichen Bürger. Von dieſen Seelen

fahren einige hernieder, um ſich in ſterbliche Leiber feſſeln zu laſſen. Es ſind dieß diejenigen, welche der Erde am nächſten ſind, und am meiſten das Fleiſch lieben, einige davon ſchweben wieder auf, ausgeſchieden aus ihren Körpern, nach beſtimmten Zeitläuften. Von dieſen ſinken dann einige wieder zurück, aus Sehnſucht nach den Gewohnheiten des ſterblichen Lebens; die andern aber haben ſeine Nichtigkeit erkannt, haben den Leib als ein Gefängniß und Grab anſehen gelernt, fliehen aus ihm als aus einem unreinen Behälter, ſchweben empor mit leichten Schwingen zum Aether, und leben ewig in den ſeligen Höhen. Andere hinwiederum ſind durch und durch rein, tugendhaft und göttlichen Geiſtes; dieſe haben nie Sehnſucht nach dem Irdiſchen gefühlt, ſondern ſie ſind Statthalter des Allmächtigen; ſie ſind gleichſam die Augen und Ohren des großen Königs, da ſie Alles ſehen und Alles hören. Dieſe Seelen nennen die Philoſophen δαίμονες, die heilige Schrift aber pflegt ſie mit einem paſſenden Namen Engel zu nennen; denn ſie bringen die Befehle des Vaters zu ſeinen Kindern, und die Bitten derſelbigen verkündigen ſie dem Vater. Deßwegen beſchreibt ſie auch die Schrift als auf- und niederfahrend, nicht, als ob der Allwiſſende Boten bedürfe, die ihm das Geſchehene verkündigen, ſondern um unſerer Schwäche willen, denn wir bedürfen Mittler und Verſöhner-Logoi, weil wir ihn ſelbſt, den Herrn der Welt, allzuſehr fürchten. Deßwegen haben wir auch einſt einen ſolchen Mittler angerufen, und zu ihm geſprochen: „Rede du für uns, daß der Herr nicht zu uns ſpreche, wir möchten ſonſt verderben“ (Exod. XX. 19.). Denn, um von Strafen gar nicht zu reden, nicht einmal die ungemiſchten Wohlthaten könnten wir faſſen, wenn Gott ſie ſelbſt uns reichen würde, und nicht vermittelſt ſeiner Diener.“

Alle Merkmale der Engellehre ſind hier beiſammen, und es ſind folgende Punkte zu beachten. Erſtlich, ſie werden

λόγοι genannt. Zweitens, ſie zerfallen im Allgemeinen in zwei große Claſſen: ſolche, welche in ſterbliche Leiber fahren, bei dieſen fortwährende Ebbe und Fluth, Hinaufſchweben und Heruntерſinken; ſie bewohnen den Ort des Luftraums, der zunächſt an die Erde gränzt. Nur einige von ihnen ſteigen ganz geläutert empor, und nehmen dann eine höhere Stelle im Himmel ein. Die zweite Claſſe umfaßt die, welche ganz rein ſind und tugendhaft, d. h. die eigentlichen Engel; ſie werden Augen und Ohren des Höchſten genannt, nach einem Bilde, das von den orientaliſchen Höfen entlehnt iſt. Sie ſind Mittler und Fürſprecher, nicht, weil ſie Gott um ſeinetwillen zu ſeinem Dienſte bedarf, ſondern, um die göttlichen Wirkungen durch ihre Vermittlung auf die Menſchen ſo überzutragen, daß dieſe es, nach dem Ausdrucke der Schrift, ertragen können.

Dieſe Aeußerungen über die Natur der Engel ſind ohne allen Zwang durch Allegorie, und aus reiner Ueberzeugung unſeres Theoſophen gegeben. Er kam darauf durch die Erklärung der Himmelsleiter, die er, ganz gegen ſeine ſonſtige Art, für kein Bild, ſondern für etwas wahres hält. Als ſolche frei ausgeſprochene Anſichten beweiſen ſie erſtlich, daß er ſich Gott als einen über der Welt, oder genauer, über der äußerſten Sternenſphäre thronenden König dachte, wie wir ſchon oben, in der Lehre von Gott, angedeutet. Zweitens, daß der göttliche Logos keine bloße Kraft, ſondern eine Perſon ſeyn muß. Denn wenn er die niedern Geiſter, die Engel, λόγοι nennt, und ſie zu Vermittlern macht, ſo muß auch der Logos, als Vermittler, eine Perſon ſeyn, aus dem einfachen Grunde, weil Vermittlung nach der eigenen Erklärung unſeres Verfaſſers, als ein Verkehr zweier Perſonen durch eine dritte beſtimmt wird. Wir haben hier alſo einen neuen indirekten Beweis für die Richtigkeit unſerer oben über die Logoslehre aufgeſtellten Behauptung.

Andere Stellen über die Engel dienen nur als weitere Belege oder zur Ausführung. Die verſchiedenen Claſſen der Engel werden genau unterſchieden, de plantatione: Pf. III. 92, unten: Gott habe in der Luft ein zweifaches Geſchlecht geſchaffen, nämlich die ſichtbaren geflügelten Geſchöpfe, oder die Vögel, außerdem aber noch unſichtbare *δυνάμεις, ψυχῶν ὁ θίασος οὗτος ἀσωμάτων ἐστὶ, διακεκοσμημένων οὐ ταῖς αὐταῖς ἐν τάξεσιν· τὰς μὲν γὰρ εἰσκρίνεσθαι λόγος ἔχει σώμασι θνητοῖς, καὶ κατά τινας ὡρισμένας περιόδους ἀπαλλάττεσθαι πάλιν· τὰς δὲ θειοτέρας κατασκευῆς λαχούσας ἅπαντος ἀλογεῖν τοῦ γῆς χωρίου. Ἀνωτάτω δ' εἶναι πρὸς αὐτῷ τῷ αἰθέρι τὰς καθαρωτάτας, ἃς οἱ μὲν παρ' Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες ἥρωας καλοῦσι, Μωϋσῆς δὲ ὀνόματι εὐθυβόλῳ χρώμενος ἀγγέλους προσαγορεύει, πρεσβευομένας καὶ διαγγελλούσας τά τε παρὰ τοῦ ἡγεμόνος τοῖς ὑπηκόοις ἀγαθὰ, καὶ τῷ βασιλεῖ ὧν εἰσὶν ὑπήκοοι χρεῖοι.* Es gibt alſo ſolche, welche aus Liebe zum Irdiſchen in ſterbliche Leiber fahren, und nach beſtimmter Zeit wieder zurückkehren; und ſolche, welche ganz rein im Aether wohnen; dieſe ſind die eigentlichen Vermittler und Boten; und endlich ſolche, welche eine höhere Natur haben, als die erſtere Claſſe, und nichts von der Erde wiſſen wollen; aber denn doch nicht ſo hoch ſtehen, als die zweiten. Dieſe letztern ſind rein-geiſtig und durch und durch vernünftig. Philo beſchreibt ſie im zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 222, ſo: *ἀσώματοι ψυχαὶ, οὐ κράματα ἐκ λογικῆς καὶ ἀλόγου φύσεως, οἵας τὰς ἡμετέρας εἶναι συμβέβηκεν, ἀλλ' ἐκτετμημέναι τὸ ἄλογον, ὅλαι δι' ὅλων νοεραὶ, λογισμοὶ ἀκραιφνεῖς μονάδι ὁμοιούμενοι.* Sie heißen bisweilen *ἄγγελοι λειτουργοὶ*, öfters *δυνάμεις ὑπηρετούμεναι.*

Ihr Dienſt als Mittler, zwiſchen Gott und den Menſchen, iſt bald äußerlich ſichtbar; in dieſem Falle nehmen ſie menſchliche Leiber an. Von dieſer Art waren die drei Ge-

ſtalten, die, nach Genes. XVIII. 2, dem Abraham erſchienen ſind. cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 280, oben. „Die drei verwieſen der Sarah ihr ungläubiges Lachen, und machten ihr bemerklich, daß bei Gott kein Ding unmöglich ſey. Da merkte Abraham, daß ſie keine gewöhnliche Menſchen ſeyen, ſondern Propheten oder Engel, welche Menſchengeſtalt angenommen: *τότε μοι δοκεῖ πρῶτον οὐκ ἐϑ' ὁμοίαν τῶν ὁρωμένων λαβεῖν φαντασίαν, ἀλλὰ σεμνοτέραν ἢ προφητῶν τινων ἢ ἀγγέλων μεταβαλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνϑρωπόμορφον ἰδέαν.* Aber dieſer angenommene Leib iſt nur Schein, und wenn ihnen auch thieriſche Verrichtungen, wie Eſſen und Trinken, zugeſchrieben werden, ſo iſt dieß nicht wahrhaft zu verſtehen, ſondern anzunehmen, daß ſie ſich bloß ſtellten, als ob ſie äßen. Beides ſagt Philo ebendaſelbſt pag. 282: „Merkwürdig iſt es, daß jene Drei ſich hungrig ſtellten, da ſie es doch nicht waren, daß ſie zu eſſen ſchienen, da ſie doch nicht aßen. Noch wunderbarer aber iſt es, daß dieſe körperloſe Weſen aus Liebe zu den Frommen ſich einen Leib anbildeten."

Solcher ſichtbaren Engel hat ſich Gott wahrſcheinlich bedient bei dem Begräbniſſe des Moſes, von dem Philo am Ende des dritten Buches, de vita Mosis, erzählt: er habe in göttlicher Begeiſterung ſeinen Tod und ſein Begräbniß, das nicht durch Menſchenhände, ſondern durch unſterbliche Kräfte bereitet worden ſey, vorausgeſagt.

Die Vermittlung durch Engel kann aber auch geiſtiger Art ſeyn, und ungeſehen die Seelen berühren. So in der Schrift, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 456, Mitte. Es iſt von den himmliſchen Schätzen die Rede, die bei Gott ſeyen, und allen Durſt der Seele auf ewig ſtillen (cfr. Joh. IV. 14.). wer von dieſen einmal gekoſtet, der wolle kein irdiſches Waſſer mehr trinken. Philo drückt dieß ſo aus: *οὐδὲ ἂν οὐκ ἐκ λάκκου πίοι, ᾧ δίδωσιν ὁ ϑεὸς τὰς ἀκράτου μεϑύσμα-*

τος πόσεις, τότε μὲν διά τινος ὑπηρετοῦντος τῶν ἀγγέλων, ὃν οἰνοχοεῖν ἠξίωσι, τότε δὲ καὶ δι' ἑαυτοῦ, μηδένα τοῦ διδόντος καὶ τοῦ λαμβάνοντος μεταξὺ τιθεὶς. Wegen des Gegenſatzes muß der Begriff „Engel“ hier wörtlich genommen werden. Das Bild οἰνοχοεῖν wird bekanntlich ebenſo vom Logos gebraucht.

Aehnlich iſt eine Stelle aus dem erſten Buche de somniis, Pf. V. 34, oben. Philo ſagt hier über Genes. XXVIII. 11: ἐπορεύθη Ἰακὼβ εἰς Χαρρὰν καὶ ἀπήντησε τόπῳ: „unter Ort ſey der Logos zu verſtehen; denn wenn die Seele Haran, d. h., die Sinne verlaſſe, ſo komme ſie zunächſt in den göttlichen Logos, der das Beſte und Zuträglichſte lehre. Nun fährt er fort: οὐ γὰρ ἀπαξιῶν ὁ θεὸς εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι, τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει· οἱ δὲ ἰατρεύουσιν καὶ ἐκνοσηλεύουσιν τὰ ψυχῆς ἀῤῥωστήματα, παραινέσεις ἱερὰς, ὥσπερ νόμους ἀκινήτους τιθέντες, καὶ ἐπὶ τὰ τούτων γυμνάσια καλοῦντες. Den Grund, warum Philo plötzlich von der Einheit, λόγος, auf die Mehrzahl, λόγοι, überſpringt, haben wir oben ſchon, bei einem ähnlichen Beiſpiele, nachgewieſen. Er mußte nämlich, nach dem Zuſammenhange der Allegorie, den Logos zu tief unter Gott herabſetzen, was nicht zu ſeinen übrigen Lehren vom Mittelweſen, wohl aber auf die λόγοι paßte. Uebrigens ſind dieſe hier ohne Zweifel als Weſen zu nehmen, theils, weil ſonſt der Ausſpruch keinen rechten Sinn geben würde, theils, weil er mit dieſer Stelle ſeine Erklärung der Himmelsleiter vorbereitet, die er ja von wirklichen Engeln deutet. Statt der Lesart ἀπαξιῶν ſchlägt Mangey, als beſſer zu der übrigen Lehre Philo's von Gott paſſend, ἀξιῶν vor, ich halte aber die gewöhnliche Lesart für die richtigere. Philo will ſagen: Gott erſcheint den Seelen, nur nicht in eigener Perſon, ſondern vermittelſt ſeiner Engel.

So geiſtig genommen, wie in dieſen letztern Stellen,

werden die Engel faſt zu Gedankendingen, ihre Weſenheit iſt dem Verſchwinden nahe. Es iſt daher nicht zu verwundern, wenn Philo hie und da die ἄγγελοι ſo anführt, daß man ungewiß iſt, ob er Weſen meine, oder nur in Bildern rede. So ſagt er im erſten Buche von den Träumen, Pf. V. 52, unten, und 54, oben, mit Beziehung auf eine ſittliche Erklärung der Himmelsleiter. „Die Seele des Asceten (deren Gattungsname Jakob iſt), ſtrebe nicht immer mit gleicher Kraft zur Vollendung an, ſondern, bald ſchwebe ſie auf, bald ſinke ſie wiederum zurück. Wenn ſie ſich wirklich zur Höhe erhebe, ſo werde ſie von den urbildlichen und körperloſen Strahlen des Vernunftquells erleuchtet; wenn ſie zurückſinke, nur von den Abbildern dieſer Urbilder, von unſterblichen λόγοι, welche die Schrift „Engel“ nenne.“

Was iſt nun unter dieſen ἄγγελοι λόγοι zu verſtehen? Es könnten wirkliche Engel gemeint ſeyn, und der Sinn wäre dann dieſer: wenn die Seele des Andächtigen ſich zur höchſten Höhe emporſchwingt, ſo ſchaut ſie die oberſten Kräfte Gottes, nach denen die Welt geformt iſt; ſinkt ſie aber zurück, ſo mag ſie nur noch die niederen Engel erkennen, die ſich zu den oberſten Kräften verhalten, wie der λόγος zu Gott, weßhalb ſie εἰκόνες heißen. Aber das Ganze könnte auch ein Bild ſeyn für den Gedanken, der höchſte Grad menſchlicher Erkenntniß iſt die geiſtige Anſchauung der Allmacht Gottes; die niederen und gewöhnlichen Grade, ſind die irdiſchen einzelnen Kenntniſſe, welche ſich zu jener verhalten, wie das Abbild zum Urbild. Ich möchte erſtere Erklärung vorziehen, wegen einer ähnlichen Stelle aus der Schrift, de migratione Abrahami, Pf. III. 490, unten. Er ſagt hier: „Niemand könne zur Erkenntniß Gottes ſich erheben, als der, den Gott ſelbſt führe, wer aber der Gottheit einmal folge, der habe die göttlichen λόγοι zu Begleitern, welche die Schrift Engel nenne.“ Auf dieſen Satz wendet er nun die Stelle, Genes.

XVIII. 16, an, wo es von Abraham heißt: „Er begleitete die drei Männer, die ihm im Haine Mamre erschienen waren“: *συνεπορεύετο μετ' αὐτῶν συμπροπέμπων αὐτούς*, und fährt so fort: „O der schönen Ausgleichung, nach welcher der Begleitende selbst begleitet wird, ganz dasselbe heimgebend, was er empfängt. So lange der Geist nicht vollendet ist, muß der göttliche Logos sein Wegweiser seyn. Denn es heißt ja in der Schrift (Exod. XXIII. 20.): Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, damit er dich bewahre auf deinen Wegen, und in das Land führe, das ich dir bereitet habe. Höre auf ihn und sey nicht ungehorsam, daß er nicht von dir ablasse, denn mein Name ist auf ihm.“ Ist der Geist aber zur höchsten Wissenschaft gelangt, so eilt er auf ihn zu, (Anspielung auf Genes. XVIII. 2.) und hält gleichen Schritt mit ihm; denn beide sind dann in gleicher Weise Nachfolger des höchsten Gottes.

Diese Stelle ist schwierig, und nur der Zusammenhang kann sie erklären. Die Schrift de migratione Abrahami ist ein mystischer Commentar zu Genes. XII. 1 — 7, wo erzählt wird, Abraham habe auf Jehova's Befehl, sein Vaterland, Chaldäa, seine Heimath und seine Verwandten verlassen, und sey in Begleituug seines Bruders Loth und seines Weibes Sarah nach dem gelobten Lande gezogen. Diese Auswanderung erklärt Philo auf den Uebergang vom chaldäischen Irrthume, der Abgötterei, zur Verehrung des einen Gottes; aber auch die Begleitung Loth's mußte gedeutet werden. Dieß führte ihn darauf, die verschiedenen mystischen Bedeutungen des biblischen Wortes „begleiten,“ *συμπορεύεσθαι*, *συνομαρτεῖν*, aufzuzählen. Sie sind sehr verschieden. Wenn es heißt, Abraham sey von Loth begleitet worden, so wolle dieß soviel besagen: der fromme Abraham habe auf seinem Wege zur Vollendung nicht immer einen sichern, festen Gang gehabt, noch gewußt, welchen Weg er einschlagen solle; denn Loth

bedeutet Wechsel und Mangel an Festigkeit. In ganz anderem Sinne komme das Wort vor, Genes. XIV. 24, wo Abraham einen Theil der Beute in Anspruch nimmt, für seinen Begleiter Eskol, Aner und Mamre. Diese Namen bedeuten τρόποι der beschaulichen Seele, durch welche sie zur Tugend geleitet werde. Ein Geist, der sie zu Begleitern habe, sey entschlossen, mit gesammter Kraft in die Höhe zu streben. Darum werde auch dem Frommen der Orakelspruch zu Theil (Exod. XXIV. 1.): „Gehe hinauf zu dem Herrn, du und Aaron, Nadab und Abihu und die 70 Aeltesten in Israel," dieß heiße: „Schwinge dich empor, o Seele, zur Anschauung Gottes, wohlgeordnet, geistig, freiwillig, ohne Furcht und mit Liebe; denn Aaron bedeute die Rede, welche dem prophetischen Geiste zur Offenbarung dient; Nadab aber freiwillig oder einen Mann, der Gott nicht aus Zwang dient; Abihu endlich, mein Vater, d. h., einen Sinn, der nicht einen Herrn, sondern einen Vater in Gott sieht. Jene Namen zusammen bedeuten die Kräfte eines Geistes, der würdig ist zu herrschen." Nun fährt Philo fort, um auf die letzteren Bedeutungen des Wortes συμπορεύεσθαι überzugehen. „Aber immer noch ist zu befürchten, der Geist möchte ohne göttliche Führung und ohne Weisheit emporstreben; darum bittet Moses, Gott möchte ihn selbst leiten. Denn er spricht (Exod. XXXIII. 15.): wenn du nicht selbst mich leitest, so führe mich nicht weg von hier. Jede Bewegung, ohne göttlichen Antrieb, ist schädlich, und es ist besser unten zu bleiben, wie die meisten Menschen, als ohne göttliche Führung aus irdischem Uebermuthe in die Höhe zu streben, wie es schon vielen Sophisten ergangen ist. Oder vielleicht wollen jene Worte auch soviel besagen: führe mich nicht in die Höhe, d. h. gib mir keine irdischen Güter, wie Reichthum, Ehre, Herrschaft, ohne daß du mich begleitest, d. h., ohne daß du mich sie ge-

brauchen lehrest, denn Vielen sind sie zum Fallstricke geworden, wenn Gott sie nicht leitete.“

Nun fährt Philo in den Worten fort, die wir zuerst gegeben haben.

Es ist vorerst klar, daß er in dieser Wendung die letzte Bedeutung des Wortes ἀκολουθεῖν erschöpfen wollte; denn vorher hat er es auf die menschlichen Geisteskräfte, die τρόποι ψυχῆς, dann auf Gott selbst angewandt, jetzt deutet er es auch auf die ἄγγελοι. Möglicherweise könnten nun die λόγοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους, Bilder für die Tugenden, der Logos-Seelenführer, Sinnbild für die reine Vernunft seyn, so daß der Sinn wäre: ein Geist, der sich zu Gott erhebt, schwingt sich nicht bloß mit einem Theile seines Selbst, sondern mit seinen edelsten Kräften zum Höchsten empor, sein ganzes Wesen wird dadurch geadelt. Gegen diese Erklärung ließe sich einwenden, daß er dann ganz dasselbe sagen würde, was nach seiner eigenen Deutung in dem Spruche, **Exod. XXIV. 1**, liegen soll, daß er also auf diese Art gar nichts neues vorbrächte, was er doch mußte, da er hier eine neue Bedeutung des Wortes συμπορεύεσθαι aufführen will. Allein er würde immer noch etwas neues geben, zwar nicht der Bedeutung, aber doch dem Bilde nach, denn oben ist von Menschen, hier, mit Beziehung auf **Exod. XXXIII. 20**, von Engeln die Rede. Viel wichtiger, und entscheidend sind folgende zwei Einwürfe. Mit der Wendung: „aber immer ist zu fürchten, daß der Geist, ohne göttliche Führung, emporstreben möchte,“ spielt er den Begriff, συμπορεύεσθαι, auf etwas über, das nicht zum Wesen der Seele gehört, auf eine göttliche, von außen kommende Einwirkung. Da nun unsere Stelle, sowohl durch den Zusammenhang, als auch durch die Natur ihrer Worte und Bilder ebenfalls in die letztere Classe gehört, so muß unter λόγοι und λόγος auch etwas von der Seele verschiedenes, göttliche von außen wirkende Kräfte verstanden werden.

Ferner würde die Schilderung und Ausführung, die Philo dem Verse, ἰδοὺ ἀποστέλλω, gibt, gar keinen Sinn haben, sobald Logos als bloßes Bild genommen würde. Niemand wird dieß läugnen, man müßte denn etwa sagen, Philo springe von dem Hauptgedanken, der durch Logos im Allgemeinen bezeichnet werde, willkürlich ab, und verfolge das Bild ganz zwecklos, verleitet durch die Erzählung, Genes. XVIII., von der er ausgegangen war. Allein diese Ansicht verbietet schon der erstere Einwurf, da er ja, dem Zusammenhange nach, von außen kommende göttliche Wirkungen aufführen will.

Ich glaube demnach, daß er hier unter λόγος und λόγοι etwas wesenhaftes, d. h. göttliche Kräfte meint, welche die aufstrebenden Gedanken wirklich zur Wahrheit leiten, und zwar um so mehr, da er auch sonst den Engel von Exod. XXXII. 20. für ein Wesen, und jene Erscheinungen von Genes. XVIII. für wahrhafte Gestalten erklärt, weßwegen es ihm um so näher liegen mußte, auch bei einer mystischen Deutung, Kräfte in ihnen zu finden, die von der Seele selbst verschieden sind. Allerdings ist der Gedanke, der nach dieser Erklärung angenommen wird, für unsere Art, die Sachen anzusehen, auffallend; aber für die Zeit unseres Verfassers nicht ohne Analogie. Leitete ja das jüdische wie das christliche Alterthum die bösen Regungen in des Menschen Herz vom Teufel, die guten von den Schutzgeistern oder den Genien eines Jeden her. Und Philo selbst erklärt das vielnamige Wesen, das bald πνεῦμα ἅγιον, bald λόγος, bald σοφία genannt wird, für einen Geist, der die Menschen in alle Wahrheit leitet.

Noch ist in der letzteren Stelle der schnelle Uebergang von der Mehrheit λόγοι zu der Einheit λόγος zu bemerken. Der Grund dieses Sprunges mag theils in dem Spruche, Exod. XXXI., liegen, der ihm zum Beweise seiner Behauptung, daß die Engel Geleiter der Seelen seyen, in den Sinn kam, und die Einzahl erforderte, theils aber auch darin, daß

es ihm däuchte, zu einem ψυχοπομπὸς sey ein höheres Wesen nöthig, als die gewöhnlichen Engel, nämlich der Fürst derselben. Wir hätten also hier gerade den entgegengesetzten Fall von dem, den wir oben bemerkt. Der Begründung des Satzes, den wir entwickelten, thut dieser Wechsel jedoch keinen Eintrag; denn wenn der Logos Seelenführer ist, warum nicht auch die λόγοι, von denen Philo zuerst ausging.

Soviel über diese Stelle. Es finden sich aber auch andere ähnliche, in denen die Engel offenbar bildlich angeführt werden. So de linguarum confusione, Pf. III. 326. Es ist hier von den Mißhandlungen die Rede, welche (nach Genes. XIX.) die Sodomiten den zwei Engeln zufügen wollten, die bei Loth herbergten. Philo deutet diese Geschichte mystisch auf den Krieg, welchen die niedern Seelenkräfte gegen den νοῦς führen, und läßt sich so vernehmen: „Siehest du nicht, wie die Thoren, die Geblendeten am Geiste, der doch helle sehen sollte, das Haus der Seele mit gesammter Macht umstürmen, um die hochheiligen λόγοι, welche ihre Wächter und Beschützer sind, zu schänden und zu verderben, ohne daß ein einziger sich den Rasenden entgegenstellt, oder wenigstens der Theilnahme an der Schändung entfliehen will! Denn nicht die Einen bloß, und die Andern nicht; nein, das ganze Volk umgab das Haus, jung und alt hatte sich gegen die göttlichen Werke, oder λόγοι, welche die Schrift Engel nennt, verschworen, (κατὰ τῶν θείων ἔργων καὶ λόγων συνομοσάμενοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους). Der Ausdruck θείων ἔργων, als gleichbedeutend mit λόγων, spricht unabweislich für ein Bild, so wie die Worte οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους beweisen, daß auch dieser historisch klingende Beisatz, bildliche Darstellung nicht ausschließt.

Wir haben also hier ein merkwürdiges Beispiel von derselben Zweideutigkeit in der Lehre von den Engeln, als λόγοι, welche wir oben, in der Lehre vom Logos selbst, gefun-

den haben. Es ist dieß auch nicht zu verwundern; sobald Philo einmal die Schrift in doppeltem Sinne nahm, und die Erzählungen bald wörtlich, bald mystisch deutete, so mußte, wenn ein bestimmter Begriff von geistigen Regungen in der Seele aufgestellt werden sollte, der Name zum Bilde werden, weil wir keinen Begriff von höheren Wesen haben, welche reingeistig auf den Geist wirken können.

Es sind nun noch zwei Fragen übrig; die erste, ob Philo sich auch böse Engel dachte; die zweite, wer jene höhern Wesen seyen, die nach den obigen Stellen in ewigem Kreislaufe hinaufstreben und wieder heruntersinken. Wir behandeln diese doppelte Frage auf einmal, weil sie durch eine und dieselbe Beweisstelle gelöst wird. Die kurze Antwort ist: Philo dachte sich jene Seelen, die aus dem Luftraume herniedersteigen, als Menschen; zweitens, es gibt nach ihm weder einen Teufel, noch überhaupt böse Engel. Dieß geht hervor aus der Schrift de gigantibus, Pf. II. 358 — 364. Mang. I. 263. u. flg. Philo erklärt in dieser Schrift die Worte, Genes. VI. 2 — 5, und äußert sich über den zweiten Vers, (in dem er statt υἱοὶ θεοῦ, wie es in den heutigen LXX. lautet, mit mehreren andern alten griechischen Vätern, ἄγγελοι θεοῦ liest) also: „Die Engel Gottes sahen, daß die Töchter der Menschen schön sind, und lasen sich diejenigen unter ihnen aus, die ihnen wohlgefielen. Die Wesen, welche die andern Philosophen Dämonen nennen, werden von Moses mit dem Namen Engel bezeichnet. Es sind dieß Seelen, die in der Luft herumschweben. Niemand glaube, daß dieß ein bloßes Mährchen sey. Denn die ganze Welt muß belebt seyn, und jedes der Elemente fordert seine Bewohner. Die Erde hat die Landthiere, das Meer und die Flüsse die Wasserbewohner, das Feuer seine Salamander, die sich besonders häufig in Macedonien finden sollen, der Himmel die Sterne. Denn auch diese sind reine und göttliche Seelen,

weßhalb ſie ſich im Kreiſe herumdrehen, was die natürlichſte Bewegung für den Geiſt iſt. So muß denn auch der Luftraum ſeine Geſchöpfe haben, ob ſie gleich nicht ſichtbar ſind.“ Er beweist ihre Exiſtenz in den folgenden Worten, theils negativ daraus, daß ja auch die menſchlichen Seelen nicht ſichtbar ſeyen und doch exiſtiren, theils poſitiv aus dem Grunde, daß die Luft Quell des Lebens für alle Geſchöpfe ſey, indem durch üble Luft alles zu Grunde gehe, durch gute aber geſtärkt werde, woraus denn natürlich folge, daß ſie vor allen andern Elementen Leben und Geſchöpfe in ſich ſchließe. Hierauf fährt er ſo fort: „Von dieſen Seelen ſteigen die einen in Leiber herab, die andern dagegen wollen mit keinem Theile der Erde Verkehr haben, ſondern heilig, rein und nur mit dem Dienſte des Vaters beſchäftigt, werden ſie von Dieſem zur Aufſicht über die Sterblichen gebraucht. Jene andern aber ſtürzen in den Leib, wie in einen Strom herab, und werden zum Theile von den Wirbeln deſſelben verſchlungen und gehen unter; einigen dagegen unter ihnen gelingt es, dem Andrange zu widerſtehen; ſie tauchen auf aus der Tiefe, und ſchwingen ſich mit der Zeit wieder zu dem Orte empor, von dem ſie herabgekommen ſind. Dieß ſind die Seelen derer, welche ſich der Weisheit ergaben, und vom Anfange bis zum Ende geſtrebt haben, dem Leben im Leibe abzuſterben (τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον), um des ewigen und geiſtigen Lebens bei dem Ungebornen und Unvergänglichen theilhaftig zu werden. Jene aber, welche verſchlungen werden, ſind die Seelen der gewöhnlichen Menſchen, welche die Weisheit vernachläſſigten, und ſich wandelbaren und dem Zufalle unterworfenen Dingen hingaben, von denen keines auf den unſterblichen Geiſt Bezug hat, nämlich der Leiche, die an uns angefeſſelt iſt, d. h. dem Leibe, oder auch andern Dingen, die noch lebloſer ſind, als der Leib,

wie Ruhm, Geld, Herrschsucht, und was dergleichen Täuschungen mehr sind.“

„Willst du daher dem Aberglauben, einem großen Uebel, entfliehen, so halte Seelen, Engel und Dämonen zwar für verschiedene Namen, aber für eine nnd dieselbe Sache. Gleichwie die Menge von guten und bösen Dämonen und Seelen spricht, so halte du dafür, daß es unter den Engeln würdige Geister gibt, die Vermittler sind zwischen Gott und den Menschen, aber auch unwürdige, die jenen Namen gar nicht verdienen. Bei diesem Glauben wirst du die Wahrheit nicht verfehlen. Hiefür spricht die Stelle des Psalmisten (77, 49.): ἐξαπέστειλεν εἰς αὐτοὺς ὀργὴν θυμοῦ αὐτοῦ, θυμὸν καὶ ὀργὴν καὶ θλῖψιν, ἀποστολὴν δι' ἀγγέλων πονηρῶν. Er meint hiemit die Schlechten, des Namens der Engel Unwürdigen, welche die Töchter des ächten Logos, die Wissenschaften und Tugenden, nicht kennen, sondern der Sterblichen Töchtern nachlaufen, welche keine geistige Schöne an sich haben, sondern nur trügerischen Reiz, der die Sinne bestrickt. Sie nehmen sich aber nicht Jede ohne Unterschied, sondern der Eine liest diese, der Andere jene heraus; die Einen die Töchter des Gesichts, die Andern des Gehörs, wieder Andere des Geschmacks u. s. w. Denn verschieden ist der Hang nach Lust, dem Einen gefällt dieß, dem Andern jenes.“

Aus dieser merkwürdigen Stelle geht erstlich hervor, daß Philo in der angegebnen Erzählung der Genesis eine gewisse äußere Wahrheit anerkennt, ohne jedoch die Unzucht der Engel wörtlich zu nehmen; vielmehr findet er bloß den Sinn darin: himmlische Seelen seyen aus Liebe zum Fleische herabgesunken von den seligen Höhen, in denen sie lebten. Für's zweite ersehen wir daraus, daß er keine besondere bösen Engel, noch einen Fürsten derselben anerkennt; wiewohl er deutlich genug den Glauben an den Teufel, als Volksmeinung bezeichnet. Für ihn gibt es nur gefallene Geister, und diese

ſind die Menſchen. Man halte dieß nicht für eine zufällige Anſicht, ſie iſt vielmehr auf's innigſte mit ſeinem ganzen Syſteme verwoben. Er findet nämlich, wie wir ſchon gezeigt haben und noch zeigen werden, das Böſe im Fleiſche oder in dem Leibe, folglich kann es für ihn auch keinen körperloſen, böſen Geiſt, alſo auch keine Teufel geben; im Gegentheile, ſo wie ein höheres Weſen böſe wird, d. h., ſobald es ſich von der Liebe zur Materie beſiegen läßt, ſinkt es auf die Erde herab, und wird in den Leib, als in ein Gefängniß, eingeſchloſſen. Deßhalb findet ſich auch nirgends, in unſeres Philoſophen Schriften, eine Spur von einem böſen Engel. In dem erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 124, gegen oben, wird zwar ein *δαιμόνιον* erwähnt, ohne Zweifel in böſer Bedeutung: „Balak habe den Seher Bileam, am Morgen nach ſeiner Ankunft, auf einen Hügel geführt, wo die Säule eines *δαιμόνιον* ſtand, das die Eingebornen verehrten.“ *Ἔνθα καὶ στήλην δαιμονίου συνέβαινεν ἱδρύσθαι, ἣν οἱ ἐγχώριοι προσεκύνουν.* Allein wahrſcheinlich verſtand er darunter einen Götzen, der nicht in der Wirklichkeit, ſondern im Aberglauben der Eingebornen, exiſtirte. — Wir haben gezeigt, daß jene Engel der dritten Claſſe zu Menſchen werden. Somit ſind wir in unſerer Darſtellung auf den Punkt gekommen, wo wir am ſchicklichſten den Himmel verlaſſen, und zu dem Geſchlechte der Erdgebornen herabſteigen können.

Zwölftes Capitel.

Die Lehre vom Menſchen.

Dieſe zerfällt in zwei nicht zuſammenhängende Abſchnitte, in deren einem die Philoſophie, im andern die moſaiſche Offenbarung vorherrſcht; der eine handelt von der Natur des Menſchen im Allgemeinen, der andere von der Geſchichte des erſten Menſchen nach Moſes. Beginnen wir mit dem erſteren.

Daß die Menschenseelen präexistirten, erfuhren wir schon aus dem Ende des vorhergehenden Capitels. Philo sagt es an andern Stellen noch deutlicher. So in dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 82, oben. „Die Verheißung, welche Gott (Genes. XXVIII. 15.) dem Jakob im Traume gibt, sey vielleicht von der Unvergänglichkeit der Seele zu verstehen. „Denn sie hat, wie wir oben gezeigt (er meint die Stelle, Pf. V. 60. 62, die wir ebenfalls oben gegeben), den himmlischen Raum verlassen, und ist, wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert. Aus diesem führt Gott diejenigen wieder zurück, die ihm wohlgefallen: ἀπολιποῦσα (ἡ ψυχὴ) τὸν οὐράνιον τόπον, καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε τὸ σῶμα. Auf ähnliche Weise braucht er in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 122, vom Geboren werden, den Ausdruck: ἐπειδὰν ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς ὁ νοῦς ἐνδεθῇ ταῖς σώματος ἀνάγκαις, und vom Sterben: καθόδον τὴν εἰς πατρίδα εὑρεῖν. Ebendeßhalb nennt er das irdische Leben sehr oft eine Pilgrimschaft. So de mundi opificio, Pf. I. 92, oben: „die Worte: Gott blies dem Menschen den lebendigen Odem in die Nase," seyen so zu verstehen; ein Theil jener seligen himmlischen Natur habe sich nach unten gewandt, wie zu einer Colonie, ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον. Ebenso de agricultura, Pf. III. 30, unten. Er deutet hier die Worte der Jakobiden an Pharao, εἶπαν τῷ Φαραὼ παροικεῖν ἐν τῇ γῇ ἤκαμεν, Genes. XLVII. 4, mystisch so: „Wenn euch ein Tadelsüchtiger befragt, warum seyd ihr, die ihr doch von Geburt an Hirtenleute und mit der Sorge eurer Seelenheerde beschäftigt waret, nach Aegypten, d. h., in den Leib, in das Reich der Leidenschaften eingezogen, so könnt ihr frei antworten: nicht, um darin zu wohnen, κατοικεῖν, sondern bloß um Beisassen zu seyn, παροικεῖν. Denn in Wahrheit hält jeder Weise für sein Vaterland den Himmel, und die Erde für die Fremde." —

Zum Verſtändniſſe dieſer Stelle muß man ſich erinnern, daß Philo Aegypten zum Sinnbilde des Leibes und des Böſen macht, ποιμὴν aber für den myſtiſchen Ausdruck deßjenigen anſieht, der ſeine Seelenkräfte in Ordnung hält.

Der Himmel, d. h. der Luftraum, oder auch die höheren Sphären, ſind das wahre Vaterland der Seelen. Deßwegen ſagt er, de decalogo, Mang. II. 202, Mitte, der Menſch ſey, ſeinem edelſten Theile, der Seele nach, dem Himmel verwandt: ἄνθρωπος δὲ ζῶον ἄριστον κατὰ τὸ κρεῖττον τῶν ἐν ἑαυτῷ, τὴν ψυχὴν, συγγενέστατος τῷ καθαρωτάτῳ τῆς οὐσίας, οὐρανῷ. Und ebendeßhalb konnte er, de nominum mutatione, Pf. IV. 430, Mitte, ſagen: „Das Geſchlecht der Weiſen ſey häufig im Himmel, ſelten auf Erden.“ Τοῦτο τὸ γένος (τῶν σοφῶν) σπάνιον μὲν ἐπὶ γῆς, παμπολὺ δὲ ἐν οὐρανῷ.

Den himmliſchen Urſprung der Seele drückt er in verſchiedenen Bildern aus, iſt aber über die eigentliche Natur des Geiſtes nicht recht mit ſich einig. Gewöhnlich nennt er ihn ἀπόσπασμα oder ἀπαύγασμα θεοῦ, θεῖον oder θείας φύσεως. So de mundi opificio, Pf. I. 100, oben: „Die Verwandtſchaft der Menſchen mit dem himmliſchen Vater ſey auch nach dem Sündenfalle geblieben. Von welcher Art iſt nun dieſe Verwandtſchaft: ἡ δὲ συγγένεια τίς; πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον, ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. Die φύσις μακαρία iſt natürlich Gott. Ebenſo de somniis I, Pf. V. 18: „Der menſchliche Geiſt ſey ein ἀπόσπασμα θεῖον. Doch die merkwürdigſte Stelle in dieſer Beziehung findet ſich, quod deterior potior. insidiari soleat, Pf. II. 202, Mitte, Mang. I. 208, unten. Er hatte vorher die Kraft der menſchlichen Erkenntniß geprieſen, welche Himmel und Erde, das Sichtbare und Unſichtbare umfaſſe, und fährt nun ſo fort: „Wie wäre es möglich, daß der Geiſt, ein kleines Ding, eingeſchloſſen in das Herz oder das Gehirn, die Größe

der Welt und des Himmels fassen könnte, wenn er nicht ein Bruchstück von jener göttlichen Seele wäre; aber ein Bruchstück, das nicht von seinem Ganzen getrennt ist. Denn nichts wird vom Göttlichen durch Abtrennung ausgeschieden, sondern nur durch Ausdehnung. Weßhalb auch der menschliche Geist, wenn er die Welt betrachtet, sich bis zu den Gränzen des Alls hinausstreckt, ohne zu brechen; denn seine Kraft ist dehnbar. *Πῶς εἰκὸς, βραχὺν οὕτως ὄντα τὸν ἀνθρώπινον νοῦν μήνιγγι ἢ καρδίᾳ, βραχέσιν ὄγκοις, ἐγκατειλημμένον, μέγεθος οὐράνοῦ καὶ κόσμου χωρῆσαι τοσοῦτον, εἰ μὴ τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα ἦν οὐ διαιρετόν; Τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται. Διὸ μεμοιραμένος τῆς ἐν τῷ παντὶ τελειότητος, ὅταν ἐννοῇ κόσμον, τοῖς πέρασι τοῦ παντὸς συνευρύνεται, ῥῆξιν οὐ λαμβάνων. Ὅλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ.* Auf die hohe Wichtigkeit dieser Stelle werden wir später zurückkommen.

Philo bleibt jedoch der Ansicht, die hier ausgesprochen ist, nicht überall treu. Man vergleiche **de nominum mutatione**, Pf. IV. 416, von unten: *νοῦς βραχύτατον μέν ὄνομα, τελειότατον δὲ καὶ περιμάχητον ἔργον, τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἀπόσπασμα, ἢ ὅπερ ὁσιώτερον εἰπεῖν τοῖς κατὰ Μωϋσῆν φιλοσοφοῦσιν εἰκόνος θείας ἐκμαγεῖον ἐμφερὲς.* Er fühlte also, daß erstere Ansicht nicht mit der mosaischen übereinstimme; dennoch stellt er beide zusammen, beinah, als wären sie nur dem Ausdrucke, nicht der Sache nach, verschieden, während in der That beide sich ganz entgegengesetzt sind.

Man sieht indeß, daß er die Seele für etwas körperähnliches hält. Dieß führt uns auf die Frage über die Bestandtheile der Seele und ihr Wesen. Philo kannte die Schwierigkeit derselben recht gut. Im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 16, oben, Mang. I. 625, sagt er: „Von den vier Theilen, aus welchen der Mensch besteht, sind drei, näm-

lich der Leib, die Sinne und die Rede, begreiflich, der vierte aber, nämlich der Geiſt, iſt nicht begreiflich. Was iſt er, ſeinem Weſen nach, Geiſt, Blut oder gar Leib? Leib iſt er nicht, ſondern er iſt unkörperlich. Iſt er aber Gränze, Geſtalt, Zahl, Thätigkeit, Harmonie oder etwas dergleichen? (ἢ πέρας, ἢ εἶδος, ἢ ἀριθμὸς, ἢ ἐντελέχεια, ἢ ἁρμονία, ἤ τι τῶν ὄντων). Und bei der Geburt, kommt er da ſchon ausgebildet in uns hinein, oder wird die Feuernatur in uns, wie Eiſen in der Werkſtätte des Schmiedes, von der umſtrömenden Luft, wie in der Schmiede durch kaltes Waſſer, zur feſten Maſſe, weßwegen auch ψυχὴ von ψύξις abgeleitet ſeyn dürfte? Und weiter, erlöſcht er, wenn wir ſterben, und geht er mit dem Leibe zu Grunde, oder überlebt er ihn, oder iſt er gar unvergänglich?“ So ſchwankend ſich auch Philo in dieſen Worten ausſpricht, ſo leuchtet doch die Meinung durch, daß der Geiſt ein Bruchſtück des Aethers ſey, der, nach ihm, göttliches Feuer iſt. Für dieſe Anſicht zeugen noch viele andere Stellen. So legis allegor. III. Pſ. I. 336, Mitte: τὸ σῶμα ἐκ γῆς δεδημιούργηται, ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέριός ἐστιν, ἀπόσπασμα θεῖον. Und quod Deus sit immut., Pſ. II. 408, oben: ἡ ψυχὴ οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο διεπλάσθη· καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις (die Sterne) ἐδημιουργοῦντο. Dieſer Stoff iſt bekanntlich der Aether. Man vergleiche noch quis rerum divinarum haeres sit, Pſ. IV. 126, oben: „Gleich wie Worte und Namen aus Buchſtaben beſtehen und in dieſe ſich auflöſen, ſo iſt jeder von uns aus den vier Elementen gebildet, und wird einſt an jedes derſelben ſeine Schuld bezahlen. Dieß gilt aber nur von dem Leibe, das geiſtige und himmliſche Geſchlecht der Seele, kehrt in den Himmel, wie in ihr Vaterhaus, zurück. Denn es gibt, nach dem Ausſpruche eines alten Weiſen, einen fünften Stoff, der ſich im Kreiſe dreht, und edler iſt als die vier andern. Aus die-

ſem ſollen die Sterne und der ganze Himmel gebildet ſeyn, und aus ihm iſt auch die Seele abzuleiten (ἧς κατὰ τὸ ἀκόλουθον θετέον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀπόσπασμα).“ Der alte Weiſe, auf den er ſich beruft, iſt ohne Zweifel Ariſtoteles, cfr. de coelo I. cap. 2.

Abermals bleibt jedoch unſer Theoſoph dieſer Anſicht, die freilich weder zur Ideenlehre, noch zu den moſaiſchen Urkunden paßt, nicht überall treu, ſondern in andern Stellen ſchimmert das moſaiſche Vorbild durch. So de plantatione, Pf. III. 94, unten: οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα ἀνῆψαν. Ὁ δὲ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὡμοίωσεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα, οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος. Ich folge nämlich der nach Euſebius verbeſſerten Lesart, ſtatt der offenbar verdorbenen in den Handſchriften.

Zu vergleichen iſt noch de concupiscentia, Mang. II. 356, gegen unten: „Das Weſen der Seele iſt Geiſt, ſo lehrt uns Moſes; denn da er ſagt, Gott hauchte die Seele ein, ſo liegt am Tage, daß ſie etwas ätheriſches, ein Hauch iſt, oder vielmehr noch etwas beſſeres als ätheriſcher Hauch, nämlich ein Abglanz der ſeligen und dreimal ſeligen Natur (τὸ δ' ἐμφυσώμενον, δῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα, καὶ εἰ δή τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον, ἄτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα. Dieſe Stelle iſt der vorhergehenden darin gleich, daß ſie die Seele nicht aus dem Aether abgeleitet wiſſen will, ungleich aber darin, daß ſie wieder zur Emanation zurückkehrt, welche in dem Ausdrucke ἀπαύγασμα deutlich genug liegt.

Wir müſſen alſo ſagen, daß Philo in dieſem Punkte, wie in ſo vielen andern, nicht mit ſich einig iſt, indem er

meiſt einen beſtimmten Begriff, den (Aetherſtoff), hie und da ein x (bald dreimal ſelige Natur, bald Abbild des Logos, bald Idee genannt), als Grundſtoff der Seelen annimmt. Dieß gilt jedoch nur in der Theorie, wenn ich ſo ſagen darf, in der Praxis iſt er entſchieden; die Anſicht, daß die Seele aus ätheriſcher Feuernatur beſtehe, iſt beſtimmt ſeine eigene. Hiefür ſpricht vorerſt die überwiegende Mehrzahl der Stellen, in denen er der ätheriſchen Abſtammung huldigt. Die andere Ableitung bringt er nur beiläufig vor und nie da, wo er ſich beſtimmt über das Weſen der Seele auslaſſen will. Für's zweite ſpricht dafür ſeine ganze Theoſophie. Denn wenn die Sterne, wenn die höchſten Engel aus jenem Lichtſtoffe gewoben ſind, wenn derſelbe Urborn alles Lebens iſt, wie Philo oft behauptet, warum nicht auch die menſchlichen Seelen? Ferner, wenn Gott ein Lichtweſen iſt, auf welche Meinung ſich unſer Verfaſſer beſtimmt neigt, warum nicht auch die Seelen, da ſie ja göttlicher Natur ſeyn ſollen? Endlich iſt die ganze Lehre vom λόγος, vom πνεῦμα ἅγιον, vom Einfluſſe der Engel auf die Menſchengeiſter, von den Gnadenwirkungen nur aus jener Stelle, quod deter. potior. ins. sol., begreiflich, welche die Seelen zu einem ἀπόσπασμα θεῖον οὐ διαιρετὸν macht. Denn wenn die Seele ein herniedergedehnter, nicht abgeriſſener Theil jenes himmliſchen Stoffes iſt, dann ſteht die Geiſterwelt in innigſter, phyſiſcher Verbindung; und wie die elektriſche Materie, durch gute Leiter gefördert, mit Gedankenſchnelle auf unendliche Entfernung wirkt, und ungeſehen das Mark der Dinge durchdringt, ſo können, nach unſeres Theoſophen Anſicht, die himmliſchen Naturen alle, Gott, der Logos, der heilige Geiſt, die Engel, verbunden durch ein unſichtbares, unzerreißbares Band (τῷ οὐ διαιρετὰ εἶναι) in jedem Momente auf jede Seele wirken, und ſo allein kann die himmliſche Natur, der Logos, zum innern Principe der Geiſter werden, was eine der auffallend-

sten Lehren der Alexandriner ist. Demnach ist die benannte Stelle eine der wichtigsten in den Schriften Philo's, ja man könnte sagen, sie enthalte den Schlüssel zu seinem ganzen Systeme, und sie haben wir auch gemeint, wenn wir in den früheren Capiteln auf eine weitere Entwicklung der philonischen Lehre verwiesen, welche die Lehre von den himmlischen Naturen erst klar machen werde.

Als ein Himmelsgeborner ist der Mensch frei; denn in nichts zeigt sich sein göttlicher Ursprung so schön, als in der göttlichen Freiheit, die ihm vor allen andern Kreaturen zu Theil geworden. Ganz so, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 408: „Der Mensch sey aus dem nämlichen Stoffe, aus welchem die Himmelsnaturen, und deßhalb unvergänglich. Denn ihn allein hat Gott der Freiheit gewürdigt, und die Bande der Nothwendigkeit, die alle Geschöpfe fesseln, für ihn aufgehoben; er hat ihn an dem herrlichsten eigenen Vorzuge, soviel der Mensch davon fassen konnte, Theil nehmen lassen. Deßwegen ist er aber auch zurechnungsfähig; den Thieren und Pflanzen kann man weder Fruchtbarkeit als Verdienst, noch Unfruchtbarkeit als Schuld anrechnen, aber er allein verdient Tadel, wenn er Böses thut, und wird auch dafür gestraft.

Aehnlich ist eine Stelle aus dem ersten Buche leg. alleg., Pf. I. 142: „Um seiner Gerechtigkeit willen habe Gott der menschlichen Seele den Geist eingehaucht“ (cfr. Genes. II. 7.), denn wäre dem Menschen das wahre Leben nicht eingegeben worden, und wäre er also zur Tugend unfähig gewesen, so hätte er, für seine Sünden bestraft, sagen können, daß er ungerecht bestraft werde: Gott selbst sey an seinen Vergehungen schuld, weil Er ihm, die Möglichkeit, Gutes zu thun, nicht verliehen; denn Fehler ohne Freiheit seyen keine Fehler.

Wegen dieser göttlichen Eigenschaft wird die Seele ein Tempel Gottes genannt. So in der schon früher angeführ-

ten Stelle de somniis I, Pf. V. 98, oben: „Es gebe zwei Tempel Gottes," ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή. Ebenſo de nobilitate, Mang. II. 437, unten: „Das wahrhaft Gute habe in nichts äußerem ſeinen Sitz, weder im Körper, noch in der Seele, ſondern allein in dem königlichen Geiſte. Denn da Gott wegen ſeiner Milde und Güte das Gute in die Welt einführen wollte, habe er keinen würdigeren Tempel gefunden, als den Geiſt: νεὼν ἀξιοπρεπέστερον ἐπὶ γῆς οὐχ εὗρε λογισμοῦ κρείττω· ὁ γὰρ νοῦς ἀγαλματοφορεῖ τὸ ἀγαθόν.

Sofern die Seele präexiſtirt, iſt ſie Monas; wenn ſie aber Menſch wird, entſteht eine Dyas, gleich wie die Seele des Frommen durch den Tod wieder zur Einheit wird. Philo äußert ſich im dritten Buche de vita Mosis, über das Abſcheiden des Geſetzgebers alſo: „Er habe, kurz ehe er die Heimreiſe in den Himmel wieder antreten, und aus der Zweiheit des Leibes wieder zur Einheit werden ſollte, jedem der zwölf Stämme ſein Loos vorher verkündigt," ἐπειδὴ ἔμελλεν ἀπαθανατίζεσθαι μεταχληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχειοῦτο φύσιν, ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον. Zwar wird hier bloß geſagt, er ſey aus der Zweiheit wieder zur Einheit geworden: allein dieſer Satz, ſchließt, ſobald man die Präexiſtenz annimmt, den andern in ſich, daß er vor dem Eintritte in dieſes Erdenleben reine Monas geweſen ſey.

Die Art dieſes Uebergangs iſt, nach der oben angeführten Stelle aus dem erſten Buche de somniis, Pf. V. 16, ungewiß. Es frägt ſich nämlich, ob der Geiſt ſchon vorher feſte Geſtaltung habe und concentrirt ſey, oder ob die Verdichtung erſt hier unten vorgehe, indem nämlich ein Theil jener höchſt ausdehnbaren Feuermaterie erſt durch die Kälte des Luftraums zu einem feſten Ganzen gerinne, wenn man ſo ſagen

darf. Da jedoch Philo, in so vielen Stellen, die Menschen als Engel, folglich als bewußte Geister, präexistiren läßt, so scheint er in Praxi für die erstere Ansicht entschieden. Man vergleiche übrigens noch die Stelle legis allegor. I, Pf. I. 140, oben, die ebenfalls für die erstere Meinung zeugt.

Der sichtbare Mensch besteht nun, nach der natürlichsten und bei Philo häufigen Eintheilung, aus Seele und Leib, σῶμα καὶ ψυχή, die Unterabtheilungen jedoch sind sehr verschieden. Bald folgt Philo einer moralischen, von Plato entlehnten Eintheilung, nach welcher die Seele in drei Theile zerfällt, erstens: λογισμὸς, λόγος oder νοῦς, zweitens τὸ θυμικὸν, und endlich die ἐπιθυμία. So im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 160, gegen unten: ἔστιν ἡμῶν ἡ ψυχὴ τριμερὴς, καὶ ἔχει μέρος τὸ μὲν λογικὸν, τὸ δὲ θυμικὸν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν· καὶ συμβέβηκε τοῦ μὲν λογικοῦ χωρίον εἶναι καὶ ἐνδιαίτημα κεφαλὴν, τοῦ δὲ θυμικοῦ τὰ στέρνα, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ, τὸ ἧτρον. Ebenso de confusione linguarum, Pf. III. 322, untere Mitte: τριμεροῦς ἡμῶν τῆς ψυχῆς ὑπαρχούσης, τὸ μὲν νοῦς καὶ λόγος, τὸ δὲ θυμὸς, τὸ δὲ ἐπιθυμία κεκληρῶσθαι λέγεται. In der Schrift de concupiscentia, Mang. II. 350, unten, wiederholt er dieselbe Eintheilung und bestimmt zugleich das Verhältniß des einen Theiles zur andern, genauer auf folgende Weise: οἱ μὴ χείλεσιν ἄκροις γευσάμενοι φιλοσοφίας, ἀλλὰ τῶν ὀρθῶν δογμάτων αὐτῆς ἐπὶ πλέον ἑστιαθέντες, διερευνησάμενοι φύσιν ψυχῆς, καὶ τριττὸν εἶδος ἐνιδόντες αὐτῆς, τὸ μὲν λόγου, τὸ δὲ θυμοῦ, τὸ δὲ ἐπιθυμίας, λόγῳ μὲν ὡς ἡγεμόνι τὴν ἄκραν ἀπένειμαν, οἰκειότατον ἐνδιαίτημα, κεφαλὴν, ἔνθα καὶ τῶν αἰσθήσεων, ἀεὶ τοῦ νόμου καθάπερ βασιλέως δορυφόροι, τάξεις παρίδρυνται, θυμῷ δὲ τὰ στέρνα· τῇ μὲν ἵνα στρατιώτου τρόπον θώρακα ἀμπεχόμενος, εἰ μὴ καὶ ἀπαθὴς ἐν πᾶσιν ἀλλὰ καὶ δυσάλωτος ᾖ· τῇ δὲ, ἵνα πλησίον τοῦ λόγου παρῳκισμένος ὑπὸ τοῦ γειτονος ὠφελῆται, κατεπάδοντος αὐτῷ

φρονήσει, καὶ πρᾶα πάθη κατασκευάζοντος. Ἐπιθυμίᾳ δὲ τὰ περὶ τὸν ὄμφαλον, καὶ τὸ καλούμενον διάφραγμα χῶρον. Ἔδει γὰρ αὐτὴν ἥκιστα μετέχουσαν λογισμοῦ πορρώτατω τῶν βασιλείων αὐτοῦ διῳκίσθαι, μόνον οὐκ ἐπὶ ἐσχατιαῖς, καὶ πάντων ἀπληστότατον καὶ ἀκολαστότατον οὖσαν θρεμμάτων ἐμβόσκεσθαι τόποις, ἐν οἷς τροφαὶ καὶ ὀχεῖαι.

Nach einer zweiten Unterabtheilung, bei welcher die Erkenntniß zu Grunde liegt, zerfällt die Seele in αἴσθησις, λόγος und νοῦς. So de congressu quaer. erud. grat., Pf. IV 184, unten: ἐν ἡμῖν αὐτοῖς τρία μέτρα εἶναι δοκεῖ, αἴσθησις, λόγος, νοῦς, αἰσθητῶν μὲν αἴσθησις, ὀνομάτων δὲ καὶ ῥημάτων καὶ τῶν λεγομένων, ὁ λόγος, νοητῶν δὲ ὁ νοῦς. Das Wort λόγος hat hier, wie man sieht, die Bedeutung Sprache, da es oben Vernunft bezeichnet. Dieselbe Eintheilung kehrt wieder de victimis, Mang. II. 243: „Die Zerstückelung der Opferthiere habe mannichfache symbolische Bedeutung, theils zeige sie, daß die Welt ein vielfach gegliedertes Ganzes sey, theils weise sie auf die verschiedenen Kräfte Gottes hin. Sie bedeute endlich die Natur des Gebets, das auch vielgliedrig seyn müsse, denn nicht bloß für sich selbst, sondern für Himmel und Erde, nicht bloß für die Menschen überhaupt, sondern für die einzelnen Classen derselben, für Hellenen und Barbaren und die Inselbewohner, müsse man beten. Und wenn du auch nur für einen betest, so zerschneide in deinem Gebete den Dank gegen Gott, zwar nicht in die kleinsten, doch in die wichtigsten Theile, danke zuerst für den Leib und die Seele, dann für den λόγος, νοῦς und αἴσθησις.“ Offenbar sind diese drei als Theile der Seele genannt. Noch einmal kommt diese Eintheilung vor im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 14, oben: οὐκοῦν τέτταρα τὰ ἀνώτατα τῶν περὶ ἡμᾶς ἐστι, σῶμα, αἴσθησις, λόγος, νοῦς. Die letzteren gehören der Seele zu.

Nach der neuern Psychologie ist es auffallend, wenn man

Geiſt, Rede und Sinne zuſammenordnet. Hören wir, wie Philo dieſe Zuſammenſtellung rechtfertigt. In der oben angeführten Stelle, Pf. III. 412, erklärt er den Befehl Gottes an Abraham (Genes. XII. 1.): ἄπελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, myſtiſch dahin: der Fromme müſſe ausziehen aus ſeinem Lande, d. h. dem Körper, aus ſeiner Verwandſchaft, d. h. den Sinnen, aus ſeines Vaters Hauſe, d. h. der Rede, und rechtfertigt dieſe Deutung auf folgende Weiſe: τὸ μὲν σῶμα καὶ ἐκ γῆς ἔλαβε τὴν σύστασιν, καὶ ἀναλύεται πάλιν εἰς γῆν. Αἴσθησις δὲ συγγενὲς καὶ ἀδελφόν ἐστι διανοίας, ἄλογον λογικῆς, ἐπειδὰν μιᾶς ἄμφω μέρη ψυχῆς ταῦτα. Πατρὸς δὲ οἶκος ὁ λόγος, ὅτι πατὴρ μὲν ἡμῶν ὁ νοῦς, σπείρων εἰς ἕκαστον τῶν μερῶν τὰς ἑαυτοῦ δυνάμεις, καὶ διανέμων εἰς αὐτὰ τὰς ἐνεργείας, ἐπιμέλειάν τε καὶ ἐπιτροπὴν ἀνημμένος ἁπάντων. Οἶκος δὲ ἐν ᾧ διαιτᾶται, τῆς ὅλης ὑπεξῃρημένος οἰκίας ὁ λόγος· καθάπερ γὰρ ἀνδρὸς ἑστία, καὶ νοῦ λόγος ἐνδιαίτημα. Ἑαυτὸν γοῦν καὶ ὅσα ἂν ἐνθυμήματα τέκῃ, ὥσπερ ἐν οἴκῳ τῷ λόγῳ διαθεὶς καὶ διακοσμήσας ἐπιδείκνυται. Μὴ θαυμάσῃς δὲ, εἰ νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον· καὶ γὰρ τὸν τῶν ὅλων νοῦν, τὸν θεὸν, οἶκον ἔχειν φησὶ τὸν ἑαυτοῦ λόγον. Dieſe Vergleichung mit dem göttlichen Logos iſt wohl zu beachten; ich vermuthe faſt, daß letztere Idee nicht ohne Einfluß war auf obige Eintheilung der Seele. Denn da man im göttlichen Weſen einmal den λόγος und τὸ θεῖον, oder τὸ ὄν als zwei Beſtandtheile unterſchied, ſo war es natürlich, dieß auch auf den Menſchen überzutragen. Die Rede wird alſo als Theil der Seele betrachtet, weil ſie gleichſam das Haus des Geiſtes ſey, die Sinne, weil ſie eng mit dieſem verwandt ſind. Hierüber vergleiche man noch de profugis, Pf. IV. 304, Mitte, wo er den Spruch, Genes. II. 6: πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, myſtiſch auf den Geiſt deutet: ποτίζεται ὥσπερ ἀπὸ

πηγης, τοῦ κατὰ ψυχὴν ἡγεμονικοῦ τὸ σώματος ἡγεμονικὸν πρόσωπον, τὸ μὲν ὁρατικὸν πνεῦμα τεινοντος εἰς ὄμματα, τὸ δὲ ἀκουστικὸν εἰς οὖς, εἰς δὲ μυκτῆρας τὸ ὀσφρήσεως, τὸ δ' αὖ γεύσεως εἰς στόμα καὶ τὸ ἁφῆς εἰς ἅπασαν τὴν ἐπιφάνειαν. Der Geiſt iſt alſo in den Sinnen thätig, oder vielmehr dieſe ſind geiſtiger Art. Beſonders ſey dieß mit dem Auge der Fall. Im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 331, gegen unten, findet ſich ein herrlicher Ausſpruch hierüber. Philo ſagt nämlich, das Auge preiſend: „Es gewähre den Sterblichen unendliche Vortheile, und ſein Vorzug vor den andern Sinnen gründe ſich auf ſeine innigere Verwandtſchaft mit dem Geiſte, welche zwar alle Sinne genießen, doch das Auge im höchſten Grade. Dieß zeige ſich an vielen Dingen. Das Auge drücke die innigſten Gefühle aus: ſein Lächeln die Freude, ſeine Thränen den Schmerz, ſein Feuer den Zorn, bei tiefem Nachdenken ſey das Auge feſtgeheftet, als wenn es ſelbſt dächte, bei den Thoren ſchweife es unſtät herum u. ſ. w.

Doch gehören die Sinne, wiewohl der Seele verwandt, nur zum ἄλογον μέρος derſelben. So de victimis, Mang. II. 241, Mitte: der νοῦς ſey männlicher, die Sinne weiblicher Art; δυοῖν ὄντων, ἐξ ὧν ἡμετέρα ψυχὴ συνέστη, λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου, τὸ μὲν λογικὸν τῆς ἄῤῥενος γενεᾶς ἐστιν, ὅπερ νοῦς καὶ λογισμὸς κεκλήρωται, τὸ δὲ ἄλογον τῆς γυναικῶν, ὅπερ ἔλαχεν αἴσθησις.

Noch findet ſich eine andere Unterabtheilung, zufolge der die Seele in acht Theile zerfällt. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 102, oben. Mit Beziehung auf die Vögel, welche von dem, Genes. XV. 10, erzählten Opfer allein nicht zerlegt wurden, ſagt er hier: dieſelben bedeuten den Geiſt, die andern zerlegten Thiere, die übrigen Theile der Seele: φύσει ἄτμητος ὁ ἡμέτερος γέγονε νοῦς· τὸ μὲν γὰρ ἄλογον ψυχῆς μέρος ἑξαχῆ διελὼν ὁ δημιουργὸς, ἕπτα μοίρας εἰργάσατο, ὅρασιν, γεῦσιν, ἀκοὴν, ὄσφρησιν, ἁφὴν, γό-

νιμον, φωνὴν. Ebenſo de mundi opificio, Pf. I. 80, Mitte, die Siebenzahl, am Himmel abgebildet, ſey auch in dem ἄλογον μέρος ψυχῆς abgedruckt. „Ἐπεὶ ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν, ὁ τῆς ἑβδομάδος λόγος ἄνωθεν ἀρξάμενος κατέβη καὶ πρὸς ἡμᾶς τοῖς θνητοῖς γένεσιν ἐπιφοιτήσας· αὐτίκα τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῆ σχίζεται, πρὸς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον, καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον. Deßgleichen legis allegor. I, Pf. I. 128, gegen oben, und quod deter. potior. insid. sol. Pf. II. 244. Bekanntlich iſt dieſe Anſicht von den Stoikern zuerſt aufgeſtellt worden. Man vergleiche Diogenes Laertius in Zenone VII. 110.

Alle bisher gegebenen Eintheilungen ſtimmen darin überein, daß ſie das Wort ψυχὴ für den Umfang alles Geiſtigen nehmen, ſo daß ſich die Seele zu den einzelnen Kräften etwa wie die Bewohner zum Hauſe verhielte: ein Bild, das Philo im zweiten Buche, de somniis, Pf. V. 178, unten, ſelbſt braucht: οἶκος διανοίας ὅλη ἡ ψυχὴ. Bisweilen kommt indeß ψυχὴ auch für νοῦς vor. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 167, gegen oben: „Die Juden beſchäftigen ſich am Sabbat mit Philoſophie und nicht mit Lächerlichkeiten oder Ausſchweifungen, wie die Hellenen, die an ſolchen Tagen in's Theater gehen, und durch die vornehmſten Sinne, das Auge und das Ohr, die zum Herrſchen geborne Seele unterjochen: διὰ τῶν ἡγεμονικωτάτων αἰσθήσεων, ὁράσεως καὶ ἀκοῆς δοῦλον ἀπεργαζόμενοι τὴν φύσει βασιλίδα ψυχήν. Sonſt nennt er bloß den νοῦς, ἡγεμονικὸς oder τὸ ἡγεμονικὸν. Allein dieſe Verwechſelung iſt natürlich; wurde ψυχὴ einmal für das Ganze gebraucht, ſo konnte dieſes Wort wohl auch für den vorzüglichſten Theil des Ganzen, den νοῦς, geſetzt werden.

Neben dieſer helleniſchen Eintheilung der Seelenvermögen findet ſich noch eine andere, die an das neue Teſtament

erinnert und ohne Zweifel jüdiſchen Urſprungs iſt. **Quis rerum divinarum haeres sit**, Pſ. IV. 26, ſagt er: „Es gibt zweierlei Menſchen, ſolche, welche im Geiſte und der Tugend leben, in der Schrift durch den Gattungsnamen Leia und Sarah bezeichnet, und ſolche, welche in den Sinnen leben, in der Schrift Maſek genannt. Sohn dieſes iſt ein jeder unter uns; ein ſolcher wird genannt Damaskus (cfr. **Genes. XV.** 2.), d. h. Blut des Sackes, ein ſehr paſſender Name. Denn Sack deutet auf den Leib, Blut auf das thieriſche Leben.“ — Nun fährt er fort: „Denn da der Ausdruck Seele zwei Bedeutungen hat, nämlich das Ganze der Seele, und der vornehmſte Theil derſelben, welcher, ſo zu ſagen, die Seele der Seele iſt, gleichwie der Ausdruck „Auge“ bald den ganzen Kreis, bald nur den Augapfel, mit dem wir eigentlich ſehen, bedeutet, ſo hat unſer Geſetzgeber eine doppelte Subſtanz der Seele angenommen: Blut ſchreibt er der ganzen Seele, und göttlichen Geiſt dem herrſchenden Theile derſelben als Princip zu. Denn geradezu ſagt er: die Seele alles Fleiſches iſt Blut (cfr. **Leviticus XVII.** 11.). Ganz gut theilt er dem Chaos des Fleiſches die Blutmaſſe zu; das Weſen des Geiſtes dagegen hat er von nichts Irdiſchem abgeleitet, ſondern läßt ihn, von oben herab, durch Gott eingehaucht werden. Denn er ſagt ja: der Weltſchöpfer bließ ihm den Hauch des Lebens ein, und ſo wurde der Menſch zur lebendigen Seele. Es gibt alſo ein doppeltes Menſchengeſchlecht, ein ſolches, das in göttlichem Geiſte und der Vernunft, und ein anderes, das im Blute und in der Fleiſches-Luſt lebt.“ Man vergleiche übrigens den griechiſchen Text.

Diejenigen nun, welche in der Fleiſches-Luſt leben, ſind, ſobald man auf die, von Philo ſelbſt angegebne Weiſe den moſaiſchen Sprachgebrauch berbeizieht, ἄνθρωποι ἐν ψυχῇ βιοῦντες, oder wenn man ein Adjectiv ſetzen will, ἄνδρες ψυχικοί. Wir haben alſo hier eine Anſicht, die, folgerichtig

durchgeführt, nothwendig auf den Sprachgebrauch führen muß, den wir bei Paulus finden. Betrachtet man übrigens dieſe Darſtellung Philo's genauer, ſo ſieht man gleich, daß ſie dem griechiſchen Genius völlig zuwider iſt. Weil Seele bald das Ganze der geiſtigen Kräfte, bald den edelſten Theil derſelben bezeichnet, ſo hat auch Moſes eine doppelte Seele unterſchieden, eine thieriſche und eine geiſtige. — Welch ein fataler Schluß! Würde aus dem Vorderſatze richtig gefolgert, ſo müßte ein allgemeines Princip und ein beſonderes (der geiſtigen Seele) von Moſes unterſchieden worden ſeyn, ſtatt daß er, nach der eigenen Erklärung Philo's, Seele in beiden Fällen, in beſonderer Beziehung, nämlich zuerſt als Geiſt, dann als thieriſche Lebenskraft, gar nicht aber im Allgemeinen als geiſtige Kraft überhaupt nimmt. Philo fühlte vielleicht ſelbſt, daß der Ausdruck, ſo wie die zu Grunde liegende Anſicht, dem helleniſchen Sprachgebrauche widerſpreche; allein er ſuchte ſich, wie es ſo oft geſchieht, dieſes widerwärtige Element durch eine ungründliche Vergleichung zu verhüllen.

Noch kommen zwei ähnliche Stellen dieſer Art vor, nämlich die eine in der Schrift **quod deterior. potior. insid. soleat.**, Pf. II. 196. und 198, wo der Spruch, **Genes. IV. 10**: *φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρός με ἐκ τῆς γῆς*, ſo gedeutet wird: „Oft in ſeinen Schriften erklärt Moſes das Blut für das Weſen der Seele. Sagt er doch geradezu: die Seele alles Fleiſches iſt Blut. Hingegen bei der Schöpfung des erſten Menſchen heißt es: Gott blies ihm den Hauch des Lebens ein, und der Menſch ward zur lebendigen Seele. Dieſe Worte beweiſen, daß die Subſtanz der Seele Geiſt iſt. Da nun Moſes immer mit ſich übereinſtimmt, ſo muß er einen guten Grund zu dieſem ſcheinbaren Widerſpruche gehabt haben. Er iſt auch vorhanden, denn jeder von uns iſt eine Zweiheit, ein Thier und ein Menſch. Jedem von dieſen beiden Beſtandtheilen kommt eine beſondere Kraft

zu. Dem Einen die Lebenskraft, durch welche wir leben, dem Andern die Vernunftkraft, durch welche wir vernünftig ſind. An der Lebenskraft haben auch die unvernünftigen Thiere Antheil. Vorſteher und nicht bloß Theilhaber der andern iſt Gott. Jene Kraft nun, die wir mit den Thieren theilen, hat das Blut zum Sitz bekommen. Die andern dagegen iſt eins und daſſelbe mit dem Geiſte. Deßwegen ſagt Moſes (**Deuteron. XII. 23.**), die Seele des Fleiſches iſt Blut, wohlwiſſend, daß die Natur des Fleiſches keinen Theil am Geiſte, ſondern nur am Leben hat. Die Seele des Menſchen dagegen nennt er Geiſt; unter Menſch verſteht er nämlich nicht das ſichtbare Machwerk, ſondern jenes göttliche Meiſterwerk, durch welches wir denken u. ſ. w.“ Hier unterſcheidet er alſo eine *ψυχὴ λογικὴ* und *σαρκικὴ*.

Zum dritten Male kommt dieſe Idee vor, **de concupiscentia, Mang. II. 356**, Mitte: „Einige gehen in der Ueppigkeit ſo weit, daß ſie die Thiere erſticken, und ſo das Weſen der Seele, das Blut nämlich, in den Leib verſchließen. Dieß verbietet Moſes, weil: *ὅτι αἷμα οὐσία ψυχῆς ἐστι οὐχὶ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς, καθ' ἣν ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἀλόγοις κοινὸν τὸ ζῆν συμβέβηκεν.*

Aus dieſer öftern Wiederholung derſelben Idee, ſo wie aus der Art ihrer Darſtellung, erſieht man, daß ſie ihm geläufig war, und daß er ſie nicht ſelbſt erfunden, ſondern aus der Zeittheologie entlehnt haben muß. Denn hätte er zuerſt die Schwierigkeit des moſaiſchen Satzes: *ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς αἷμά ἐστι* erkannt, ſo würde er ſich leichter geholfen haben; die Allegorie würde zu Hülfe gerufen worden ſeyn! Ohnedieß mußte jener auffallende Satz bald die Aufmerkſamkeit einer ſo ſpitzfindigen Theologie, wie die alexandriniſche war, auf ſich ziehen, und die Anſicht unſeres Theoſophen kann ſchon aus dieſem Grunde nicht wohl ſeine eigene ſeyn, wie wir ſie denn auch bereits, außer Aegypten, bei Paulus wieder fin-

den. Der Urſprung derſelben iſt auch leicht begreiflich. Die Alexandriner fanden nämlich bei Moſes die materialiſtiſche Anſicht von der Seele; dieß konnten ſie nicht dulden; ſie halfen ſich alſo dadurch, daß ſie über die Seele etwas höheres, das πνεῦμα ſetzten, wozu ſie in ihrer Erklärung der Stelle, Genes. II. 7, eine Berechtigung fanden, ψυχὴ dagegen für das thieriſche, vergängliche Leben erklärten.

Wir finden demnach bei Philo, neben der Eintheilung in τὸ λογικὸν, θυμικὸν, ἐπιθυμητικὸν, und in νοῦς, λόγος und αἴσθησις oder in νοῦς mit den ſieben andern Vermögen, noch eine rein-jüdiſche, der helleniſchen Philoſophie fremde, in πνεῦμα oder νοῦς, oder λόγος, zweitens ψυχή, und drittens σὰρξ oder σῶμα. Das πνεῦμα iſt nach dieſer Eintheilung der denkende vernünftige Geiſt, ψυχὴ die niedrige Lebensthätigkeit, zugleich der Sitz der Begierden und Lüſte, σὰρξ oder σῶμα iſt die Fleiſchmaſſe.

Der wahrhaft edle Theil im Menſchen hat übrigens verſchiedene Namen bei ihm, er wird πνεῦμα, νοῦς, λογικὴ ψυχὴ, λόγος, διάνοια, ψυχὴ τῆς ψυχῆς, τὸ ἡγεμονικὸν, τὸ λογικὸν ja ſelbſt der wahre Menſch genannt. So de agricultura, Pf. III. 6, ἄνθρωπος δὲ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίς ἂν εἴη, πλὴν ὁ νοῦς.

Die Frage, ob der Geiſt einen Sitz habe, kannte Philo wohl, aber er ſpricht ſich nicht entſchieden aus. De victimis, Mang. II. 243, gegen unten, behauptet er, der Geiſt wohne im Hirn oder Herzen. „Moſes habe die Lappen der Leber, die Nieren und den Schmeer der Opferthiere für den Altar beſtimmt, und weder Hirn noch Herz, da doch der Geiſt in einem von dieſen wohne. Τοῦ ἡγεμονικοῦ τῷ ἑτέρῳ τούτων ἐνδιαιτωμένου. Ebenſo in der oben angeführten Stelle, Pf. II. 202, wo er vom νοῦς ſagt: ἐγκατειλημμένος ἐστὶ μήνιγγι ἢ καρδίᾳ, βραχέσιν ὄγκοις. Aber unentſchieden äußert er ſich über dieſe Frage im erſten Buche de somniis, Pf. V.

16, unten: *πού ἐμπεφώλευκεν ὁ νοῦς· ἆρα οἶκον κεκλήρωται; Οἱ μὲν γὰρ τὴν ἀκρόπολιν ἐν ἡμῖν ἀνιέρωσαν αὐτῷ κεφαλήν, περὶ ἣν καὶ αἱ αἰσθήσεις λοχῶσιν· εἰκὸς εἶναι νομίσαντες ἐγγὺς οἷα μεγάλου βασιλέως ἐφεδρεύειν τοὺς δορυφόρους· οἱ δὲ ὑπὸ καρδίας αὐτὸν ἀγαλματοφορεῖσθαι διανοηθέντες, γνωσιμαχοῦσιν.*

Wir haben nun noch zwei Fragen zu beantworten übrig: die erſte, warum der Geiſt, die himmliſche Heimath, in der er vorher lebte, verließ, und in dieſe Unterwelt herabſtieg; die zweite, wie er wieder in ſein Vaterland zurückkehre. Eine merkwürdige Beantwortung der erſteren findet ſich in der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 348, wo er ſagt: „die Thoren nnd Schlechten wohnen in der Welt, als in ihrer Heimath, die Guten wie in der Fremde; deßwegen brauche die Schrift von jenen den Ausdruck *κατοικεῖν*, von dieſen *παροικεῖν*.“ Nun fährt er ſo fort: „*διὰ τοῦτο οἱ κατὰ Μωϋσῆν σοφοὶ πάντες εἰσάγονται παροικοῦντες, αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν δή ποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ. Ἐιώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς εἰς τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν.* Wißbegierde ſoll alſo der Grund ſeyn, warum die weiſen Seelen herabſteigen. Dieß widerſpräche ſeinen ſonſtigen Behauptungen, denen zu Folge er die Geburt, durch einen Abfall, durch Herabſinken in's Fleiſch erklärt, wie oben in der Lehre von den Engeln nachgewieſen worden iſt. Allein jene Behauptung bildet nur eine Ausnahme. Es mußte nämlich auch für ſolche Seelen geſorgt werden, die in der Sage für engelrein galten, für die Patriarchen, für die Propheten, endlich für den Geſetzgeber. Im übrigen iſt er beſtimmt für den Abfall, wie wir gleich zeigen werden. Es geht dieß nämlich auf's klarſte aus ſeiner Anſicht vom Leibe hervor. Dieſer iſt für die Seele ein Gefängniß, *εἱρκτὴ, δεσμωτήριον*. So de migrat. Abrahami, Pf. III. 414, quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 122,

und legis allegor., Pf. I. 268, Mitte. Er wird ferner genannt *σύνθετος χοῦς*, de agricult., Pf. III. 12. So lange der Menſch im Leibe lebt, iſt er *δεδεμένος σώματι φθαρτῷ*, ſo de caritate, Mang. II. 387, obere Mitte; ja ſelbſt *ἐντετυμβευμένος θνητῷ σώματι*, de creatione principum, Mang. II. 367, Mitte. Die Seele des im Leibe lebenden heißt deßhalb *νεκροφοροῦσα*, de agricul., Pf. III. 12, unten, wo er den Leib *νεκροφορούμενον* nennt.

Der Leib iſt ferner der Quell des Böſen. So de migrat. Abrahami, Pf. III. 414, wo Philo den Befehl Jehova's an Abraham: *ἄπελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ τῆς συγγενείας σου κ. τ. λ.* ſo erklärt: „Zieh weg, bedeutet hier nicht, daß er ſich ganz von jenen drei abtrennen ſoll, denn dieß könnte nur durch den Tod geſchehen; ſondern der Spruch will ſoviel ſagen: mache dich unabhängig von ihnen, daß dich keiner beherrſche, ſorge, daß ſie deine Unterthanen ſeyen; lerne dich ſelbſt kennen, wie auch Moſes ſagt, *πρόσεχε σεαυτῷ*. Verlaß demnach die Erde um dich, d. h., fliehe den Körper, dieſes durch und durch unreine Gefängniß, und die Lüſte und Begierden des Fleiſches, die gleichſam die Gefängnißwärter ſind (*τὸ παμμίαρον, ᾧ οὗτος, ἐκφυγὼν δεσμωτήριον, τὸ σῶμα, καὶ τὰς ὥσπερ εἱρκτοφύλακας ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας αὐτοῦ*).

Noch ſtärker iſt eine Stelle der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 118. u. flg. Philo erklärt hier die Prophezeihung, Genes. XV. 13: *γινώσκων γνώσῃ, ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῇ οὐκ ἰδίᾳ*. „Das erſte, was uns in dieſen Worten vorgehalten wird, iſt die Lehre, daß der Fromme in dem Leibe nicht wie in ſeiner Heimath wohnen, ſondern ihn als fremdes Land anſehen ſoll. Zweitens liegt darin, daß die Knechtſchaft, Unterdrückung und arge Demüthigung der Seele in der irdiſchen Wohnung des Leibes ihren Grund hat. Denn die Leidenſchaften ſind der Seele

völlig fremd, sie erwachsen aus dem Fleische, in dem sie wurzeln.“ Nun fährt er, die Sklaverei in des Leibes Banden beschreibend, weiter so fort: 400 Jahre dauert die Knechtschaft (cfr. Genes. XV. 13, καὶ ταπεινώσουσιν αὐτοὺς τετρακόσια ἔτη), diese Worte sind auf die Zahl der hauptsächlichsten Leidenschaften zu deuten, deren es vier sind (ἡδονή, ἐπιθυμία, λύπη und φόβος). Wenn die Wollust über uns herrscht, so wird der Geist von leerem Winde aufgeblasen und übermüthig; gebietet aber die Begier in uns, so ziehet Sehnsucht nach abwesenden Genüssen in die Seele ein, und würgt und plagt sie durch trügerische Hoffnungen. Denn immerfort dürstet sie dann und kann doch ihren Durst nicht löschen, so daß sie tantalische Schmerzen erdulden muß. Sind wir aber in der Knechtschaft der Traurigkeit, so wird die Seele zusammengeschnürt und eingeengt; und einem Baume ist sie zu vergleichen, von dem die Blüthen und die Blätter fallen. Sind wir endlich im Banne der Furcht, so vermag Niemand zu bleiben, sondern nur in schleuniger Flucht darf er Rettung hoffen. Die Begierde hat nämlich eine anziehende Kraft, und zwingt uns, das Ersehnte zu verfolgen, auch wenn es vor uns flieht. Die Furcht dagegen trennt uns von ihrem Gegenstande. Die Herrschaft der genannten Leidenschaften übt schweren Druck über ihre Sklaven, bis der große Richter, Gott, den Bedrückten vom Dränger trennt, um jenem seine Freiheit zu geben, über diesen die wohlverdiente Strafe zu verhängen. Denn es heißt ja (Genes. XV. 14.): das Volk, das sie bedrückte, will ich richten, und dann sollen sie ausziehen mit großem Gute. Es ist nothwendig, daß der Sterbliche dem Volke der Leidenschaften unterworfen werde, und das vom Geboren werden unzertrennliche Loos erdulde. Aber es ist auch der Wille Gottes, die Nöthen unseres Geschlechtes zu erleichtern. Wenn wir daher auch in der Knechtschaft des Leibes das Unvermeidliche erdulden, so thut Gott

ſeinerſeits, was ihm zu thun obliegt; er bereitet Freiheit den Seelen, die ſich flehend an ihn wenden, ja, nicht bloß Löſung aus dem Gefängniſſe ertheilt er ihnen, ſondern er gibt ihnen auch Zehrung auf die Reiſe mit, was im Texte ἀποσκευὴ, Gut, heißt. Was iſt nun dieß? Wenn der vom Himmel ſtammende Geiſt in die Nöthen des Leibes gebannt wird, und ſich von keiner Luſt, wie ein Weichling unterjochen läßt, ſondern als ein Mann, nicht zum Leiden bereit, ſondern zur That, kräftig nach Freiheit ſtrebt, und alle Wiſſenſchaften rüſtig treibt, ſo nimmt er bei dem Abſchiede, und bei'm Hingange in ſein Vaterland, all' jenes Weſen mit, das hier ἀποσκευὴ heißt."

Hier wird alſo auf's Entſchiedenſte der Leib zum Urquell des Böſen gemacht, und alle Leidenſchaften, d. h. die Materie des Böſen von ihm abgeleitet.

Dieſe Anſicht iſt bei unſerem Theoſophen ſo feſt und ſo innig mit ſeiner ganzen Denkungsart verwachſen, daß er ſie auch bis in ferne Verzweigungen verfolgt. Das Gute, Reine, Vollkommene, die Tugend, ſetzt Philo, nach der Weiſe der Alten, als eins mit der Weisheit, das Laſter oder Böſe gleich dem Unverſtande, wie wir tiefer unten zeigen werden. Es iſt daher folgerichtig, wenn er den Quell des Unverſtandes im Körper findet. So de gigantibus, Pf. II. 368. und 370. Er redet hier über den Spruch, Genes. VI. 3: οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις. „Der Geiſt Gottes (hier ſoviel als Weisheit, nach unſeres Theoſophen Erklärung), kann wohl in den Menſchen wohnen (μένειν), aber nicht verbleiben (καταμένειν). Αἴτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις· καὶ αὐτὸς δὲ ὁμολογεῖ φάσκων, διὰ „τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας" μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεῖναι. Καίτοι καὶ γάμος, καὶ παιδοτροφία, καὶ πορισμὸς τῶν ἀναγκαίων, ἀδοξία τε μετὰ ἀχρηματίας, καὶ πραγματεῖαι, ὧν αἱ μὲν ἴδιαι αἱ δὲ

κοιναὶ, καὶ μυρία ἄλλα, πρὶν σοφίαν ἀνθῆσαι, κατεμάραναν. Ἀλλ' οὐδὲν οὕτως ἐμπόδιον πρὸς αὔξησιν αὐτῆς, ὡς ἡ σαρκῶν φύσις. Αὕτη γὰρ, καθάπερ τὶς θεμέλιος ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας πρῶτος καὶ μέγιστος, ὑποβέβληται, ᾧ τῶν εἰρημένων ἕκαστον ἐποικοδομεῖται. Ψυχαὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι, θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, ὧν ἄπληστος εἰς ταύτας εἰσελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος ἀπολαύουσιν. Ὅσαι δὲ τὸν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιεζόμεναι, ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἑλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῇ προσερρίζωνται. Und ſo noch oft.

Philo erklärt ferner Frieden und Unwandelbarkeit für eine Eigenſchaft Gottes, aber auch des Weiſen und Tugendhaften. Es iſt daher abermals folgerichtig, wenn er den Leib als die Quelle des innern Unfriedens darſtellt. So de ebrietate, Pf. III. 214: „Es ſtehet geſchrieben (Exod. XXXII. 17.), da Joſua hörete des Volkes Geſchrei, ſprach er zu Moſes: es iſt Geſchrei im Lager, wie vom Streite. Moſes antwortete: es iſt kein Geſchrei, wie von ſolchen, die zu ſiegen anfangen oder zu weichen beginnen, ſondern das Geſchrei von Betrunkenen höre ich. Als er aber zum Lager kam, ſieht er das Kalb und die Reigen.“ Ich will, ſo gut ich vermag, den tiefern Sinn dieſer Worte erklären. Unſer Inneres iſt bald ruhig, bald iſt großer Lärm und Sturm in uns. Jene Ruhe iſt tiefer Frieden, jener Lärm zerſtörender Krieg. Hiefür zeugt uns der truglose Mann, der es ſelbſt erfahren, und der zum Oberaufſeher der Dinge (Moſes, oder myſtiſch der reine Geiſt) ſagt, es iſt Streit im Lager. So lange nämlich die vernunftloſen Triebe in uns ſich nicht regen noch lärmen, war der Geiſt ruhig. Sobald ſie aber, im Bunde mit den Leidenſchaften, Getümmel in der Seele erregen, dann iſt Bürgerkrieg in uns. Im Lager aber iſt der Krieg. Ganz

natürlich. Denn wo andres iſt Kampf, Streit, Eiferſucht und jeder Gräuel, als im Leibe, den er allegoriſirend Lager nennt. Dieſes Lager verläßt der Geiſt, wenn er von Gott gezogen, bei dem Seyenden verweilt, und die überſinnlichen Ideen anſchaut. Denn es heißt (Exod. XXXIII. 7.): „Moſes nahm ſein Gezelt und ſchlug es außerhalb des Lagers, d. h. nicht in der Nähe, ſondern gar ferne von ihm auf.“ Durch dieſe Worte deutet die Schrift an, daß der Weiſe aus dem Kriege hinausflieht zum Frieden, und aus dem ſterblichen und verworrenen Lager hinaus in den heiligen und friedlichen Chorus vernünftiger und ſeliger Geiſter.“ Man vergleiche hiemit noch eine Stelle aus der Schrift, de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 168.

Das Leben des Schlechten und ſeine Handlungsweiſe wird beſchrieben mit den Worten: τὰ φίλα τῇ σαρκὶ ἐργάζεσθαι καὶ μεθοδεύειν. So de agricultura, Pf. III. 12, gegen unten, wo er die Schlechten ſo zeichnet: ἐργαζόμενοι καὶ μεθοδεύοντες τὰ φίλα τῇ σαρκὶ, καὶ τὸν σύνθετον χοῦν, τὸν πεπλασμένον ἀνδριάντα, τὸν ψυχῆς ἔγγιστον ὄγκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα, μετὰ σπουδῆς τῆς πάσης οἰκειούμενοι. Von einem, der ganz im Argen liegt, wird der Ausdruck gebraucht σαρκῶν ἐμφορεῖσθαι. So quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 106, unten. Das Streben nach Tugend bezeichnet er ſo: οἱ ἱερεῖς (hier myſtiſch für die Frommen) ὅσα οἰκεῖα καὶ φίλα τῇ σαρκὶ ἀποκόπτουσι τῆς διανοίας ἑαυτῶν. So de ebrietate, Pf. III. 198. Und endlich ſagt er, de nominum mutatione, Pf. IV. 396, oben: ἱκανὸς ὁ τριπόθητος τῶν τῆς ψυχῆς ἀγαθῶν ἵμερος, πάντων, ὅσα τῇ σαρκὶ φίλα, λήθην ἐργάσασθαι.

Indeſſen wenn in allen dieſen und ſo vielen andern Stellen der Grund des Böſen im Leibe geſucht wird, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als wenn der Geiſt gar keinen

Antheil daran hätte; denn er läßt ſich ja von den Lüſten und Begierden beherrſchen. Es iſt daher kein Widerſpruch, wenn Philo bisweilen vom *πάθη ψυχῆς* redet. So **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 126, unten: *τὸ πλεῖστον ἀνθρώπων γένος ἐπὶ πολέμῳ καὶ τοῖς ἐκ πολέμου κακοῖς πᾶσι τρέφεται. Πόλεμος δὲ ὁ μὲν ἀπὸ τῶν ἐκτός ἐστιν, ὃν ἀδοξία καὶ δυσγένεια καὶ τὰ ὁμοιότροπα ἐπάγουσιν. Ὁ δὲ ἀπὸ τῶν ἐμφυλίων κατὰ μὲν τὸ σῶμα, ἀσθένειαι, λῶβαι, πηρώσεις παντελεῖς, καὶ κηρῶν σωρὸς ἄλλων ἀμυθήτων· κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν, πάθη, νοσήματα, ἀῤῥωστήματα, δι' ἀφροσύνης καὶ ἀδικίας καὶ τῶν ὁμοιοτυράννων χαλεπαὶ καὶ βαρύταται ἐπαναστάσεις, καὶ ἀκαθαίρετοι δυνάμεις.* An andern Orten ſchreibt er das Böſe geradezu dem Geiſte zu, doch ſo, daß die Einflüſſe des Leibes in Rechnung genommen werden. So drückt er ſich, **de congressu quaer. erud. grat.**, Pf. IV. 178, Mitte, die Reiſe des Volkes aus Aegypten nach Kanaan myſtiſch deutend, alſo aus: *εἰδέναι χρὴ ὅτι παθῶν μὲν Αἴγυπτος σύμβολόν ἐστι, κακιῶν δὲ ἡ Χαναναίων γῆ· ὥστ' εἰκότως ἀναστήσας ἀπ' Αἰγύπτου τὸν λαὸν, εἰς τὴν Χαναναίων ἄγει χώραν. Ἄνθρωπος γὰρ, ὡς ἔφην, ἅμα μὲν τῇ γενέσει τὸ Αἰγύπτιον πάθος ἔλαχεν οἰκεῖν, ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι προερῥιζωμένος. Αὔθις δὲ ἀποικίαν στέλλεται τὴν πρὸς κακίαν, ἤδη τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὸ ὀξυωπέστερον ἐπιδεδωκότος, καὶ καταλαμβάνοντος μὲν ἀμφότερα ἀγαθόν τε αὖ καὶ κακὸν, τὸ δὲ χεῖρον αἱρουμένου διὰ τὸ πολὺ μετέχειν τοῦ ἥνητοῦ, ᾧ τὸ κακὸν οἰκεῖον, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐναντίον τῷ θείῳ τὸ ἀγαθόν.* Das Böſe wird alſo dann zum Böſen, wenn der Geiſt die Begierden in ſich aufnimmt, oder nicht gegen ſie ankämpft, was freilich bei den meiſten der Fall iſt. Gewöhnlich iſt jedoch dieſe Beſchränkung nicht, was nicht zu verwundern, da durch den Leib die Luſt nothwendig entſteht, und eigentlich ſchon ihr Daſeyn Sünde iſt. Zugleich machen wir, in Bezug auf letztere Stelle, darauf aufmerkſam, daß Philo durchgängig in

allen seinen Schriften Aegypten für Symbol des Leibes, also auch des Bösen erklärt; welche Ansicht wir später auch bei den Therapeuten nachweisen werden.

Man ersieht aus dem Bisherigen, wie wesentlich der philonischen Lehre jene oben, im Capitel von den Engeln nachgewiesene Behauptung ist, nach welcher die Geburt des Menschen, durch Abfall aus der himmlischen Heimath, erfolgt; man sieht ferner, daß Philo unmöglich Teufel oder böse Engel annehmen konnte, weil das Böse sich im Leibe darstellt, und ein Geist, so wie er böse wird, nothwendig einen Körper bekommen muß.

Es ist nun folgerichtig, wenn er eine gewisse Erbsünde behauptet, oder vielmehr jeden Menschen schon durch seine Geburt einen Sünder nennt. So **quis rerum divinar. haeres sit**, Pf. IV. 132: „Der Mensch habe von Jugend auf viele Anleitung zum Bösen: durch seine Ammen, seine Aeltern, seine Lehrer, durch geschriebene und ungeschriebene Gesetze, aber auch ohne diese Lehrer sey seine Natur von selbst zum Bösen geneigt, so daß er unter dem üppigen Anwuchse der Laster beinahe erliege. Denn, sagt die Schrift (**Genes. VIII. 21.**), das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ Hiemit ist zu vergleichen **de nominum mutatione**, Pf. IV. 342. Er sagt hier über die Worte (**Genes. XVII. 1.**): *ὤφθη ὁ κύριος τῷ Ἀβραὰμ, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου, εὐαρέστει ἐνώπιον ἐμοῦ καὶ γίνου ἄμεμπτος*: „die letztere Zusammenstellung des positiven Wortes *εὐαρέστει* mit dem negativen *ἄμεμπτος* könnte auffallen, aber sie habe einen guten Grund: die Schrift deute damit an, daß bei dem sterblichen Geschlechte, die Unterlassung der Sünde, der Tugend gleich gerechnet werden müsse. Denn wer ist rein von allen Makeln, wenn sein Leben auf Erden auch nur einen Tag dauert? (**cfr. Job. XIII. 4.**). Zahllos sind die Unreinigkeiten der Seele, welche keiner ganz abzuwa-

ſchen vermag. Denn nothwendig bleiben in jedem Sterblichen angeborne Fehler zurück, welche man wohl vermindern, nicht gänzlich entfernen kann. Folglich ſuche keinen ganz Reinen und Guten im unreinen Leben, und ſey zufrieden, wenn ein Menſch nicht unverſtändig, nicht ungerecht, nicht meiſterlos, nicht feig, nicht ganz ſchlecht erfunden wird. Die Abweſenheit des Laſters genüge dir, denn vollkommner Beſitz der Tugenden iſt einem Menſchen, wie wir ſind, nicht gegeben.“

Viel ſtärker lautet eine Stelle der Schrift, de victimis, Mang. II. 249, unten: „Wenn das Gelübde des Nazireers erfüllt iſt, ſoll er ein Schaaf, ein Lamm und einen Widder darbringen. Das eine Thier als Brandopfer, das andere als Sündopfer und das dritte zum Dankopfer. Alle dieſe Opfer werden von ihm gefordert. Das Brandopfer, weil er nicht nur von allen andern Dingen, ſondern auch von ſich ſelbſt, den Erſtling dem Herrn bringen ſoll, das Sündopfer, weil er ein Menſch iſt; denn auch der Vollkommenſte, entflieht der Sünde nicht, wenn er einmal geboren iſt. *Τῇ δὲ περὶ ἁμαρτίας, διὰ τὸ ἄνθρωπος εἶναι. Καὶ ἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ γεννητὸς, οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν.*

Noch dogmatiſcher, als alle dieſe Stellen zuſammen, klingt eine andere, aus dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 157, Mitte: „Moſes habe die Geräthe der Stiftshütte und das Haupt des Hohenprieſters mit köſtlichem Oele geſalbt, und ſodann befohlen, ein Kalb und zwei Widder herbeizuführen, jenes erſtere zur Verſöhnung der Sünden. Er deutete nämlich hiemit an, daß jedem Gebornen, ſo gut er auch ſeyn mag, inſofern er geboren iſt, Sündhaftigkeit anklebt, wegen deren man die Gottheit verſühnen muß, damit ſie nicht erzürne und ihre Strafen verhänge. (*Τὸν μὲν ἵνα θύσῃ περὶ ἀφέσεως ἁμαρτημάτων, αἰνιττόμενος, ὅτι παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστὶ.*)

Höchſt auffallend iſt es nun, wenn er durch eine merkwürdige Ausnahme dieſe allgemeine, ſelbſt für Aaron, den gefeierten Hohenprieſter und Bruder Moſis geltende Regel wieder aufhebt. De poenitentia, Mang. II. 405, Mitte, ſagt er: τὸ μηδὲν συνόλως ἁμαρτεῖν, ἴδιον θεοῦ, τάχα δὲ καὶ θείου ἀνδρὸς. Wie bedeutſam! In offenem Widerſpruche ſtehend mit Philo's Lehre vom Leibe und der Abkunft der Seelen, iſt dieſer Satz ohne Zweifel um Moſes willen erdacht worden, den man ganz göttlich, ganz ſündlos wiſſen wollte.

Man wird nun nicht in Abrede ziehen, daß dieſe Stellen über die Sündhaftigkeit der Menſchen zu ſtark lauten, um aus der bloßen Erfahrung genommen zu ſeyn; vielmehr müſſen ſie theilweiſe aus dogmatiſchen Gründen abgeleitet werden. Aber immer iſt ihr Inhalt noch ſehr weit von dem jüdiſchen und pauliniſchen Dogma entfernt, das einen geſchichtlichen Zuſammenhang zwiſchen der Sünde Adam's und den Laſtern der ſpäteren Menſchen annimmt, und eine Vergiftung der letzteren durch erſtere ſtatuirt.

Anders dagegen ſtellt ſich die Sache in der Praxis; wenn Philo in der Theorie keine völlige Verderbniß des Menſchengeſchlechtes lehrt, indem er ſie einerſeits nicht für gänzlich durch die Geburt verdorben erklärt, und ihnen andererſeits ſittliche Freiheit zuſchreibt, ſo hebt er dieſe Vergünſtigungen in der Anwendung auf's Leben ganz auf, und nähert ſich der pauliniſchen Lehre vollkommen durch die ſtreng durchgeführte Behauptung, daß jede gute That von Gott komme, und daß der Menſch für ſich nur Böſes thun könne. So de profugis, Pf. IV. 258, Mitte: οὐδὲν τῶν ὑπούλως καὶ δολερῶς καὶ ἐκ προνοίας πραττομένων ἀδικημάτων ἄξιον λέγειν γίνεσθαι κατὰ θεὸν, ἀλλὰ καθ' ἡμᾶς αὐτούς. Ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς οἱ τῶν κακιῶν εἰσι θησαυροὶ, παρὰ θεῷ δὲ μόνων ἀγαθῶν. Ebenſo die Worte aus dem ſchon oben angeführten

Gebete Moſis, Pſ. III. 110: ἀγαθῶν καὶ ἁγίων, ὦ δέσποτα, ποιητὴς ὢν τυγχάνεις, ὡς ἔμπαλιν κακῶν καὶ βεβήλων γένεσις ἡ φθαρτὴ. Beſonders häufig ſpricht er den erſteren Satz aus, daß alles Gute nicht vom menſchlichen Willen, ſondern von Gott abgeleitet werden müſſe. So im erſten Buche legis allegoriarum, Pſ. I. 148, oben: „Wie kommt es, daß dem Menſchen verboten iſt, einen Hain neben das Heiligthum zu pflanzen (cfr. Deuteron. XVI. 21.), da der Menſch doch ſonſt Gott nachahmen ſoll, von welchem erzählt wird, daß er ein Paradies gepflanzt habe? Wie iſt dieß zu erklären? Alſo: Gott kommt es zu, Tugenden in der Seele anzubauen und zu pflanzen. Selbſtgefällig aber und gottlos iſt der Geiſt, welcher wähnt, er ſey Gott gleich, und handle, da er nur zum Leiden geſchaffen iſt, während Gott allein es iſt, der in die Seelen das Gute pflanzt und ſäet. Deßwegen iſt auch der gottlos, welcher ſagt: ich pflanze. Du pflanzeſt alſo nicht, ſondern Gott.“

Daſſelbe Bild findet ſich, de cherubim, Pſ. II. 24, unten u. flg.: „Die körperliche Befruchtung erfolgt dadurch, daß der Mann dem Weibe beiwohnt; wodurch werden aber die Tugenden in der Seele gezeugt? nicht durch einen Menſchen, denn ſie ſind nicht irdiſcher Art, ebenſowenig erzeugen ſie ſich aus eigener Kraft. Wer anders iſt es nun, der das Gute in uns ausſäet, als der Vater der Welt, der ungezeugte Gott? Denn Gott zeugt nichts für ſich ſelbſt, da er ja nichts bedarf, ſondern Alles für diejenigen, die er ſeiner Geſchenke würdigt.

Auf eine andere Weiſe wird derſelbe Satz dargeſtellt im erſten Buche legis allegor., Pſ. I. 166. und 168, oben. Er erklärt hier Juda für den τρόπος ἐξομολογητικὸς, d. h. für die Richtung der Seele, kraft der ſie ſich für ein Geſchöpf Gottes erklärt und alles Gute nicht ſich ſelbſt, ſondern Gott zuſchreibt. Αὐτὸ τὸ ὄνομα τὸ τῆς ἐξομολογήσεως ἐμφαίνει

τὴν ἐκτὸς ἑαυτοῦ ὁμολογίαν [weil das Wort zuſammengeſetzt iſt, aus ἐξ und ὁμολογία], ὅταν γὰρ ἐκβῇ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ, καὶ ἑαυτὸν ἀνενέγκῃ θεῷ, ὥσπερ ὁ γέλως Ἰσαὰκ, τηνικαῦτα ὁμολογίαν τὴν πρὸς τὸν ὄντα ποιεῖται. Ἕως δὲ αὐτὸν ὑποτίθηται ὡς αἴτιόν τινος, μακρὰν ἀφέστηκε τοῦ παραχωρεῖν θεῷ καὶ ὁμολογεῖν αὐτῷ. Καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐξομολογεῖσθαι νοητέον, ὅτι ἔργον ἐστὶν οὐχὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ θεοῦ τὸ εὐχάριστον. Noch ſtärker legis allegor. III, Pf. I. 322, Mitte: δεῖ τὸν ὑπὲρ ἀρετῆς πόνον μὴ ἑαυτῇ προσάγειν τὴν ψυχὴν, ἀλλ' ἀφελεῖν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ θεῷ ἀνενεγκεῖν, ὁμολογοῦσαν, ὅτι οὐχ ἡ ἰσχὺς αὐτῆς, οὐδὲ ἡ δύναμις περιεποίησε τὸ καλὸν, ἀλλὰ καὶ ὁ τὸν ἔρωτα χαρισάμενος. Mit dem Bilde des Garbenſchneidens drückt er dieſelbe Idee aus, im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 144, oben: „Moſes hat den Garben ein eigenes Feſt gewidmet, aber nur den Garben aus dem heiligen Lande; denn er ſagt (Levitc. XXIII. 10.): wenn ihr in das Land kommt, das ich euch gebe, und ärndtet und Garben ſchneidet, ſo ſollt ihr die Erſtlinge der Aerndte zum Prieſter tragen. Das heißt, wenn du in das Land der Tugenden einzieheſt, o Seele! in das fruchttragende und geſegnete Land, das nur Gott verleihen mag; und wenn du dann die geeigneten Früchte dieſes Landes ſäeſt, und ſie, nachdem der Herr ihnen Wachsthum verliehen, einärndteſt, ſo ſollſt du dieſe Früchte nicht zuerſt nach Hauſe tragen, d. h., du ſollſt nicht in dir ſelbſt die Urſache des Gedeihens ſuchen, ſondern dem Geber des Guten, dem, der dich zum Anbaue befähigte, die Ehre geben."

Ueberhaupt ſind ganze Schriften Philo's dem Satze geweiht, daß alles Gute von oben komme, und daß es Sünde ſey, ſich etwas der Art zuzuſchreiben, und man kann mit Recht ſagen: wenn je eine neuteſtamentliche Lehre alexandriniſcher Abkunft iſt, ſo iſt es die Lehre von den Gnadenwirkungen, ſo wie denn auch jene von der Saat entlehnten

Bilder auf's Wort mit dem übereinſtimmen, was ſich bei Paulus in den Corinther Briefen findet.

Als Grund dafür, daß der Menſch ſich ſelbſt nichts zuſchreiben dürfe, führt er oben die Beſtimmung des Menſchen an, kraft der er nicht zum Handeln (worin die Tugend eben beſteht), ſondern zum Leiden geſchaffen ſey. Eine ähnliche Wendung gibt er dieſem Satze im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 218, unten: *μὰ τὸν ἀληθῆ θεὸν οὐδὲν οὕτως αἰσχρὸν ἡγοῦμαι, ὡς τὸ ὑπολαμβάνειν ὅτι νοῶ, ἢ ὅτι αἰσθάνομαι. Ὁ ἐμὸς νοῦς αἴτιος τοῦ νοεῖν; Πόθεν; Ἑαυτὸν γὰρ οἶδεν, ὅστις ὢν τυγχάνει ἢ πῶς ἐγένετο; Ἡ δὲ αἴσθησις αἰτία τοῦ αἰσθάνεσθαι; Πῶς ἄν λέγοιτο; μήτε ὑφ' αὑτῆς, μήτε ὑπὸ τοῦ νοῦ γνωριζομένη; Οὐχ ὁρᾷς, ὅτι ὁ δοκῶν νοεῖν νοῦς εὑρίσκεται πολλάκις ἄνους ἐν τοῖς κόροις, ἐν ταῖς μέθαις, ἐν ταῖς παραφροσύναις; Ποῦ δὲ τὸ νοεῖν ἐπ' αὐτῶν; Ἡ δὲ αἴσθησις οὐ πολλάκις ἀφαιρεῖται τὸ αἰσθάνεσθαι; Ὁρῶντες ἔστιν ὅτε οὐχ ὁρῶμεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν, ἐπειδὰν ὁ νοῦς μικρὸν ὅσον ἑτέρῳ νοητῷ προσανέχῃ παρενθυμούμενος.* Dieſe Behauptung folgerichtig ausgedehnt, würde auf den Schluß führen, daß Gott auch das Böſe thue; allein dieſe Conſequenz zog Philo nicht, ſondern er ſtellt, wie gezeigt wurde, den Menſchen bloß als unfähig zum Guten, im Böſen aber als ſelbſtthätig dar. Ueber die andere Frage, wie Gott, der doch aller Kreaturen ſo fern ſteht, auf das menſchliche Herz wirke, iſt ſchon das Nothwendige bemerkt worden.

Es iſt nun noch übrig, daß wir den Menſchen auf ſeiner Heimkehr in das himmliſche Vaterland begleiten, mit andern Worten, daß wir von der Unſterblichkeit reden. Der Menſch iſt ſterblich und unſterblich zugleich; ſterblich nämlich ſeinem irdiſchen Theile nach, weßwegen Philo die Menſchen nicht ſelten *φθαρτὸν γένος* nennt, unſterblich dem Geiſte nach. So, ſehr oft, z. B. de congres. quaeren. erud. grat., Pf. IV. 184, oben: Wir ſollen Gott für Alles preiſen und loben,

namentlich auch: ἐπὶ τῷ νῷ, ὃς κυρίως εἰπεῖν, ἄνθρωπός ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, κρείττων ἐν χείρονι, ἀθάνατος ἐν θνητῷ. Dieſer Satz iſt ganz allgemein, wie man ſieht, und umfaßt die Guten, wie die Schlechten. Gewöhnlich ſpricht jedoch Philo nur von der Unſterblichkeit der Guten, und ſtellt dieſe dar, als eine Rückkehr in die himmliſche Heimath. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 122, unten. Er ſagt hier über den Spruch, Genes. XV. 15: σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σοῦ μετ' εἰρήνης τραφεὶς ἐν γήρᾳ καλῷ: der Ausdruck ἀπέρχεσθαι werde abſichtlich von den Frommen gebraucht: δογματικῶς τὸν ἀστεῖον οὐκ ἀποθνήσκοντα, ἀλλ' ἀπερχόμενον εἰσήγαγεν, ἵν' ἄσβεστον καὶ ἀθάνατον τὸ τῆς κεκαθαρμένης ἄκρως ψυχῆς ἀποφανῇ γένος, ἀποδημίᾳ τῇ ἐνθένδε πρὸς οὐρανὸν χρησάμενον, οὐ διαλύσει καὶ φθορᾷ, ἣν ἐπάγειν θάνατος δοκεῖ. Andere Ausdrücke hiefür ſind μεταβαλεῖν ἐκ φθαρτοῦ βίου εἰς ἄφθαρτον u. dgl. mehr.

Verſchiedene Stufen der Seeligkeit nach dem Tode werden gelehrt in der oben im Capitel von den Engeln angeführten Stelle, wo er ſagt, je reiner ein Geiſt geworden, und je mehr er die Schwächen des irdiſchen Lebens abgeſtreift habe, deſto höher ſteige er in den Aether empor, und komme eben dadurch auch dem Throne Gottes um ſo näher.

Aber wie ergeht es den Schlimmen nach dem Tode? Die ebengenannte Stelle, in welcher er ſie ſogleich wieder in unreine Leiber übergehen läßt, möchte der deutlichſte Ausſpruch auch über dieſen Punkt ſeyn. Manchmal äußert er ſich freilich ſo, als ob er nur die Unſterblichkeit der Guten annähme. So läßt er z. B., de vita Josephi, Mang. II. 78, Mitte, Joſeph nach dem Tode ſeines Vaters alſo zu ſeinen Brüdern reden: τέθνηκεν οὐδεὶς, παρ' ἐμοὶ κριτῇ, τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν, ἀλλὰ καὶ ζήσεται τὸν ἀεὶ χρόνον ἀγήρως, ἀθανάτῳ φύσει ψυχῆς μηκέτι ταῖς σώματος ἀνάγκαις ἐνδεδεμένης. Auf ähnliche Weiſe wird de mundi opificio, Pf. I. 50, behauptet,

durch Philoſophie werden die Sterblichen unſterblich, θνητὸς ὢν ὁ ἄνθρωπος ἀπαθανατίζεται. Man könnte hieraus ſchlieſſen, daß nach ſeiner Meinung jeder, der nicht Philoſophie treibe, d. h., jeder Böſe untergehe, ſo wie nach obiger Stelle, daß nur die Guten fortdauern. Allein ſchon abgeſehen von jener, oben angeführten ſehr deutlichen Stelle über die Engel, iſt es an und für ſich wahrſcheinlicher, daß er unter Unſterblichkeit das wahrhafte Leben βίος βιωτὸς verſteht, welches dem Böſen nicht zu Theil wird, da er von einem Leibe immer wieder in den andern übergeht.

Auch an andern Orten ſcheint er dieſe letztere Anſicht anzudeuten. So im erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 115, unten: „Im Kampfe Israels mit Amalek, habe ſich ein großes Wunder zugetragen (Exod. XVII. 11.), wenn Moſes ſeine Hände aufhob, ſiegte Israel, wenn er er ſie ſinken ließ, gewann Amalek die Oberhand. Gott wollte nämlich in einem Bilde zeigen, daß dem Einen der beiden Völker die Erde bis zu ihrer Gränze zum Eigenthume gegeben ſey; dem Andern, Israel, der heiligſte Aether: μηνύοντος διὰ συμβόλων τοῦ θεοῦ, ὅτι τῶν μέν ἐστι γῆ καὶ αἱ τοῦ παντὸς ἐσχατιαὶ κλῆρος οἰκεῖος, τῶν δὲ αἰθὴρ ὁ ἱερώτατος. Israel bedeutet hier, wie auch ſonſt, die Guten, Amalek alſo, die Feinde Israels, kraft des Gegenſatzes, die Schlechten. Wenn nun die Stelle einen klaren Sinn haben ſoll, ſo muß ſie auf die Zukunft der Menſchen, auf ihre Beſtimmung nach dem Tode, wenigſtens theilweiſe, bezogen werden, folglich wird dann auch der Satz, den Böſen gehöre die Erde bis an ihre Gränzen, auf den Kreislauf durch irdiſche Körper hindeuten.

Eine Hölle ſcheint Philo nicht angenommen zu haben. Zwar nennt er den Tartarus öfters, aber nur ein einziges Mal ſo, daß man ein Dogma in den Worten finden könnte, nämlich in dem Buche de execrationibus, Mang. II. 433, gegen unten: „In den letzten Zeiten, wenn die Hoffnungen

erfüllt werden, welche Gott seinem Volke durch Moses verhieß (d. h. in der messianischen Zeit), werden viele Juden wegen ihres Unglaubens verworfen, und an ihrer Stelle fromme Proselyten gerettet werden; diese wird man dann um zweier Dinge willen preisen, erstlich, weil sie sich vom falschen Glauben zu Gott gewendet; zweitens, weil sie durch ihre Frömmigkeit den Sitz im Himmel errungen haben. Der geborne Jude aber, der das Gepräge seines Adels durch eigene Schuld verunstaltet, soll hinabgestoßen werden, tief in den Tartarus, in die dichteste Finsterniß, damit die Menschen es sehen und sich warnen lassen.“ Die Worte sind allerdings stark. Allein, spricht er hier nicht vielmehr im Sinne der Volksmeinung, als in seinem eigenen? zweitens, mochte er etwa annehmen, daß in den letzten Zeiten eigens eine Hölle zu Bestrafung der Bösen gebaut werde, ohne daß vorher eine solche existire.

An andern Orten erklärt er den Tartarus für ein Bild des lasterhaften Lebens. So de congr. quaerend. erud. gratia, Pf. IV. 166. und 168: „Gott zieht die tugendhaften Seelen an sich, *τὴν δὲ ἄδικον καὶ ἄθεον ψυχὴν, φυγαδεύων ἀφ' ἑαυτοῦ ποῤῥωτάτω, διέσπειρεν εἰς τὸν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ ἀδικημάτων χῶρον. Ὁ δὲ χῶρος οὗτος προσφυέστατα ἀσεβῶν καλεῖται, οὐχ ὁ μυθευόμενος ἐν ᾅδου· καὶ γὰρ ὁ πρὸς ἀλήθειαν ᾅδης, ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ἐστὶν, ὁ ἀλάστωρ καὶ παλαμναῖος καὶ πάσαις ἀραῖς ἔνοχος.* Die starken Ausdrücke: *ὁ μυθευόμενος; ὁ πρὸς ἀλήθειαν ᾅδης*, deuten an, daß in seiner Theologie die Lehre vom Hades keine Stelle hatte.

Wir haben nun den Menschen von seinem himmlischen Ursprunge durch das Leben in Leibesbanden bis zu seiner Rückkehr in die erhabene Heimath verfolgt, und somit den einen Hauptheil der Lehre vom Menschen beendigt. Es ist noch übrig, daß wir auch die Ansicht unseres Theosophen von der Geschichte des ersten Menschen, nach Moses, geben. Wir

werden hier ſtarke Widerſprüche gegen das Obige finden, zum deutlichen Beweiſe, daß Offenbarungsglauben und Philoſophie ſich bei ihm nicht zu einem lebendigen Ganzen durchdrungen hatte.

Bekanntlich ſpricht die moſaiſche Urkunde zweimal von der Schöpfung des Menſchen, einmal im erſten Capitel der Genes. Vers 27, wo es heißt: „Gott ſchuf den Menſchen ihm zum Bilde,“ und dann, cap. II. 7, wo der Menſch aus einem Erdenkloſe geformt wird. Die Art, wie Philo dieſe verſchiedenen Angaben vereinigt, haben wir oben in der Lehre vom Logos angedeutet (ſiehe Seite 267 und 268). Er behauptet nämlich, Moſes führe das erſte Mal den idealen, das zweite Mal den wirklichen Menſchen auf. Erſterer iſt ihm Gattungsmenſch, durch und durch geiſtig, und als ſolcher geſchlechtlos. Manchmal ſpricht er von ihm, als ob er wirklich exiſtirte. So legis allegor. I, Pſ. I. 170, Mitte, wo er über, Genes. II. 15: καὶ ἔλαβε κύριος ὁ θεὸς, τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησε (ſo lieſt Philo ſtatt ἔπλασε, wie der heutige Text lautet), καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν, ſich ſo ausläßt: τοῦ πλασθέντος διαφέρει, ὃν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, ὡς εἶπον. Ὁ μὲν γὰρ πλασθεὶς νοῦς ἐστι γεωδέστερος, ὁ δὲ ποιηθεὶς ἀϋλώτερος, φθαρτῆς ὕλης ἀμέτοχος, καθαρωτέρας καὶ εἰλικρινεστέρας τετυχηκὼς συστάσεως. Τοῦτον οὖν τὸν καθαρὸν νοῦν λαμβάνει τε ὁ θεὸς, οὐκ ἐῶν ἐκτὸς ἑαυτοῦ βαίνειν, καὶ λαβὼν τίθησιν ἐν ταῖς ἐρριζωμέναις καὶ βλαστανούσαις ἀρεταῖς, ἵνα ἐργάζηται αὐτὰς καὶ φυλάττῃ. Πολλοὶ γὰρ ἀσκηταὶ γενόμενοι τῆς ἀρετῆς, ἐπὶ τοῦ τέλους μετέβαλον· ᾧ δὲ παρέχει ὁ θεὸς ἐπιστήμην βεβαίαν, τούτῳ δίδωσιν ἀμφότερα, τὸ ἐργάζεσθαι τὰς ἀρετὰς καὶ μηδέποτε αὐτῶν ἀφίστασθαι, ἀλλ' ἀεὶ ταμιεύειν καὶ φυλάττειν ἑκάστην. Τὸ μὲν οὖν „ἐργάζεσθαι“ ἀντὶ τοῦ „πράττειν,“ τὸ δὲ „φυλάττειν“ ἀντὶ τοῦ „μνημονεύειν. Die Vergleichung mit irdiſchen Menſchen, die in

den Worten: „πολλοὶ γὰρ ἀσκηταὶ γενόμενοι μετέβαλον“ liegt, ſtempelt ihn zu einem wirklichen Geſchöpfe. Auf dieſelbe Weiſe äußert er ſich auf der folgenden Seite über Genes. II. 16: *ποίῳ Ἀδὰμ, ἐντέλλεται* (nicht von dem Baume zu eſſen), *καὶ τίς ἐστιν οὗτος, διαπορητέον· οὐ γὰρ μέμνηται πρότερον αὐτοῦ, νυνὶ δὲ πρῶτον ὠνόμασεν αὐτόν. Μήποτ' οὖν βούλεταί σοι τοῦ πλαστοῦ ἀνθρώπου παραστῆσαι τὸ ὄνομα; Καλεῖ δὲ φησὶν αὐτὸν γῆν· τοῦτο γὰρ Ἀδὰμ ἑρμηνεύεται. Ὥστε, ὅταν ἀκούῃς Ἀδὰμ, γήϊνον καὶ φθαρτὸν εἶναι νόμιζε. Ὁ γὰρ κατ' εἰκόνα, οὐ γήϊνος, ἀλλ' οὐράνιος.*

Doch iſt dieß nur Schein, in ſeinem eigenſten Weſen und als Idee erſcheint der Intellectualmenſch, de plantatione, Pſ. III. 106, oben: *παρατετηρημένως οὐ τὸν κατὰ τὴν εἰκόνα τυπωθέντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν „πεπλασμένον“ εἰσαχθῆναί φησιν „εἰς τὸν παράδεισον.“ Ὁ μὲν γὰρ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ χαραχθεὶς πνεύματι, οὐδὲν διαφέρει τοῦ τὴν ἀθάνατον ζωὴν καρποφοροῦντος, ὡς ἔμοιγε φαίνεται, δένδρου· ἄμφω γὰρ ἄφθαρτα, καὶ μοίρας τῆς μεσαιτάτης καὶ ἡγεμονικωτάτης ἠξίωται. Λέγεται γὰρ, ὅτι „τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐστιν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου.“ Ὁ δὲ τοῦ πολυμιγοῦς καὶ γεωδεστέρου σώματος, ἁπλάστου καὶ ἁπλῆς φύσεως ἀμέτοχος.* Er iſt alſo daſſelbe, was der Baum des Lebens, eine göttliche Idee. Merkwürdig iſt dieſe Stelle auch deßwegen, weil ſie die jetzige Lesart der LXX. von Genes. II. 15. vorausſetzt, und alſo obiger Erklärung widerſpricht. Die höhere Bedeutung des Unterſchiedes zwiſchen den myſtiſchen Worten *ἄνθρωπος οὐράνιος* und *γήϊνος* oder *Ἀδὰμ*, haben wir ſchon oben in der Lehre vom Logos nachgewieſen.

Was die Schöpfung des wirklichen Menſchen betrifft, ſo hat unſer Theoſoph hierüber eine ſehr auffallende Anſicht. Genes. I. 26, ſpricht Gott: „*ποιήσομεν ἄνθρωπον.*“ Dieſe Worte deutet Philo, wie wir ſchon oben im Capitel von der Allegorie angezeigt, auf ein gemeinſchaftliches Wirken Gottes

und der Engel, und zwar an vier verſchiedenen Orten. Zuerſt de mundi opificio, Pf. I. 46. und 48. Der Grund, der hier hervorgehoben wird, iſt die gemiſchte Natur des Menſchen, die aus guten und böſen zuſammengeſetzt ſey; letzteres habe durch Engel geſchaffen werden müſſen, während von Gott nur das Gute herkomme. Zum zweiten Male, de linguarum confusione, Pf. III. 396. Ferner de profugis, Pf. IV. 254, wo zwei Gründe angeführt werden, warum Gott die Engel zu dieſem Dienſte brauchte: erſtlich, weil es für Gott ſich ſchicke, nur das Beſſere ſelbſt zu thun, das Geringere überlaſſe er untergeordneten Geiſtern. Zweitens, weil des Menſchen Natur aus Gutem und Böſem gemiſcht ſey und Gott nur das Gute ſchaffen könne.

Zum vierten Male äußert er dieſelbe Anſicht, de nominum mutatione, Pf. IV. 334.

Dieſe häufige Wiederholung beweist, daß ihm letztere Idee ganz geläufig war; ebenſo gewiß iſt, daß er ſie aus der Theologie ſeiner Zeit entlehnt hat. Denn unmöglich kann er ſie ſelbſt erfunden haben, da ſie ſeiner ſonſtigen Denkungsweiſe völlig fremd iſt. Sie widerſtreitet nämlich der Lehre vom ἄνθρωπος οὐράνιος, welcher ja, nach ſeiner Erklärung, Genes. I. 27, gemeint ſeyn ſolle, und der unmöglich von Engeln geſchaffen werden konnte. Eben ſo ſehr widerſtreitet ſie der Lehre vom Abfalle der Seelen, und endlich ſeiner ſo oft ausgeſprochene Grundanſicht, daß Gott nichts Einzelnes berühren dürfe.

Der Zuſtand des erſten Menſchen, Adam, war ſehr verſchieden, von dem der jetzt Lebenden (οἷοι νῦν βροτοὶ εἰσι). Er war vollkommen an Leib und Seele: „Die Schönheit ſeines Leibes folgt aus drei Gründen; erſtlich waren in der jugendlichen Schöpfung die Stoffe weit vollkommener und reiner, als nachher; zweitens wählte Gott aus den beſten Theilen der Materie das Vorzüglichſte aus, um das Gefäß einer un-

sterblichen Seele zu bilden; drittens, war der Schöpfer selbst der vollkommenste Werkmeister. Die Trefflichkeit seiner Seele folgt daraus, daß sie Gott nach nichts Sichtbarem, sondern nach seinem Ebenbilde schuf. Darum mußte sie als Abbild des Vollkommensten nothwendig selbst vollkommen seyn. Die jetzigen Menschen sind nur von Menschen gezeugt, nicht von Gott selbst, wie Adam; so sehr aber Gott den Menschen übertrifft, um so trefflicher muß auch ein göttliches, denn ein menschliches Geschöpf seyn." cfr. de mundi opificio, Pf. I. 92. Adam war ferner, gleich bei seinem Eintritte in die Welt, König der sichtbaren Natur, und zeigte seine Herrschaft schon im Anfange dadurch, daß er jedem Wesen seinen Namen gab, cfr. Pf. I. pag. 100, gegen unten. Auch lebte er im Umgange mit seligen Geistern, selbst rein-tugendhaft, und des göttlichen Geistes voll. So Pf. I. 98, oben.

Diese Vorzüge gelten aber hauptsächlich nur von dem Zustande vor dem Sündenfalle. Mit diesem trat ein völliger Umschwung ein. Dennoch wird der Sündenfall von Philo nicht als eine ungeheure Schuld Adam's, sondern als eine Folge seiner schwachen und sterblichen Natur dargestellt. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 102, gegen oben: *ἐπεὶ δὲ οὐδὲν ἐν γενέσει βέβαιον, τροπὰς δὲ καὶ μεταβολὰς ἀναγκαίας τὰ θνητὰ δέχεται· ἐχρῆν καὶ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον ἀπολαῦσαί τινος κακοπραγίας.* Diese Ausdrücke neigen sich stark auf die rationelle Seite. Anlaß zur Sünde gab das Weib. So lange Adam allein war, lebte er schuldlos. Als aber das Weib geschaffen wurde, eilte er auf sie zu, voll Freude über die befreundete Gestalt, und umarmte sie. Aus dieser Umarmung entstand die Liebe, aus der Liebe die Wollust; diese ferner ist der Keim alles Lasters, und bewirkte, daß Adam ein unsterbliches und seliges Leben mit einem unglücklichen und sterblichen vertauschen mußte, (*δι' οὗ ὑπαλλάττονται τὸν θνητὸν καὶ κακοδαίμονα βίον, ἀντ' ἀθανάτου καὶ εὐδαίμονος*). Die

letzteren Worte scheinen die Meinung vorauszusetzen, daß Adam ohne den Sündenfall, ein unsterbliches Leben auf Erden geführt haben würde. Allein ἀθάνατος kann recht gut ein Bild seyn für selig und tugendbeglückt, gleichwie Philo sonst die Tugend allein für wahres Leben, das Laster für den Tod erklärt. Und da er weiter unten, in derselben Schrift, μακραίων für ἀθάνατος setzt, so ist alle Wahrscheinlichkeit für diese Erklärung vorhanden. Er sagt nämlich, Pf. I. 108, über den Sündenfall: „παρελθόντες τὸ ζωῆς ἀθανάτου φυτὸν, τὴν ἀρετῆς παντέλειαν, ὑφ' ἧς μακραίωνα καὶ εὐδαίμονα βίον ἐδύναντο καρποῦσθαι, τὸν ἐφήμερον καὶ θνητὸν, οὐ βίον, ἀλλὰ χρόνον κακοδαιμονίας μεστὸν εἵλοντο."

Die Genesis setzt als den Ort, wo die erste Sünde verübt wurde, und das erste Paar lebte, den Gottesgarten oder das Paradies, als den Verführer die Schlange, als Anlaß, das Gebot, nicht vom Baume der Erkenntniß zu essen. All dieß erklärt Philo für Bild: das Paradies für die Seele, die Pflanzen desselben für die Tugenden, den Baum des Lebens für die erste der Tugenden, für die Ehrfurcht gegen Gott, endlich für den Baum der Erkenntniß die Klugheit, für die Schlange die Wollust. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 104. u. flg. Ueber die Schlange ist zu vergleichen, ibidem 108, Mitte. Demnach ist auch an keine wirkliche Austreibung aus dem Paradies zu denken, sondern er erklärt dieß weiter unten ebenfalls für Bild.

Mit dem Sündenfalle begann eine Reihe von Uebeln über das erste Menschenpaar hereinzubrechen. Das Weib fand seine Strafe in schmerzhaften Geburten, in den Beschwerden der Kindererziehung, in der Unterwürfigkeit unter den Willen ihres Mannes. Der Mann in der Arbeit und Sorge für den nothwendigen Lebensunterhalt. cfr. ibidem 114.

Selbst die Erde wurde des Sündenfalls wegen verflucht, und bringt ihre Früchte nicht mehr so dar, wie sie

dieſelben ohne die Sünde der Menſchen getragen hätte. Denn eigentlich hätte Gott den Menſchen um ſeinen Sünden willen vernichten ſollen, ſo forderte es die Gerechtigkeit; allein er that dieß nicht um ſeiner Liebe willen, ſondern er begnügte ſich, die Erde unfruchtbar zu machen, ſo daß ſie nur bei angeſtrengter Arbeit dem Menſchen ſeinen Unterhalt gewährt; ohne die Sünde würde ſie, wie Sonne und Mond, in der anfänglichen Ordnung geblieben ſeyn, und ihrer erſten Einrichtung treu, ihre Früchte von ſelbſt und ohne Zwang geben. So de mundi opificio, 116, Mitte. Eben dieß ſagt er ibidem, Pf. I. 52. und 54, wo er auch jetzt noch den Fluch der Erde für bedingt und nur ſo lange dauernd erklärt, als die Menſchen fortſündigen. „Würden ſie aufhören, dem göttlichen Geſetze zuwider zu handeln, und ein göttliches Leben führen, ſo müßte auch die erſte Fruchtbarkeit wieder eintreten.“

Seit Adam hat das Menſchengeſchlecht von Generation zu Generation geiſtig und körperlich immer mehr abgenommen: „wie das erſte Bild, das nach dem Urbilde gemacht wurde, noch am meiſten dem letzteren ähnlich iſt, während die ſpäteren Copien, die nach den Abbildern gemacht wurden, immer ſchwächer und unkenntlicher werden, oder wie in einer Reihe von Eiſenſtäben, die an einen Magnetſtein angehängt ſind, derjenige am meiſten magnetiſche Kraft bewahrt, der den Stein unmittelbar berührt, die tiefer hängenden aber immer weniger. So de mundi opificio, Pf. I. 96, oben: *ὥσπερ γὰρ τὸ ἀκμάζον ἀεὶ τοῦ παρηβηκότος βέλτιόν ἐστιν, εἴτε ζῶον, εἴτε φυτὸν, εἴτε καρπὸς, εἴτ' ἄλλο τι τῶν ἐν τῇ φύσει τυγχάνοι· οὕτως ἔοικεν ὁ μὲν πρῶτος διαπλασθεὶς ἄνθρωπος ἀκμὴ τοῦ ἡμετέρου παντὸς ὑπάρξαι γένους, οἱ δ' ἔπειτα μηκέθ' ὁμοίως ἐπακμάσαι, τῶν κατὰ γενεὰν ἀμαυροτέρας ἀεὶ τάς τε μορφὰς καὶ τὰς δυνάμεις λαμβανόντων. Ὅπερ ἐπί τε τῆς πλαστικῆς καὶ ζωγραφίας γινόμενον εἶδον·*

ἀποδεῖ γὰρ τὰ μιμήματα τῶν ἀρχετύπων. Τὰ δὲ ἀπὸ τῶν μιμημάτων γραφόμενα καὶ πλαττόμενα, πολὺ μᾶλλον, ἅτε μακρὰν ἀφεστῶτα τῆς ἀρχῆς. Παραπλήσιον δὲ πάθος καὶ ἡ μαγνῆτις ἐπιδείκνυται λίθος. Τῶν γὰρ σιδηρῶν δακτυλίων ὁ μὲν αὐτῆς ψαύσας, βεβαιότατα κρατεῖται, ὁ δὲ τοῦ ψαύσαντος ἧττον. Ἐκκρέμαται δὲ καὶ τρίτος δευτέρου, καὶ τέταρτος τρίτου, καὶ πέμπτος τετάρτου, καὶ ἑτέρων ἕτεροι κατὰ μακρὸν στοῖχον ὑπὸ μιᾶς ὁλκοῦ δυνάμεως συνεχόμενοι, πλὴν δὲ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον. Ἀεὶ γὰρ οἱ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀπηρτημένοι χαλῶνται, διὰ τὸ τὴν ὁλκὴν ἀνεῖσθαι, μηκέθ' ὁμοίως σφίγγειν δυναμένην. Ὅμοιον δή τι πεπονθέναι καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων φαίνεται, καθ' ἑκάστην γενεὰν ἀμυδροτέρας λαμβανόντων τάς τε τοῦ σώματος καὶ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ ποιότητας. Doch haben die ſpäteren Menſchen das Ebenbild nicht verloren, ſondern es iſt nur verdunkelt worden: τοὺς ἀπογόνους τῆς ἐκείνου (τοῦ πρώτου ἀνθρώπου) μετασχόντας ἰδέας, ἀναγκαῖον, εἰ καὶ ἀμυδρούς, ἀλλ' οὖν ἔτι σώζειν τοὺς τύπους τῆς πρὸς τὸν πατέρα συγγενείας. Pf. I. 98, unten. Dieſe Verwandtſchaft beſteht in der vernünftigen Seele, aber auch in der Trefflichkeit des Leibes, der aus allen Elementen zuſammengeſetzt, die Eigenſchaften derſelben in ſich faßt, und den Menſchen zu einem Proteus macht; da er gleich gut im Waſſer, auf dem Lande, in der Luft oder im Feuer (?) leben kann. So ibidem 98. unten und 100: ἡ δὲ συγγένεια τίς; Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονὼς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. Συγκέκριται γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν, γῆς, καὶ ὕδατος; καὶ ἀέρος, καὶ πυρός· ἑκάστου τῶν στοιχείων εἰσενεγκόντος τὸ ἐπιβάλλον μέρος, πρὸς ἐκπλήρωσιν αὐταρκεστάτης ὕλης, ἣν ἔδει λαβεῖν τὸν δημιουργὸν, ἵνα τεχνιτεύσηται τὴν ὁρατὴν ταύτην εἰκόνα. Καὶ προσέτι πᾶσι τοῖς λεχθεῖσιν, ὡς οἰκειοτάτοις

καὶ συγγενεστάτοις χωρίοις ἐνδιαιτᾶται, τόπους ἀμείβων καὶ ἄλλοτε ἄλλοις ἐπιφοιτῶν. Ὡς κυριώτατα φάναι τὸν ἄνθρωπον πάντα εἶναι, χερσαῖον, ἔνυδρον, πτηνὸν, οὐράνιον. Ἧι μὲν γὰρ οἰκεῖ καὶ βέβηκεν ἐπὶ γῆς, χερσαῖον ζῷόν ἐστιν, ᾗ δὲ δύεται καὶ νήχεται καὶ πλεῖ πολλάκις, ἔνυδρον. Ἔμποροι καὶ ναύκληροι καὶ πορφυρεῖς, καὶ ὅσοι τὴν ἐπ' ὀστρέοις καὶ ἰχθύσιν ἄγραν μετίασι, τοῦ λεχθέντος εἰσὶ σαφεστάτη πίστις. Ἧι δὲ μετέωρον ἀπὸ γῆς ἀνώφοιτον ἐξήρτηται τὸ σῶμα, λέγοιτ' ἂν ἐνδίκως ἀεροπόρον εἶναι, πρὸς δὲ καὶ οὐράνιον, διὰ τῆς ἡγεμονικωτάτης τῶν αἰσθήσεων, ὄψεως, ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἑκάστῳ τῶν ἄλλων ἀστέρων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν συνεγγίζον.

Außerdem haben die ſpäteren Menſchen, von der Herrſchaft über die Natur, welche Adam in vollem Maße beſaß, wenigſtens die Gewalt über die Thiere behalten, ibidem 100, unten: „καὶ οἱ τοσαύταις γενεαῖς ὕστερον φύντες, ἤδη τοῦ γένους διὰ μακρὰς χρόνων περιόδους ἐξιτήλου ὄντος, οὐδὲν ἧττον ἔτι δεσπόζουσι τῶν ἀλόγων, καθάπερ λαμπάδιον ἀρχῆς καὶ δυναστείας ἀπὸ τοῦ πρώτου διαδοθὲν φυλάττοντες.

Aus dem bisher Geſagten geht hervor, daß die Anſicht unſeres Theoſophen von der moſaiſchen Urgeſchichte des Menſchen zuſammengeſetzt iſt, theils aus einer wörtlichen, theils aus einer allegoriſchen Erklärung der betreffenden Abſchnitte in der Geneſis, zugleich aber auch, daß der geſchichtliche Theil ſeiner Lehre vom Menſchen mit dem philoſophiſchen nicht zuſammenſtimmt. Denn außer jenen Angaben über die Schöpfung des Menſchen durch Gott und die Engel, läßt ſich weder die Behauptung, daß Adam zuerſt ganz rein und göttlich gelebt, mit ſeiner Anſicht vom Leibe, noch ſelbſt die Lehre von fortwährender Abnahme des Menſchengeſchlechts, mit dem ſonſt ausgeſprochenen Abfalle des Menſchen aus himmliſcher Heimath vereinigen, denn jene Abnahme ſetzt den Menſchen als ein irdiſches Gewächs voraus. Philoſophie und Offenba-

rungsglauben haben ſich alſo in dieſer Lehre ſo wenig als in andern zu einem lebendigen Ganzen durchdrungen.

Wir gehen über zur Lehre von der Wiederherſtellung des richtigen Verhältniſſes zu Gott, von den Tugenden und den Mitteln, die göttliche Gnade zu erlangen.

Dreizehntes Capitel.

Von den Gnadenmitteln und den Tugenden.

Es wird in dieſem Abſchnitte Manches vorkommen, was eigentlich in die Moral gehört. Aber da es unſer Zweck iſt, ein möglichſt vollſtändiges Bild von dem Ideenkreiſe der Alexandriner zu geben, und da ferner die Parallelen mit dem neuen Teſtamente nirgends häufiger ſind, als in dieſer Lehre, ſo haben wir kein Bedenken getragen, das Moraliſche mit dem Dogmatiſchen zu verbinden.

Auch hier offenbart ſich derſelbe Gegenſatz zwiſchen Philoſophie und Offenbarungsglauben. Wir beginnen mit dem rationellen Theile.

Der Menſch iſt nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen, deßhalb iſt er dazu beſtimmt, Gott nachzuahmen oder ihm immer ähnlicher zu werden. cfr. de migratione Abrahami, Pf. III. 470: τέλος (τοῦ βίου) ἐστὶν κατὰ τὸν ἱερώτατον Μωϋσῆν τὸ ἕπεσθαι θεῷ. Ebenſo ſagt er, de caritate, Mang. II. 404, oben, mit Beziehung auf eine beſondre Bibelſtelle, Gott weiſe uns darin auf die eine, vernünftige und wiſſenswerthe Lehre hin, daß der Menſch Gott ähnlich werden ſolle: μάθημα ἀναδιδάσκει τῇ λογικῇ φύσει πρεπωδέστατον, μιμεῖσθαι θεὸν, καθ' ὅσον οἷόν τε, μηδὲν παραλιπόντα τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ἐξομοίωσιν. Dieſe Idee kehrt ſehr oft wieder. Man vergleiche übrigens noch de decalogo, Mang. II. 197.

Erreichung der Beſtimmung iſt von Seiten des Gefühls Glückſeligkeit. Es iſt daher folgerichtig, wenn er Gottähnlich-

keit und höchstes Glück für eins und dasselbe erklärt. So de decalogo, Mang. II. 193, zu oberst: *εὐχῶν ἀρίστην εἶναι συμβέβηκεν καὶ τέλος εὐδαιμονίας, τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσιν.*

Das Mittel, das zur Gottähnlichkeit und durch sie zu Erreichung der göttlichen Bestimmung führt, ist Tugend. So de mundi opificio, Pf. I. 98, gegen unten: „Adam habe (im Stande der Unschuld), Alles zum Wohlgefallen des himmlischen Vaters gethan, auf denjenigen Wegen gehend, die durch die Tugenden gebahnt werden, und auf denen nur diejenigen Seelen wandeln, welche die Aehnlichkeit mit Gott als ihr Ziel ansehen: *πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως, ἑπόμενος αὐτῷ κατ' ἴχνος ταῖς ὁδοῖς, ἃς ὡς λεωφόρους ἀνατέμνουσιν ἀρεταὶ· δι' ὧν μόναις ψυχαῖς θέμις προσέρχεσθαι, τέλος ἡγουμέναις τὴν πρὸς τὸν γεννήσαντα θεὸν ἐξομοίωσιν.* So noch oft.

An andern Stellen nennt er, ohne den Begriff der Gottähnlichkeit vermittelnd einzuschieben, die Tugend geradezu Gesetz und Bestimmung der Menschen. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 306, obere Mitte: *ὅρον ἔθηκεν ὁ θεὸς καὶ νόμον τὴν ἀρετὴν τῇ ψυχῇ.* Die Tugend gibt daher allein auch wahre Glückseligkeit. So quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 184, unten. Abraham sagt hier: „*τὴν ἀρετὴν ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, καθάπερ τι κειμήλιον, καὶ διὰ τοῦτο εὐθὺς εὐδαιμονῶ, χρῆσις γὰρ καὶ ἀπόλαυσις ἀρετῆς, τὸ εὔδαιμόν ἐστι.* Einige Zeilen weiter unten wird dieser Satz mit den Worten wiederholt: *εὐδαιμονίαν χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ νενόηκα.* Ganz ähnlich de agricultura, Pf. III. 70, unten: *ὁ νόμος* (das mosaische Gesetz) *τὸ εὐδαιμονεῖν ἀρετῆς χρήσει τελείας περιγίγνεσθαι νομίζει, σῶον καὶ παντελῆ περιποιούσης βίον.* Man vergleiche noch de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, Mitte.

Weil nur die Tugend wahre Glückseligkeit verleiht, so

ſagt er, de nobilitate, Mang. II. 437, das wahre Gut ſey im Geiſte zu ſuchen: „τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθὸν οὐδενὶ τῶν ἐκτὸς, ἀλλ' οὐδὲ τῶν περὶ σῶμα, μᾶλλον δὲ οὐδὲ παντὶ μέρει ψυχῆς, ἀλλὰ μόνῳ τῷ ἡγεμονικῷ πέφυκεν ἐνδιαιτᾶσθαι.

Um aller dieſer Eigenſchaften willen wird die Tugend genannt Anfang und Ende. cfr. drittes Buch de vita Mosis, Mang. II. 162, gegen unten: „Wie der Kern einer Wallnuß beides iſt, Anfang und Ende — Anfang nämlich, ſofern er Saamen, Ende, ſofern er Frucht iſt — ſo verhält es ſich auch mit den Tugenden. Eine jede derſelben iſt Anfang und Ende zugleich. Anfang, ſofern ſie nicht aus einer andern Kraft, ſondern aus ſich ſelbſt emporwächst; Ende, ſofern das Leben des Guten auf ſie hinſtrebt.“

Aber was iſt Tugend? Im Allgemeinen beſchreibt er ſie als Unterwerfung der αἰσθητὰ unter die νοητὰ. So de confusione linguarum, Pf. III. 374, gegen oben, wo er die Schlechten als Menſchen beſchreibt, welche die Sinne über den Gedanken ſtellen, und durch die Sinnenwelt die geiſtige zu vernichten ſtreben, das von Natur zur Herrſchaft Beſtimmte zum Sklaven, und das Entgegengeſetzte zum Herrn umbildend. Dieſelbe Anſicht liegt einer Stelle der Schrift, quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 82, oben, zu Grunde: „der Menſch beſteht aus zwei Theilen, aus reinem Geiſte und aus der ſinnlichen Hälfte. Letztere ſoll, nach der Lehre der Schrift, vom Geiſte gleichſam beſeelt und vernünftig gemacht werden, ſofern nämlich die Sinne den Warnungen des Geiſtes folgen, und ſich von der Außenwelt, welche anziehend und täuſchend auf uns einwirkt, rein zu machen ſtreben: (ἀξιοῖ (scilicet ὁ ἱερὸς λόγος) τὸ ἄλογον ἡμῶν μέρος ψυχωθῆναι, καὶ τρόπον τινὰ λογικὸν γενέσθαι, ταῖς μὲν νουθεσίαις ἀκολουθῆσαν, ἀγνεῦσαν δὲ τῶν ὀλκὸν καὶ ἀπατεῶνα προτεινάντων δύναμιν αἰσθητῶν).

Eine andere von den Stoikern entlehnte Begriffbeſtim-

mung der Tugend findet sich de migratione Abrahami, Pf. III. 470, oben: „Es heißt von Abraham (Genes. XII. 4.), daß er wandelte, wie ihm Gott befohlen. Hiemit sey jene von den besten Philosophen gepriesene Vorschrift gemeint: der Natur gemäß zu leben. Erreicht werde diese Regel, wenn der Geist der Tugend Bahn betrete, wenn er der reinen Vernunft und Gott folge, sich seiner Gebote erinnere, und alle in Wort und That verwirkliche."

Da die Tugend nach Philo im Uebergewichte des Geistigen über das Sinnliche besteht, so erklärt er sie folgerichtig, und dem Geiste des Alterthums gemäß, für eins mit der Weisheit. So de nobilitate, Mang. II. 442, gegen unten: „Es heißt von Abraham, er habe Gott geglaubt (Genes. XV. 6.), weil er zuerst die feste Ueberzeugung errang, daß nur ein Gott sey, und daß er Vorsorge trage für die Welt und ihre Theile. Da er auf diese Weise, Wissenschaft, der Tugenden höchste errang, so erhielt er mit dieser auch die übrigen Tugenden" (*κτησάμενος δὲ ἐπιστήμην, τὴν ἀρετῶν βεβαιοτάτην, συνεκτᾶτο καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας*). Ebenso de fortitudine, Mang. II. 377, oben: Es gibt einen doppelten Reichthum, den körperlichen, der im Ueberflusse an äußern Gütern besteht, und den geistigen. Diesen letzteren verschafft die Weisheit durch wissenschaftliche, sittliche und physische Lehrsätze, aus welchen sodann die Tugenden emporblühen (*τοῦτον τὸν (σεμνὸν) πλοῦτον σοφία χορηγεῖ διὰ λογικῶν καὶ ἠθικῶν καὶ φυσικῶν δογμάτων καὶ θεωρημάτων, ἐξ ὧν φύεσθαι τὰς ἀρετὰς συμβέβηκεν*). Hier erscheint die Weisheit als *ἀρετὴ γενικὴ*, als Mutter der Tugenden, und die andern verhalten sich zu ihr, wie Arten zur Gattung. Zu vergleichen ist noch eine Stelle, de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, Mitte. „Wenn in einem Menschen Gedanke, That und Wort mit einander übereinstimmen, und alle drei das göttliche Gesetz zur Richtschnur nehmen, so herrscht Glück

in ihm, d. h., die reinſte Weisheit und Einſicht: ἐὰν οἷα τὰ βουλεύματα, τοιοῦτοι οἱ λόγοι, καὶ οἷα τὰ λεγόμενα τοιαίδε αἱ πράξεις ὦσιν, εὐδαιμονία κρατεῖ, τοῦτ' ἔστιν ἡ ἀψευδεστάτη σοφία καὶ φρόνησις. Σοφία μὲν γὰρ πρὸς θεραπείαν θεοῦ, φρόνησις δὲ πρὸς ἀνθρωπίνου βίου διοίκησιν. Glückſeligkeit iſt unzertrennlich verbunden mit Erreichung der göttlichen Beſtimmung; wenn ſie nun eins mit Weisheit iſt, ſo muß dieſe das höchſte Streben des Menſchen, alſo auch alle Tugenden umfaſſen.

Nach dem Bisherigen kann der Menſch nur durch Tugend und Weisheit das göttliche Wohlgefallen erringen. Da er aber, wie wir aus obigen Stellen wiſſen, von Natur verdorben iſt, und ſeiner Beſtimmung entgegenhandelt, ſo folgt, daß von Natur jeder Menſch dem göttlichen Zorne unterliegt. Auch dieſen Schluß hat Philo gezogen, und zwar auf eine Art, die ganz an die Lehre des Apoſtels Paulus erinnert. **Quod Deus sit immutabilis**, Pf. II. 420, Mitte, ſagt er über die Sündfluth und die Errettung Noah's: „Gott vergißt ſeiner großen Vatergüte nicht, auch wenn das ganze Menſchengeſchlecht, oder der größte Theil deſſelben durch Uebermaß der Sünde zu Grunde geht, ſondern er reckt ſeine errettenden Arme aus, um die Sünder aufzunehmen, da er nicht will, daß unſer Geſchlecht gänzlich zu Grunde gehe. Deßwegen heißt es auch von Noah, er habe Gnade gefunden vor Gott (Genes. VI. 8.), während die Andern für ihren Undank büßen mußten, auf daß das erbarmende Mitleid dem Strafgerichte über die Sünder beigemiſcht werde. Wie auch der Pſalmendichter ſagt: dein Erbarmen und dein Gericht will ich beſingen (Pſ. 101. 1.). Denn wenn Gott das Menſchengeſchlecht ohne Erbarmen richten wollte, ſo müßte er alle verdammen, da kein Menſch von der Geburt bis zum Grabe tadellos lebt, ſondern theils freiwillig, theils unwillkürlich vielfach ſündigt. Damit alſo das Geſchlecht fortdaure,

wenn auch Einzelne zu Grunde gehen, miſcht er die Erbarmung, um deren Willen er auch Unwürdigen ſeine Wohlthaten erzeigt, dem Gerichte bei, und das Mitleid iſt früher bei ihm, als das Gericht: εἰ γὰρ βουληθείη ὁ θεὸς δικάσαι τῷ θνητῷ γένει χωρὶς ἐλέου, τὴν καταδικάζουσαν ψῆφον οἴσει· μηδενὸς ἀνθρώπων τὸν ἀπὸ γενέσεως μέχρι τελευτῆς βίον ἄπταιστον ἐξ ἑαυτοῦ δραμόντος, ἀλλὰ τοῦ μὲν ἑκουσίοις, τοῦ δὲ ἀκουσίοις χρησαμένου τοῖς ἐν ποσὶν ὀλισθήμασιν. Ἵνα οὖν ὑπάρχῃ τὸ γένος, καὶ ἂν πολλὰ τῶν ἰδικῶν βύθια χωρῇ, τὸν ἔλεον ἀναχίρνησιν, ᾧ πρὸς εὐεργεσίας καὶ τῶν ἀναξίων χρῆται· καὶ οὐ μόνον δικάσας ἐλεεῖ, ἀλλ' ἐλεήσας δικάζει. Πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ ἔλεος παρ' αὐτῷ ἐστιν, ἅτε τὸν κολάσεως ἄξιον οὐ μετὰ τὴν δίκην, ἀλλὰ πρὸ δίκης εἰδότι. Wenn er in dieſer Stelle behauptet, daß Niemand zu Recht vor Gott ſtehen könne, ſo ſagt er etwas weiter unten, pag. 432. und 434., daß Alles, was wir von Gott erhalten, Gnade ſey und nicht Verdienſt, ja ſogar, daß die Gnade die erſte der göttlichen Eigenſchaften ſey, durch welche er auf die Welt wirke. „Was wollen die Worte beſagen: „Noe fand Gnade bei Gott, ſeinem Herrn? Heißt es wohl, daß er eine beſondere Gnade erhielt, oder daß er der Gnade würdig erachtet wurde? Aber das Erſte iſt darum nicht wahrſcheinlich, weil ihm nichts Beſonderes zu Theil wurde, das nicht auch alle andern organiſchen Weſen, ja ſelbſt die Elementarnaturen genöſſen. Die zweite Erklärung hat einigen Schein für ſich, wenn man annimmt, Gott erkläre diejenigen für würdig ſeiner Gnade, welche das göttliche Gepräge an ihnen, den geheiligten Geiſt (νοῦς), nicht durch ſchlechten Wandel verderben. Aber dennoch iſt dieſe Erklärung nicht wahr; denn von welcher Art müßte der ſeyn, der die göttliche Gnade verdienen könnte? Ich glaube nicht einmal vom ganzen All könnte man dieß ſagen, obgleich die Welt das größte und vollkommenſte der göttlichen Werke iſt.

Wollen nicht jene Worte etwa dieß beſagen: Der Gerechte findet nach langem Forſchen die Wahrheit, daß alles Göttliche Gnade ſey, Erde, Waſſer, Luft, Feuer, Licht, Wärme, Sterne, Himmel, Thiere u. ſ. w.?

Zwar tritt in dieſen Worten, der für unſeren Zweck wichtigſte Begriff, daß der Menſch kein Verdienſt habe, in den Hintergrund, nur in dem Satze: *πηλίκον γάρ τινα εἰκὸς γενέσθαι τὸν ἄξιον χάριτος κριθησόμενον*, durchſchimmernd; aber dagegen ergänzen ſich beide ſo eben angeführte Stellen dergeſtalt, daß ſie jenen Satz, den wir beweiſen wollen, vollkommen rechtfertigen.

Natürlich muß ſich Gott der Menſchen annehmen, wenn ſie zum Ziele kommen ſollen, weil ſie von Natur verdorben ſind. Dieß iſt auch, wie wir ſchon oben zeigten, eine Hauptlehre Philo's. Vorerſt, die Menſchen ſind in hohem Grade des göttlichen Beiſtandes bedürftig. So **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 28, oben: *χρεῖός ἐστιν οὐ μετρίως ὁ πεπλασμένος ἡμῶν χοῦς καὶ ἀναδεδεμένος αἵματι, βοηθείας τῆς ἐκ θεοῦ.* Zweitens, um uns zu helfen, pflanzt Gott die Tugenden in die Seele, ſie ſind alle ſein Werk. So **legis allegor. I.**, Pf. I. 146, Mitte: *τὴν ἐπίγειον ἀρετὴν* (es gibt nämlich auch eine himmliſche, die bloß den ſeligen Naturen zukommt) *σπείρει καὶ φυτεύει τῷ θνητῷ γένει ὁ θεὸς, μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα οὖσαν τῆς οὐρανίου· ἐλεήσας γὰρ ἡμῶν τὸ γένος καὶ κατιδὼν ὅτι ἐξ ἀφθόνων καὶ πλουσίων κακῶν συνέστη, ἐπίκουρον καὶ ἀρωγὸν τῶν ψυχῆς νόσων ἀρετὴν ἐπίγειον ἐρρίζου.* Hiemit iſt zu vergleichen, **de cherubim**, Pf. II. 56: „Die Menſchenſeele iſt ein Tempel des unſichtbaren Gottes; wenn ſie nämlich durch die vorbereitenden Wiſſenſchaften, wie Grammatik, Rhetorik und Muſik gehörig zugerichtet iſt, ſo dürfen wir gute Hoffnungen faſſen, und die Ankunft der göttlichen Kräfte erwarten. Dieſe ſteigen herab, um uns zu heiligen und zu reinigen, nach dem

Befehle ihres himmlischen Vaters. Wenn sie dann in die tugendliebende Seele eingezogen sind, so säen sie in ihr die Saat der Seligkeit; gleichwie der Herr Abraham, dem Weisen, zum Lohne für die Beherbergung den Isaak, d. h., die Freude, gegeben."

Die Tugenden werden daher im Allgemeinen θεοῦ γεννήματα genannt. So quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 360, oben: τὰ μὲν οἰκεῖα τοῦ θεοῦ γεννήματα, αἱ ὁλόκληροι ἀρεταὶ. Und nichts ist häufiger, als daß er die Begriffe σπείρειν, γεννᾷν und ähnliche auf Gott überträgt, und ihn die Seelen befruchten läßt. So z. B. de cherubim, Pf. II. 24: τίς ὁ σπείρων ἐν ταῖς ψυχαῖς τὰ καλὰ, πλὴν ὁ τῶν ὅλων πατὴρ, ὁ ἀγέννητος θεὸς.

Ferner lehrt Philo, wie es sich auch zum Voraus erwarten läßt, daß sich Gott Allen von oben kund thue, aber auf verschiedene Weise; denn bald spricht er von Engeln und Kräften, die in die Seelen einziehen, bald von dem göttlichen Geiste, dem Logos oder der Sophia, bald sagt er, der Schöpfer selbst steige in die Seelen herab. Daß Gott sich Allen kund gebe durch seinem Geiste, sagt er, de gigantibus, 364 unten u. flg.: „Der Herr sprach, mein Geist soll in den Menschen nicht bleiben, ewiglich, weil sie Fleisch sind (cfr. Genes. VI. 3.). Wohl kehrt er ein, aber nicht bleibt er in ihnen auf immer; denn wer ist so unvernünftig oder seelenlos, daß er nie, freiwillig oder unfreiwillig, einen Begriff des höchsten Guts erhalten. Auch zu den Heillosesten schwebt oft plötzlich das Schöne in flüchtiger Erscheinung herab, aber sie sind nicht im Stande, dieselbe festzuhalten, sondern bald entflieht sie wieder. Sie wäre auch gar nicht zu ihnen gekommen, wenn nicht in der Absicht, jene Menschen, welche das Laster statt der Tugend erwählt, zu überführen." Die übrigen Sätze sind schon in den früheren Capiteln erwiesen worden.

Wenn man die Ansicht von Tugend, die allen diesen

Stellen zu Grunde liegt, ſtrenge durchführen wollte, ſo würde der Unterſchied von Gut und minder Gut, oder von Gut und Schlecht, am Ende auf geringeren oder höhern Grad göttlicher Einwirkung auf die Seelen, oder auf die Unterlaſſung derſelben, zurückkommen. Allein, ſo weit geht Philo nicht; vielmehr erlaubt er ſich dieſelbe Inconſequenz, die in allen theologiſchen Syſtemen, welche die Verderbtheit der menſchlichen Natur und die Gnadenwirkungen anerkennen, außer dem auguſtiniſchen, wiederkehrt; er läßt nebenbei auch die menſchliche Selbſtthätigkeit gelten.

Dieß erſieht man ſchon aus ſeiner Eintheilung der Menſchen nach der Tugend. Er unterſcheidet nämlich irdiſche, himmliſche und göttliche Menſchen. So de gigantibus, Pf. II. 382: „die Stelle, Genes. VI. 4: οἱ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέραις ἐκείναις, ſey nicht wörtlich zu nehmen, als wären damals Rieſen auf Erden geweſen, ſondern die Schrift will uns in dieſen Worten andeuten, daß es dreierlei Menſchen gibt, irdiſche, himmliſche und göttliche. Die irdiſchen ſind die, welche in das Fleiſch verſunken ſind, und nur das treiben, was Luſt erregt. Himmliſche Menſchen ſind alle Freunde der Kunſt, der Wiſſenſchaft und Weisheit, denn das Himmliſche in uns iſt der Geiſt. Der Geiſt aber beſchäftigt ſich mit himmliſchen Dingen, mit den Wiſſenſchaften und Künſten, um ſich durch Betrachtung der überſinnlichen Dinge zu üben und zu ſtärken. Göttliche Menſchen endlich ſind die Prieſter und Propheten, welche es verſchmähten, Bürger der Erde zu werden, ſondern alles Sichtbare und Sinnliche überfliegend, in die geiſtige Welt einwanderten und ſich in den Staat unvergänglicher Ideen einſchreiben ließen. So lange ſich Abraham in dem Lande und den Anſichten der Chaldäer umtrieb, war er ein himmliſcher Menſch, da er die Natur der Himmelskörper unterſuchte, und über die Urſachen der Dinge nachforſchte. Als er aber eines Beſſern belehrt und

ſein Name aus Abram in Abraham verwandelt ward, da wurde er ein Mann Gottes, weßwegen auch der Herr zu ihm ſpricht: „ich bin dein Gott, wandle vor mir und ſey fromm (Genes. XVII. 1.). Ein ſolcher Mann Gottes hängt an ſeinem Gott allein, folgt ihm und richtet nach ihm die Pfade ſeines Lebens. Die Söhne der Erde aber haben den Geiſt aus ſeinem Beſitze, nämlich der Denkkraft, ausgetrieben, und graben in den finſtern Schachten des unbeſeelten Fleiſches. Auf ſie läßt ſich der Ausſpruch des Geſetzgebers anwenden: beide werden zu einem Fleiſche (cfr. Genes. II. 24.); ſie haben das herrlichſte Gepräge verfälſcht, die beſſere Stellung verlaſſen, und ſind Ueberläufer geworden zum Schlechten, Entgegengeſetzten.“

Eine ähnliche Eintheilung findet ſich, de profugis, Pf. IV. 240, gegen oben. Es wird hier eine Tugend vor Gott und vor den Menſchen unterſchieden; dieſe iſt die niedere, jene die höhere; dieſe bewährt ſich im praktiſchen Leben, jene in der Beſchauung. Er äußert ſich folgendermaßen: „Es iſt nothwendig, daß die, welche der göttlichen Tugend nachſtreben, zuvor der menſchlichen Genüge leiſten; denn es wäre Thorheit zu glauben, daß man das Höhere thun könne, wenn man zum Geringeren unvermögend iſt. Bewähre dich daher zuerſt in der Tugend vor den Menſchen, damit du auch die göttliche erreicheſt.“

Anders und ſcheinbar dieſen beiden Stellen widerſprechend äußert er ſich in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 22, Mitte: „Es gibt ein dreifaches Leben: ein Gott zugewandtes, ein kreatürliches, ein aus beiden letzteren gemiſchtes (ζωῆς τριττὸν γένος, τὸ μὲν πρὸς θεὸν, τὸ δὲ πρὸς γένεσιν, τὸ δὲ μεθόριον, μικτὸν ἀμφοῖν). Das erſtere iſt nie zu uns herniedergeſtiegen, noch in Leibes Nöthen gerathen; das Kreatürliche ſteigt nie empor, noch ſucht es emporzuſteigen, ſondern ſteckt in der unreinen Höhle, und

freut ſich des Unraths; das dritte iſt das Gemiſchte, welches oft von der beſſeren Stellung angezogen (ὑπὸ τάξεως ἀμείνονος ἀγόμενον, er vergleicht nämlich das Verhältniß des Menſchen zur Tugend, mit der Stellung des Soldaten in einem Heere, den Tugendkämpfer mit einem Soldaten), aufwärts ſtrebt, und dann in Gott verſunken und ſelig iſt; oft aber auch, von der ſchlechteren Stellung fortgeriſſen, wieder niederſinkt. Wo aber, wie auf einer Waage, die Schaale des beſſeren Lebens das Uebergewicht erhält, da wird das Gewicht des ſchlechteren aufgeſchnellt und erſcheint als leicht.“

Philo ſcheint ſich zu widerſprechen, wenn er oben ſagt, es gebe Männer Gottes, und hier, es gebe kein göttliches Leben auf Erden; allein der Widerſpruch löst ſich durch die Unterſcheidung zwiſchen ἄνθρωπος θεοῦ, und βίος θεῖος. Jene gibt es wohl, wie er auch in dieſer Stelle andeutet: θειάζει καὶ θεοφορεῖται, ὑπὸ τῆς ἀμείνονος ἀγόμενος τάξεως, aber ein göttliches Leben gibt es auf Erden nicht, weil kein Menſch immerfort in Gott lebt; denn ein ſolcher Zuſtand iſt nur bei reinen, körperloſen Geiſtern oder im Himmel, nicht aber bei Seelen möglich, die ſich in Leibes Nöthen befinden.

Noch ſtärker tritt die Selbſtthätigkeit des Menſchen hervor in der ſehr wichtigen Lehre von den Wegen zur Tugend, zu der wir jetzt übergehen.

Es ſind ihrer drei, durch Unterricht, Asceſe und Natur. Dieſe Behauptung kehrt oft bei Philo wieder. So in dem erſten Buche von den Träumen, Pſ. V. 74. u. flg.: „Wie kommt es, daß in dem Spruche, Genes. XXVIII. 13: εἶπεν ὁ κύριος, ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ τοῦ πατρός σου καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ, Abraham, der Vater Jakob's genannt wird, da er doch ſein Großvater war, und daß bei Iſaak, der doch ſein wirklicher Vater iſt, nicht ſteht: τοῦ πατρός σου. Es iſt der Mühe werth, die Urſache dieſer wichtigen Wortver-

ſetzung aufzuſuchen. Wohl liegt ſie in Folgendem. Zur Tugend gelangt man entweder durch Natur, durch Asceſe oder durch Unterricht. Deßwegen ſchreibt Moſes von drei weiſen Stammhäuptern unſeres Geſchlechtes, die zwar nicht denſelben Weg einſchlugen, aber zu demſelben Ziele gelangten. Der älteſte von ihnen, Abraham, ſtrebte auf dem Wege des Unterrichts nach der Tugend; der zweite erreichte ſie durch angeborne Kraft, oder durch Natur; der dritte Jakob, durch aſcetiſche Uebungen. Es gibt alſo drei Arten, um zur Weisheit zu gelangen, von dieſen berühren ſich die beiden äußerſten am nächſten. Die Asceſe iſt nämlich eine Tochter des Unterrichts. Die Natur dagegen iſt zwar beiden verwandt, als ihre gemeinſchaftliche Wurzel, aber ſie hat den entſchiedenſten Vorzug vor ihnen. Daher konnte nun Abraham, nachdem er durch Unterricht eines Beſſeren belehrt war, der Vater Jakobs genannt werden, der ſich durch Asceſe emporarbeitete. Nur iſt weder Abraham noch Iſaak als Menſch, ſondern beide als Seelenkräfte zu nehmen, jener für diejenige Kraft des Geiſtes, die ſich zum Unterrichte hindrängt, dieſer für die Willigkeit zur Asceſe. Wenn aber der Ascet kräftig nach dem Ziele läuft, und ſchon hell zu ſchauen beginnt, was er vorher nur im Dunkel und wie im Traume ſah, ſo wird ſein Name Jakob, der Ferſenſtoßer, in den höheren Iſrael, Beſchauer Gottes, umgewandelt, und dann iſt nicht mehr der lernende Abraham, ſondern der ſelbſt gelehrte Naturſohn, Iſaak, ſein Vater.“

Das Verhältniß zwiſchen ἄσκησις und μάθησις wird genauer beſtimmt, de **nominum mutatione**, Pf. IV. 356, Mitte u. flg.: „Man kann die Frage aufwerfen, warum Abraham, ſobald er dieſen Namen erhielt, nicht mehr mit dem früheren, Abram, genannt wird, Jakob aber, nachdem er Iſrael geheißen ward, ſo oft unter dem früheren Namen vorkommt? Der Grund liegt in dem eigenthümlichen Unter-

ſchiede zwiſchen asceticſcher und erlernter Tugend. Wer nämlich auf dem Wege des Unterrichts reif wird, bleibt, vom Gedächtniſſe und einer glücklichen Natur unterſtützt, feſt bei dem Erlernten. Der Ascete aber läßt manchmal nach, wenn er ſich mit Anſtrengung geübt hat, um die erſchöpften Kräfte wieder zu erſetzen, wie es die Athlethen zu thun gewohnt ſind. Außerdem erreicht der, welcher auf dem Wege des Unterrichts nach Tugend ſtrebt, auch dadurch Unveränderlichkeit, daß er einen unſterblichen Lehrer (den Logos) hat, und unſterblichen Unterricht von ihm empfängt. Der Ascete dagegen hat nur ſeinen eigenen freien Willen für ſich, denſelben anſtrengend, um das der Kreatur angeborne Verderben auszutreiben; aber wenn er auch das Ziel der Vollendung erreicht, ſo fällt er doch bisweilen, ermattet von der Anſtrengung, in das frühere Uebel zurück. Der letztere iſt mehr im Kampfe geübt, jener aber glücklicher, denn er hat einen andern zum Lehrer, während der Ascete aus ſich herausarbeitet, und mit Eifer und fortgeſetzter Anſtrengung in das Weſen der Dinge einzudringen ſucht. Deßwegen erhielt auch Abraham, nachdem er ſo weit gekommen war, daß er nicht mehr wankte, von dem unveränderlichen Gotte ſelbſt ſeinen Namen, damit dadurch offenbar werde, daß er in ſeinem Weſen verharre, Jakob aber durch einen Engel, den Logos, zum Beweiſe, daß nur Gott allein bleibende Unwandelbarkeit geben kann.“

Das Verhältniß von ἄσκησις und μάθησις zur Natur, φύσις wird beſtimmt in den gleich darauf folgenden Sätzen 358: „Von den drei Stammhäuptern des Geſchlechts, haben nur die zwei äußerſten, der erſte und dritte, Abraham und Jakob, einen neuen Namen erhalten; der mittlere dagegen, Iſaak, behielt immer denſelben. Warum dieß? weil die erlernte und durch Uebung errungene Tugend der Vervollkommnung fähig iſt, denn der, welcher Unterricht nimmt, ſtrebt

nach Kenntniſſen, die er noch nicht beſitzt, der Ascete nach Kränzen und Preiſen des Kampfes. Das ſelbſtgelehrte Geſchlecht der Naturſöhne dagegen iſt von vorn herein vollendet.“

Der Ascete nimmt nach dieſen Stellen die niederſte Stufe ein. Seine Eigenthümlichkeit beſteht darin, daß er ſich unaufhörlich abmüht, durch eigene Kraft das Ziel zu erringen. So im erſten Buche de somniis, Pſ. V. 68: „In der Himmelsleiter, welche Jakob im Traume ſah, ſchauete er vielleicht ein Bild ſeines eigenen Lebens; denn die Asceſe iſt ihrer Natur nach ungleich, bald ſteigt ſie in die Höhe, bald ſinkt ſie wieder herab, bald fährt ſie mit gutem Winde, bald kämpft ſie mit ſchlechtem, bald iſt der Ascete voll Leben, bald todt und begraben, ſo daß ſich die Worte Homer's auf ihn anwenden laſſen (Odyssea XI. 303.):

Ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἐτεήμοροι, ἄλλοτε δ' αὖτε —
Τεθνᾶσι.

In der That iſt ihr Leben von dieſer Art. Die Weiſen haben nämlich den Himmel zur Wohnung erhalten, da ſie unausgeſetzt in die Höhe ſtreben; die Schlechten aber die Höhlen des Hades, weil ſie vom Anfange bis zum Ende auf den Tod hinarbeiten und ſich der Verweſung freuen. Der Ascete dagegen, in die Mitte geſtellt zwiſchen beide, ſteigt wie auf einer Leiter auf und ab, bald von der beſſeren Natur emporgezogen, bald wieder herabgedrückt durch die ſchlechtere, bis der Schiedsrichter und Herr aller Kämpfe dem beſſern Theile den Sieg verleiht, den ſchlechteren auf immer zerſtörend.“

Gegenſtand der Asceſe iſt, wie aus den angeführten Stellen erhellt, beides, Wiſſenſchaft und praktiſche Uebung der Tugend, welche hauptſächlich in Unterdrückung des Fleiſches und ſeiner Lüſte beſteht. So im erſten Buche de somniis, Pſ. V. 56: „Die Worte (Genes. XXVIII. 11.): *καὶ ἔλαβεν Ἰακὼβ ἀπὸ τῶν λίθων τοῦ τόπου καὶ ἔθηκε πρὸς*

κεφαλῆς αὐτοῦ, haben auch nach der wörtlichen Erklärung einen guten Sinn; ſie bezeichnen das harte und rauhe Leben des Asceten. Dieſe betrachten Mäßigung, die Kunſt mit wenigem zu leben und Ausdauer als die Grundpfeiler des Lebens, ſie verachten Geld und Ruhm, ſelbſt Speiſe und Trank, ſofern ſie der Hunger nicht zwingt, davon zu koſten; ſie ſind im Dienſte der Tugend gleichgültig gegen Kälte und Hitze; von koſtbaren Kleidern wiſſen ſie Nichts.“

Name und Begriff von ἄσκησις war in den griechiſchen Schulen entſtanden; aber wie man aus dieſen Stellen erſieht, hatte ihr die alexandriniſche Anſicht von der Ungöttlichkeit der Materie und Verderbtheit der Kreatur bereits eine eigenthümliche Färbung gegeben.

Der zweite und höhere Weg zur Tugend iſt Studium, oder Unterricht. Sein Vorzug vor dem andern, früher genannten geht aus den angeführten Stellen hervor, wie denn überhaupt die Wiſſenſchaft bei Philo den höchſten Rang einnimmt. cfr. de profugis, Pf. IV. 238, unten: τὸν πρακτικὸν τοῦ θεωρητικοῦ βίον, προαγωνά τινα ἀγῶνος τελειοτέρου, καλὸν διαθλῆσαι προτέρον. Dieſer Weg hat übrigens, wie ſich von ſelbſt verſteht, viele Stufen; aber die Art, in der Philo dieſe Idee ausdrückt, iſt eigenthümlich und erinnert an das neue Teſtament. So de congressu quaerend. erudit. grat., Pf. IV. 150. u. flg. Er erklärt hier die Aufforderung Sarah's an Abraham (Genes. XVI. 2.), er ſolle ſich zu ihrer Sklavin Hagar legen, und Saamen erwecken, myſtiſch dahin: „Ehe die Tugend, Sarah, dem νοῦς, Abraham, gebären kann, muß dieſer vorher ſich zur Hagar, d. h. der ἐγκύκλιος θεωρία, oder zu den προπαιδεύματα ἐγκύκλια geſellen. Dieſe Vorkenntniſſe ſind Grammatik, Muſik, Geometrie, Rhetorik und Dialektik. Nun fährt unſer Theoſoph ſo fort: „In dieſen und ähnlichen Kenntniſſen mußt du dich zuvor üben, denn vielleicht mag es dir, wie ſo vielen andern,

gelingen, durch die untergeordneten Tugenden, den wahrhaft königlichen bewährt zu werden. Siehst du nicht, wie auch unser Leib nicht gleich feste Nahrung erträgt, sondern zuerst mit einfacher Milchspeise ernährt werden muß. Auf ähnliche Weise sind die Vorwissenschaften für die Seele jugendliche Nahrung: „οὐχ ὁρᾷς ὅτι καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν οὐ πρότερον πεπηγυίαις καὶ πολυτελέσι χρῆται τροφαῖς, πρὶν ἢ ταῖς ἀποικίλαις καὶ γαλακτώδεσιν ἐν ἡλικίᾳ τῇ βρεφώδει; Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τῇ ψυχῇ παιδικὰς μὲν νόμισον ἠυτρεπίσθαι τροφὰς τὰ ἐγκύκλια.“ Das Bild der Milchspeise findet sich bekanntlich auch bei Paulus; es muß den Alexandrinern sehr geläufig gewesen seyn, was daraus zu schließen ist, daß es von Philo sehr häufig gebraucht wird. So de migratione Abrahami, Pf. III. 424, obere Mitte: „die Weisheit sey die Heimath des gott- und natur-gelehrten Geschlechtes, das sich nicht begnügt mit Milchspeisen wie Kinder u. s. w.“ Deßgleichen im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 120, Mitte: „Moses führe den Isaak als Bild vollkommener Tugend auf: ἀπογράφει γὰρ αὐτὸν ἀπογαλακτιζόμενον, ἀπαλαῖς καὶ γαλακτώδεσι, νηπίαις τε καὶ παιδικαῖς τροφαῖς οὐ δικαιοῦντα χρῆσθαι τὸ παράπαν, ἀλλ᾽ εὐτόνοις καὶ τελείοις.“ Endlich kommt es noch vor, quod omnis probus liber, Mang. II. 470, Mitte: „Seelen, welche sich noch nicht für das Gute oder Böse entschieden haben, und gleichsam noch nackt sind, müsse man eine Amme geben, und ihnen, statt Milch, die enkyklischen Vorbereitungswissenschaften reichen.

Der dritte Weg zur Tugend ist endlich die Natur selbst, dieß ist der königliche und beste. Sein großer Vorzug besteht darin, daß derjenige, der ihn wandelt, weder Uebungen noch Unterricht nöthig hat. So de congress. quaer. erud. grat. Pf. IV. 158, Mitte: „von Abraham und Jakob erzählt die Schrift, daß sie Kebsweiber oder mehrere Weiber gehabt, nur Isaak hat eine einzige Jugendgemahlin. Warum

dieß? Weil die erlernte und ascetiſche Tugend, deren ſich jene beiden befleißigten, verſchiedener, ächter und unächter, Hülfsmittel und Unterrichtsweiſen bedarf: Τὸ δὲ αὐτομαθὲς γένος, fährt er fort, οὗ ἐκοινώνησεν Ἰσαὰκ, ἡ εὐπαθειῶν ἀρίστη χαρὰ, φύσεως ἁπλῆς καὶ ἀμιγοῦς καὶ ἀκράτου μεμοίραται, μήτε ἀσκήσεως, μήτε διδασκαλίας δεόμενον, ἐν οἷς παλλακίδων ἐπιστημῶν οὐκ ἀστῶν μόνων ἐστὶ χρεία. Θεοῦ γὰρ τὸ αὐτομαθὲς καὶ αὐτοδίδακτον ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καλὸν ὀμβρήσαντος, ἀμήχανον ἦν ἔτι δούλαις καὶ παλλακαῖς συμβιῶσαι τέχναις, νόθων δογμάτων, οἷα παίδων, ὀρεχθέντα. Δεσποίνης γὰρ καὶ βασιλίδος ἀρετῆς, ὁ τούτου λαχὼν τοῦ γέρως, ἀνὴρ ἀναγράφεται. Καλεῖται δὲ παρὰ μὲν Ἕλλησιν ὑπομονὴ, παρὰ δὲ τοῖς Ἑβραίοις Ῥεβέκκα. Ebenſo de profugis, Pf. IV. 296, gegen unten: πᾶς αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος οὐ σκέψεσι καὶ μελέταις καὶ πόνοις ἐβελτιώθη· γενόμενος δὲ εὐθὺς εὐτρεπισμένην εὗρε σοφίαν, ἄνωθεν ὀμβρηθεῖσαν ἀπ' οὐρανοῦ, ἧς ἀκράτου σπάσας εἱστιάθη καὶ διετελέσθη μεθύων τὴν μεθ' ὁρθότητος λόγου νήφουσαν μέθην. Οὗτός ἐστιν ὃν Ἰσαὰκ ὠνόμασαν οἱ χρησμοὶ κ. τ. λ. Auch hier iſt Iſaak der Gattungsname für dieſes Geſchlecht.

Darin ſind ſich aber die drei genannten Wege gleich, daß der Tugendhafte, mag er nun durch Asceſe oder Unterricht nach oben ſtreben, oder auch von Natur ſchon das Höchſte beſitzen, ſich dem Leibe, ſoviel als möglich, entzieht; denn dieſer iſt ja die Quelle des Böſen.

Sehr ſtark iſt die Nothwendigkeit dieſer Regel ausgeſprochen, de nominum mutatione, Pf. IV. 334, unten u. flg. Nachdem Philo hier die Meinung wiederholt hat, daß der Menſch von Gott und den Engeln gemeinſchaftlich geſchaffen worden ſey, fährt er fort: „Nur die guten und weiſen Menſchen ſind wahrhaft Gottes Geſchöpfe. Der heilige Chor ſolcher Männer gibt aber nicht nur den Beſitz äußerer Güter

auf, ſondern auch das Fleiſch verachten ſie. Die Athleten freilich, welche den Körper gegen die Seele aufthürmen, ſtrotzen von Kraft und Geſundheit; aber die Tugendkämpfer ſind bleich, mager und abgezehrt; ſie ſuchen die Körpermaſſe in Seelenkraft umzubilden, um ganz Geiſt zu werden. Mit Recht wird das Irdiſche vernichtet, wenn man Gott gefallen will; aber ſelten iſt dieſes Geſchlecht auf Erden, doch nicht unmöglich zu finden.“

Noch genauer wird dieſelbe Idee entwickelt, de profugis, Pf. IV. 264, oben. Er erklärt hier die Aufforderung Moſis an die Leviten (Exodus XXXII. 27.): ἀποκτείνατε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ, καὶ ἕκαστος τὸν ἔγγιστα αὐτοῦ, myſtiſch dahin: „Ein jeder muß den Bruder des Geiſtes, den Leib, den Nächſten des vernünftigen Theils der Seele, den unvernünftigen, den Nachbar des Geiſtes, die ausgeſprochene Rede, tödten. Denn bloß dann mag der Geiſt in uns Diener Gottes werden, wenn erſtlich der Menſch ganz in Seele aufgelöst wird, dadurch, daß der verbrüderte Leib, nebſt ſeinen Begierden, weichen muß; zweitens, wenn die Seele ihr Nächſtes, nämlich den unvernünftigen Theil (τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς μέρος), aufgibt. Dieſer theilt ſich, wie ein Strom, in fünf Arme, die Sinnen, und rührt durch dieſe die Macht der Leidenſchaften auf. Endlich muß noch die Vernunft ihren angränzenden Nachbar, die Rede, entfernen, ſo daß nur das innere, geiſtige Sprechen übrig bleibt, erlöst von den Sinnen, erlöst vom Leibe, erlöst von der Rede des Mundes. Denn nur, wenn der Geiſt auf dieſe Weiſe für ſich allein lebt, kann er das Weſen der Weſen rein und ungeſtört verehren.“

Weil durch ſolche Anforderungen der Schein entſtehen könnte, als werde von dem Tugendkämpfer völlige Trennung vom Leibe verlangt, und alſo der Tod ihm zum Ziele geſetzt, ſo verwahrt er ſich an andern Orten gegen dieſe Folgerung.

So de migratione Abrahami, Pf. III. 410: „Verlaß den Leib, die Sinne und die Erde, will nicht soviel heißen: trenne dich wesentlich von ihnen, da ja sonst der Tod gefordert würde, sondern es heißt bloß: entferne dich geistig von diesen Dingen, laß dich nicht von ihnen beherrschen, es sind deine Unterthanen.“ Hiemit vergleiche man noch, die Stellen, de vita Mosis II, Mang. II. 163, oben, de ebrietate, Pf. III. 216, oben, de profugis, IV. 248, oben.

Da nach diesen Stellen Entfernung vom Leibe die erste Bedingung der Tugend ist, so darf man sich nicht wundern, wenn Philo dieses Streben bei allen gefeierten Männern des alten Bundes nachweist. Besonders geschieht dieß im Leben Mosis. So, gleich im Anfange des dritten Buches, wo er zeigt, daß Moses nicht nur Gesetzgeber und König, sondern auch Prophet im höchsten Sinne des Worts gewesen sey. „Hiezu gehörte,“ fährt er, Mang. II. 145, unten, fort, „daß er nicht nur die Seele, sondern auch den Leib heiligte, daß er sich von jeder Leidenschaft, und von Allem, was zur sterblichen Natur gehört, wie Speise und Trank, und Umgang mit den Weibern, rein hielt. Letzteren verschmähte er seit vielen Jahren, und fast seit der Zeit, da er zuerst als Prophet auftrat, weil er immer für die göttlichen Orakel bereit seyn wollte. Von Speise und Trank enthielt er sich 40 Tage lang, offenbar, weil er in göttlicher Beschauung eine höhere, von oben strömende Nahrung fand, durch welche zuerst seine Seele, dann auch sein Leib, an Kraft und Schönheit gewann, so daß diejenigen, die ihn nachher sahen, kaum ihren Augen trauten. Denn er bestieg auf göttlichen Befehl einen hohen, sonst unzugänglichen Berg in jener Gegend, blieb die ganze Zeit daselbst, ohne Lebensmittel bei sich zu haben, und nach 40 Tagen kam er wieder herunter, viel schöner von Antlitz, als er war, da er hinanstieg, so daß Alle, welche ihn sahen, erstaunten, und den Anblick des sonnenähnlichen Glanzes, der

ihnen entgegenſtrahlte, kaum ertragen konnten (ὥστε τοὺς ὁρῶντας τεθηπέναι καὶ καταπεπλῆχθαι, καὶ μηδὲν ἐπιπλέον ἀντέχειν τοῖς ὀφθαλμοῖς δύνασθαι κατὰ τὴν προσβολὴν ἡλιοειδοῦς φέγγους ἀποστράπτοντος). Unwillkürlich denkt man bei dieſen Worten an die Verklärung Chriſti auf dem Berge.

Derſelbe Preis des ſtrengen über alle Körperluſt erhabenes Leben Moſis kehrt wieder im erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 105, oben, und ibidem, Mang. II. 84, unten.

Sichtlich liegt in dieſen Stellen das Beſtreben, den Geſetzgeber zu einem der größten Feinde des Fleiſches zu machen, nicht, weil er im Pentateuch ſo geſchildert wird, ſondern, weil Philo's Anſichten dieſe Darſtellung forderten.

Aber es iſt noch nicht genug, daß die Seele ſich vom Leibe, den Sinnen, der Rede abtrenne, auch aus ſich ſelbſt ſoll ſie, wo möglich, herausgehen. So quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 30. u. flg. Hier ſagt er, mit Beziehung auf den Spruch, Genes. XV. 4: εὐθὺς φωνὴ κυρίου ἐγένετο πρὸς αὐτὸν, λέγουσα, οὐ κληρονομήσει σε οὗτος, ἀλλ' ὃς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ, κληρονομήσει σε. „Wer wird dein Erbe ſeyn, nicht der Geiſt, der freiwillig im Gefängniſſe des Leibes verharrt, ſondern, der ſich von dieſen Banden befreit, der außerhalb der Mauern heraustritt, und wo möglich ſich ſelbſt verläßt. Denn es heißt ja, der aus dir herausgeht, wird dich erben. Wenn du alſo die göttlichen Güter zu erben wünſcheſt, o Seele, ſo verlaſſe nicht allein die Erde, d. h., den Leib, die Verwandtſchaft, d. h., die Sinne, das Vaterhaus oder die Rede, ſondern fliehe dich ſelbſt, geh aus dir heraus, wie die Korybanten, welche von göttlicher Begeiſterung trunken ſind. Denn nur da iſt Erbſchaft der himmliſchen Güter, wo die Seele begeiſterungsvoll, nicht mehr bei ſich ſelbſt iſt, ſondern in göttlicher Liebe ſchwelgt, und von der Wahrheit geleitet, hinauf zum Vater gezogen wird."

Ebenso im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 268, oben: „Der Geist, der nach Freiheit strebt, muß alles Sinnliche, wie die Organe, die Täuschungen eines sophistischen Verstandes verlassen; ja sich selbst muß er aufgeben. Deßhalb ruft auch die Schrift, das Loos eines solchen Geistes preisend, aus (Genes. XXIV. 7.): der Herr des Himmels und der Erde, der mich aus meines Vaters Hause genommen hat! Wer noch im Leibe und unter dem sterblichen Geschlechte wohnt, darf Gott nicht nahen, sondern nur derjenige vermag es, den Gott aus diesen Banden befreit. Deßwegen geht auch die Seelenfreude, Isaak mit Namen, wenn sie allein in Gott seyn will, hinaus, sich und den eigenen Geist fliehend; denn es heißt (Genes. XXIV. 63.): Isaak ging hinaus auf das Feld gegen Abend, um zu beten. Und auch Moses, die Prophetenrede, spricht (Exod. IX. 29.): Wenn ich aus der Stadt, d. h. der Seele, hinausgehe, will ich meine Hände ausbreiten, d. h., ich will alle meine Handlungen dem Herrn, vor dem keine Bosheit verborgen bleibt, vorlegen, und ihn zum Zeugen und Richter derselben machen. Wenn nämlich die Seele sich ganz ihrer selbst entäußert, und Gott hingegeben hat, hört das Getümmel der Sinne, welches durch die äußeren Gegenstände angeregt wird, auf, und es herrscht vollkommene Ruhe. Aber dieß geschieht nur dann, wenn die Seele aus sich selbst heraustritt, und Gott ihre Handlungen und Gedanken weiht.“

Zur Erklärung dieser sonderbaren Idee verweisen wir auf einen Ausspruch im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 154, unten, wo er sagt: der Geist könne in dem nämlichen Augenblicke, dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν), im Körper zu Alexandrien seyn, der Kraft nach aber, in Sicilien oder in Italien, oder gar im Himmel, sobald er nämlich über diese Gegenstände nachdenke.

Der Zweck dieses Heraustretens aus dem eigenen Ich

iſt, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, das Verlangen in Gott zu verſinken. In einem ſchönen Bilde wird dieß ausgedrückt, de ebrietate, Pf. III. 238. Er ſagt hier, mit Beziehung auf die Worte Hannas, 1 Sam. I. 15: γυνὴ ἡ σκληρὰ ἡμέρα ἐγώ εἰμι, καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πέπωκα, καὶ ἐκχέω τὴν ψυχήν μου ἐνώπιον κυρίου. „Anna behauptet, daß ſie keinen Wein, noch ſonſt ſtarkes Getränke zu ſich nehme, und rühmt ſich der Nüchternheit ihres Lebens. In der That iſt es auch viel, einen freien, reinen, von keiner Leidenſchaft betrunkenen Sinn zu bewahren. Wem dieſes gelingt, der mag ſich ſelbſt als reines Trankopfer dem Herrn ausgießen. Denn was bedeuten die Worte: ich will meine Seele dem Herrn ausgießen, anders, als, ich will mich ihm heiligen, dadurch nämlich, daß die Bande, welche die eitlen Sorgen des ſterblichen Lebens um uns ſchlingen, geſprengt werden, daß der Geiſt aus ſich ſelbſt heraustritt, die Gränzen des Weltalls erreicht, und ſelbſt den himmliſchen Anblick des Ungezeugten genießet.“

Dieß iſt nun aber eine außerordentliche Höhe der Vollendung, die nur nach langen Kämpfen erreicht werden kann. Philo unterſcheidet daher Stufen, und zwar gewöhnlich drei: nämlich der Anfänger ὁ ἀρχόμενος, der Fortſchreitende ὁ προκόπτων, endlich der Vollendete ὁ τέλειος. So ſehr häufig z. B. de agricult., Pf. III. 72, Mitte: ἁρμόττει πᾶσι τούτοις, ἀρχομένοις, προκόπτουσί τε καὶ τετελειωμένοις βιοῦν ἀφιλονείκως.

Beſonders oft ſpricht er von dem τέλειος und der τελείωσις. Dieſer Begriff iſt vielleicht zuerſt von körperlicher Vollkommenheit entlehnt (z. B. de agricult. Pf. III. 6: νηπίοις μέν ἐστι γάλα τροφή, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα), aber oft ſchimmert die Vergleichung mit den griechiſchen Myſterien durch, wie wir weiter unten zeigen werden. Bekanntlich ſpricht auch Paulus in ſeinen Briefen da und dort von τε-

λειος und τέλειοι, woraus erſichtlich, daß der Begriff Gemeingut der alexandriniſchen Theoſophie war.

Dieſer τέλειος iſt der wahre ἄνθρωπος θεοῦ, da er ſich Gott zum Eigenthume hingegeben. So de nominum mutatione, Pf. IV. 332, gegen oben: ὁ τέλειος — πάντως ἔστιν ἄνθρωπος θεοῦ. Er iſt mehr als ein Menſch, und bildet das Mittelglied zwiſchen Gott und dem ſterblichen Geſchlechte. So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 202, oben: τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωϋσῆς, ἀλλὰ μεθόριον τῆς ἀγεννήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως. Ebenſo de fortitudine, Mang. II. 377, gegen oben. Ihm kommen, wegen dieſer innigen Verbindung mit Gott, auch wahrhaft göttliche Eigenſchaften zu. So die Unveränderlichkeit. Man vergleiche die Stellen, die wir oben im Capitel vom Logos beigebracht. Ferner die Freude, dieſe iſt eigentlich eine rein-göttliche Eigenſchaft. So de vita Abrahami, Pf. V. 318, oben: ἐπίλυπον μὲν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεὲς, ἢ παρόντων κακῶν, ἢ προσδοκωμένων. Ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ ἀμέτοχος παντὸς πάθους ἡ τοῦ θεοῦ φύσις, εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνη μετέχουσα. Dennoch theilt er ſie den Frommen mit. So in den nächſtfolgenden Worten, wo er Gott ſprechen läßt: „Obgleich die Freude mein ausſchließliches Eigenthum iſt, ſo theile ich ſie doch, da Neid mir ferne liegt, denen mit, die würdig ſind, d. h., den Frommen.“ Aehnlich ſagt er, de septenario, Mang. II. 279, gegen unten: „Das Leben der Guten iſt ein fortgeſetztes Feſt, und wenn der große Haufe ihnen nachahmen wollte, ſo wären alle Städte voll Glückſeligkeit, und das Leben der Menſchen eine Reihe von Feſten.“

Das Weſen dieſer Freude erklärt er, de praemiis ac poenis, Mang. II. 413, obere Mitte, ſehr ſchön: „demjenigen, der Tugend durch Natur, ohne Anſtrengung und Kampf zum Eigenthume erhielt, ward Freude als ſein Preis zu

Theil; denn er wurde, wie die Griechen ſagen, γέλως, wie die Chaldäer, Iſaak genannt; das Lachen iſt nämlich ein ſichtbares Zeichen unſichtbarer innerer Freude. Freude aber iſt die beſte und edelſte der menſchlichen Empfindungen, durch welche die Seele durch und durch mit Wohlgefallen erfüllt wird, indem ſie ſich ihres himmliſchen Vaters erfreut, ja ſelbſt über das, was nicht zu unſerer Luſt ausfällt, wenn es nur nicht aus Bosheit, ſondern zum Wohle des Ganzen geſchieht. Denn wie ein Arzt bei großen und gefährlichen Krankheiten oft Theile des Körpers ablöst, um das Ganze zu retten, oder wie ein Steuermann, einen Theil ſeiner Ladung zur Rettung des Uebrigen in's Meer wirft, ohne daß Jemand einen ſolchen Arzt oder Steuermann tadelt, auf ähnliche Weiſe muß man überall das Urweſen bewundern, und Alles, was in der Welt geſchieht, ausgenommen, wo Bosheit im Spiele iſt, lobpreiſen, nicht daran denkend, ob etwas uns Vortheil bringe, ſondern, ob die Welt gleich einer wohlgeordneten Stadt zum Wohle des Ganzen regiert werde."

Es iſt dieß ganz die Freude der Reſignation.

Dennoch iſt ſie auf Erden nicht vollkommen, auch bei dem Weiſeſten nicht. So de vita Abrahami, Pf. V. 318, gegen unten: „μηδεὶς ὑπολαβέτω τὴν ἄκρατον καὶ ἀμιγῆ λύπης χαρὰν ἀπ' οὐρανοῦ καταβαίνειν ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλ' ἐγκέκραται ἐξ ἀμφοῖν, περιττεύοντος τοῦ χείρονος. Ὅνπερ τρόπον καὶ τὸ φῶς ἐν οὐράνῳ μὲν ἄκρατον καὶ ἀμιγὲς σκότους ἐστὶν, ἐν δὲ τοῖς ὑπὸ σελήνην ἀέρι ζοφερῷ κεκραμένον φαίνεται."

Neben der Freude, wird auch Friede Eigenthum des Weiſen genannt. So de ebrietate, Pf. III. 200, unten: „Die hohe Belohnung der Leviten, die ihre Brüder auf Moſis Befehl tödteten (Num. XXV. 8.), d. h. der Weiſen, die den Leib mit ſeinen Lüſten unterdrücken, ſey Prieſterthum und Friede," τὰ δὲ ἆθλα μεγάλα καὶ ἀδελφὰ εἰρήνη καὶ ἱερωσύνη.

Noch ſchöner de profugis, Pf. IV., das höchſte Gut ſey die Ruhe in Gott, welche allein dauernden Frieden gebe: τρόφιμον γὰρ καὶ ἀπολαυστὸν μόνον, ἡ ἐν θεῷ ἀνάπαυσις, τὸ μέγιστον ἀγαθὸν περιποιοῦσα, τὴν ἀπόλεμον εἰρήνην.

Neben dieſen Gütern des Herzens und des Gemüths ſind die höchſten Schätze des Geiſtes Eigenthum des τέλειος. Vollendung der Weisheit aber beſteht im Schauen Gottes, und dieſes wird den Vollkommenen zu Theil. So de congressu quaer. erudit. grat., Pf. IV. 164, obere Mitte: τῷ μὲν οὖν ἀρίστῳ γένει, τὸ ἄριστον ὁρᾶν, τὸ ὄντως ὂν συμβέβηκεν. Darum iſt auch Israel Gattungsname der Weiſen. So de ebrietate, Pf. III. 204, unten: Ἰακὼβ μαθήσεως καὶ προκοπῆς ὄνομα, Ἰσραὴλ δὲ τελειότητος, ὁρασιν γὰρ θεοῦ μηνύει τοὔνομα· τελειότερον δὲ τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς, ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν.

Aber über die Art dieſes Schauens drückt er ſich nicht beſtimmt aus. Gewöhnlich nennt er es eine unvollkommene nur annähernde Erkenntniß; wie ſchon im Capitel von Gott gezeigt wurde. Ein Bild, das er oft für ein ſolches Schauen braucht, iſt: ὥσπερ διὰ κατόπτρου ἰδεῖν. So de decalogo, Mang. II. 198, unten, der Geiſt ſchaue in der Siebenzahl die Allmacht: ἐν τῇ ἑβδομάδι, ὡς διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα. Ebenſo de profugis, Pf. IV. 316, unten. Die Seele könne durch die Wiſſenſchaft, wie durch einen Spiegel, Gott erkennen: καθάπερ διὰ κατόπτρου, τῆς παιδείας, τὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν. Auf dieſelbe Weiſe braucht Philo dieſen Ausdruck von den Therapeuten, de vita contemplativa, Mang. II. 483, unten: ἅπασα ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνο-

μάτων, ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα, καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια, τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν.

Dieſes Bild muß der alexandriniſchen Theoſophie ebenfalls ſehr geläufig geweſen ſeyn, da es auch in den Briefen des Apoſtels Paulus vorkommt.

An andern Orten ſtellt er dagegen das myſtiſche Schauen viel höher, und macht es beinahe zu einem adäquaten. So de migratione Abrahami, Pf. III. 430, unten, eine ſehr merkwürdige Stelle. „Die Worte Gottes an Moſes, Deuter. XXXIV. 4: αὕτη ἡ γῆ, ἣν ἔδειξα τοῖς ὀφθαλμοῖς σου, κἀκεῖ οὐκ εἰσελεύσῃ, ſeyen nicht als Drohung zu verſtehen, wie einige Thoren gewollt haben — denn es wäre einfältig zu glauben, daß Gott das Land der Tugend ſeinen wahren Freunden entziehe und doch den Knechten verleihe — ſondern er will uns ernſtlich in dieſen Worten an's Herz legen, daß etwas Anderes der Ort der Unmündigen, etwas Anderes der Ort der Vollendeten iſt, der eine heißt Uebung, (ἄσκησις), der andere Weisheit; dann lehrt uns dieſer Ausſpruch zweitens, daß die herrlichſten Güter mehr zum Schauen, als zum Beſitzthume geeignet ſind. Denn wie ſollte man auch etwas beſitzen können, das an göttlicher Natur Theil hat? es zu ſchauen dagegen iſt nicht unmöglich, zwar nicht für alle, ſondern nur dem reinſten und geiſtigſten Geſchlechte, dem Gott ſeine eigenen Werke zeigt, und dadurch der Gnaden höchſte erweist: ἰδεῖν δὲ οὐκ ἀδύνατον, εἴη δ' ἂν μόνῳ τῷ καθαρωτάτῳ καὶ ὀξυωπεστάτῳ γένει, ᾧ τὰ ἴδια ἐπιδεικνύμενος ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ἔργα, μεγίστην πασῶν χαρίζεται δωρεάν. Es ſind dieß faſt dieſelben Worte, wie Joh. V. 20. Dieſes καθαρώτατον γένος muß jedoch ſtark beſchränkt werden, wie ſchon der Superlativ anzeigt, und dürfte ſich, außer Moſes, höchſtens auf einige der Patriarchen und Propheten beziehen.

Dieſelbe Idee kehrt unter einem andern noch auffallenderen Bilde wieder, de praemiis ac poenis, Mang. II. 427, unten, wo er vom Geiſte der Menſchen im meſſianiſchen Zeitalter den Ausdruck gebraucht: *νοῦς καθάρσεσι τελείαις καθαρθεὶς καὶ μύστης γεγονὼς τῶν θείων τελετῶν.* Erinnern dieſe Worte nicht auf's lebhafteſte an die pauliniſchen *οἰκονόμοι τῶν θείων μυστηρίων*? Uebrigens ſind die Menſchen in der meſſianiſchen Zeit nur deßhalb in die göttlichen Geheimniſſe eingeweiht, weil ſie dann alle weiſe ſind; darum gilt der angeführte Satz im Allgemeinen für den Weiſen in ſeiner höchſten Vollendung. Sonſt machen wir noch darauf aufmerkſam, daß hier die Vergleichung mit den helleniſchen Myſterien am Tage iſt.

In keinem andern Theile der philoniſchen Theoſophie ſind die Parallelen mit dem neuen Teſtamente häufiger als hier. Den Eifer der Vollkommenen für die Tugend bezeichnet er mit den Worten: *διψᾷν καὶ πεινᾷν καλοκἀγαθίας.* So de profugis, Pf. IV. 284, Mitte: „das (myſtiſche) Manna, erleuchtet und verſüßt die beſchauende Seele, gießt den Strahl der Wahrheit über ſie aus, und erheitert durch ſüße Ueberredung, die nach Frömmigkeit hungernde und dürſtende Seele.“ Auf ähnliche Weiſe ſpricht er, de judice, Mang. II. 345, von ſolchen, die nach Gerechtigkeit dürſten, *διψῶντες εὐνομίας.*

Das Verhältniß des Vollendeten zu Gott wird bezeichnet durch die Ausdrücke: *δουλεύειν θεῷ.* So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 152, Mitte: *τὸ δουλεύειν θεῷ πάντων ἄριστόν ἐστιν ὅσα ἐν γένεσει τετίμηται.* Ebenſo de cherubim, Pf. II. 56, unten: *χαίρει ἐπ' οὐδενὶ μᾶλλον ἡ κεκαθαρμένη διάνοια, ἢ τῷ δεσπότην ἔχειν τὸν ἡγεμόνα πάντων ὁμολογεῖν. Τὸ γὰρ δουλεύειν θεῷ μέγιστον αὔχημα, καὶ οὐ μόνον ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ πλούτου καὶ ἀρχῆς, καὶ πάντων, ὅσα τὸ θνητὸν γένος ἀσπάζεται, τιμιώτερον.* Sonſt

kommt auch der Ausdruck εὐαρεστεῖν θεῷ von demſelben Verhältniſſe vor, ſo de concupiscentia, Mang. II. 357, unten; oder πρὸς ἀρέσκειαν θεοῦ ζῆν, de victimis, Mang. II. 240, gegen oben.

Wieder ein anderer Ausdruck für dieſelbe Sache iſt γνωρισθῆναι θεῷ. So quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 184, oben: μεγάλα αὐτοὺς ὑνήσουσιν οἱ γνωρισθῆναι θεῷ προμηθούμενοι. Aehnlich de nobilitate, Mang. II. 443, wo er von Abraham ſagt: τῆς πρὸς θεὸν συγγενείας ὀρεχθῆναι, καὶ σπουδάσαι μηχανῇ πάσῃ γνώριμον αὐτῷ γένεσθαι.

Endlich kommt noch ein anderes, von dem Bisherigen ganz verſchiedenes, dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauche nahe verwandtes Bild vor. Nämlich de praemiis ac poenis, Mang. II. 425, oben. Er ſpricht hier von der unglaublichen Fruchtbarkeit auf Erden in der meſſianiſchen Zeit, und ſagt dieſe erklärend: οἷς μὲν γὰρ ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται διὰ σοφίας, καὶ ὁσιότητος ἀσκηθεὶς, τούτοις καὶ ὁ τῶν χρημάτων ἐπὶ γῆς περιουσιάζει, und einige Linien weiter unten: οἷς δὲ ὁ κλῆρος οὐκ ἔστιν οὐράνιος δι' ἀσέβειαν ἢ ἀδικίαν, οὐδὲ τῶν ἐπὶ γῆς ἀγαθῶν εὐοδεῖν πέφυκεν ἡ κτῆσις. Philo hat zwar auch ſonſt Ausdrücke, wie θησαυρίζειν ἀρετὰς u. ſ. w., aber im Ganzen ſcheint dieſes Bild nicht in den Kreis ſeiner eigenthümlichen Anſichten zu gehören, ſondern aus der paläſtiniſchen Theologie herübergekommen zu ſeyn, welche ein himmliſches Buch kennt, in das die Verdienſte und Sünden der Menſchen eingetragen werden.

Der Vollendete findet ſchon hier Seligkeit in dem Genuſſe jener geiſtigen Güter; aber auch ſeine äußere Belohnung fängt meiſt ſchon hier an, namentlich wird ihm ein einſames, ruhiges Leben zu Theil. So wird, de septenario, Mang. II. 279, ganz oben, das Leben der Gerechten ſo beſchrieben: ὅσοι ἢ παρ' Ἕλλησιν ἢ βαρβάροις ἀσκηταὶ σοφίας

εἰσὶ, ἀνεπιλήπτως καὶ ἀνυπαιτίως ζῶντες, μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀνταδικεῖν αἱρούμενοι, τὰς τῶν φιλοπραγμόνων ὁμιλίας ἐκτρεπόμενοι καὶ κατὰ χωρία ποιούμενοι τὰς διατριβὰς, προβέβληνται δικαστήρια καὶ βουλευτήρια καὶ ἀγορὰς καὶ ἐκκλησίας, καὶ συνόλως, ὅπου τὶς τῶν εἰκαιοτέρων ἀνθρώπων θίασος ἢ σύλλογος, οἷα βίον ἀπόλεμον καὶ εἰρηναῖον ἐζηλωκότες, θεωροὶ τῆς φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πάντων ἄριστοι. Auch ſonſt wird die Einſamkeit gepriesen. So de Abrahamo, Pf. V. 240, Mitte: βάσκανον καὶ μισόκαλον καὶ φιλοπόνηρον ὁ φαῦλος φύσει, ὁ δὲ ἀστεῖος ἔμπαλιν ἀπράγμονος ζηλωτὴς βίου γεγονὼς ὑποχωρεῖ, καὶ μόνωσιν ἀγαπᾷ, λανθάνειν τοὺς πολλοὺς ἀξιῶν, οὐ διὰ μισανθρωπίαν — φιλάνθρωπος γὰρ, εἰ καί τις ἄλλος — ἀλλὰ διὰ τὸ προβεβλῆσθαι κακίαν, ἣν ὁ πολὺς ὄχλος ἀσπάζεται, χαίρων μὲν ἐφ' οἷς στένειν ἄξιον, λυπούμενος δὲ ἐφ' οἷς γεγηθέναι καλόν. Ὧν ἕνεκα συγκλεισάμενος οἴκοι τὰ πολλὰ καταμένει, μόλις τὰς κλισιάδας ὑπερβαίνων· ἢ διὰ τοὺς ἐπιφοιτῶντας συνεχέστερον ἔξω πόλεως προελθὼν, ἐν μονάγρίῳ ποιεῖται τὰς διατριβὰς, ἴδιον συμβιωταῖς χρώμενος τοῖς ἅπαντος τοῦ γένους ἀνθρώπων ἀρίστοις, ὧν τὰ μὲν σώματα διέλυσεν ὁ χρόνος, τὰς δ' ἀρετὰς αἱ ἀπολειφθεῖσαι γραφαὶ ζωπυροῦσιν, διά τε ποιημάτων, καὶ τῶν καταλογάδην συγγραμμάτων, οἷς ἡ ψυχὴ πέφυκε βελτιοῦσθαι. Noch ſtärker ibidem 268 unten und 270 oben. Die andern Menſchen betrachten die Einſamkeit als ein großes Uebel, nur Abraham nicht: μόνος δὲ οὗτος τοὐναντίον πεπονθέναι φαίνεται βίον ἥδιστον νομίζων, τὸν ἄνευ τῆς τῶν πολλῶν συνδιαιτήσεως. Καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν· οἱ γὰρ ζητοῦντες καὶ ἐπιποθοῦντες θεὸν ἀνευρεῖν, τὴν φίλην αὐτῷ μόνωσιν ἀγαπῶσι, καὶ αὐτὸ τοῦτο πρῶτον σπεύδοντες, ἐξομοιοῦσθαι τῇ μακαρίᾳ καὶ εὐδαίμονι φύσει. Schon hatte man alſo dogmatiſche Gründe erfunden, um dieſen Hang der Zeit zu beſchö-

nigen. Deutlich genug thut ſich hier das Jahrhundert kund, in dem das Mönchsleben entſtand!

Bei den hohen Anforderungen an den τέλειος, iſt es natürlich, daß es deren nur wenige gibt. Philo drückt dieſen Gedanken in der Schrift, de septenario, durch das altteſtamentliche Bild des Funkens aus, der in der Aſche glimmt. cfr. Mang. II. 279, gegen unten: *οὗτοι μὲν οὖν* (scilicet *ἀσκηταὶ τῆς σοφίας*), *ὀλίγος εἰσὶν ἀριθμὸς, ἐμπύρευμα κατὰ πόλεις ὑποτυφόμενοι σοφίας, ἕνεκα τοῦ μὴ κατὰ τὸ παντελὲς σβεσθεῖσαν ἀρετὴν ἐκ τοῦ γένους ἡμῶν ἀφανισθῆναι.* Ein anderes, ganz dem neuen Teſtament entſprechendes Bild ſteht im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 236, oben: *ἄτριπτος ὁ ἀρετῆς χῶρος, ὀλίγοι γὰρ βαίνουσιν αὐτὸν, τέτριπται δὲ ὁ κακίας.* Noch ähnlicher den Worten der Bergpredigt kommt folgende Stelle aus der Schrift, de agricultura, Pf. III. 48, Mitte, wo er die Wolluſt mit einem viel betretenen Pfade vergleichend, ſich ſo äußert: *σχεδὸν γὰρ ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τοῦ μακροῦ γήρως ἐπιβαίνουσι καὶ ἐμπεριπατοῦσι, καὶ μετὰ σχολῆς καὶ ῥᾳστώνης ἐνδιατρίβουσι τῇ ὁδῷ ταύτῃ, οὐκ ἄνθρωποι, ἀλλὰ καὶ ὅσαι ἄλλαι ἰδέαι τῶν ζώων εἰσίν. Ἐν γὰρ οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ πρὸς ἡδονῆς δελεασθὲν εἵλκυσται, καὶ ἐμφέρεται τοῖς πολυπλοκωτάτοις δικτύοις αὐτῆς, ἃ πολὺς διεκδῦναι πόνος. Αἱ δὲ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ὁδοὶ, κἂν εἰ μὴ ἄβατοι, ἀλλά τοι πάντως ἄτριπτοι. Ὀλίγος γὰρ ἀριθμός ἐστι τῶν αὐτὰς βαδιζόντων, οἳ πεφιλοσοφήκασιν ἀνόθως, καὶ πρὸς μόνον τὸ καλὸν ἑταιρείαν ἔθεντο, τῶν ἄλλων ἁπαξαπάντων ἀλογήσαντες.*

Bisher haben wir die Mittel, wodurch ſich der Menſch das göttliche Wohlgefallen erwirbt, im Allgemeinen angegeben. Es iſt nun noch übrig, daß wir die Tugenden im Einzelnen nach ihrer Rangordnung und ihrem Weſen beſtimmen.

Sehr oft gibt Philo die ſtoiſche Eintheilung der vier Car-

dinaltugenden. So z. B. in den Stellen, wo er von dem Strome in Edem redet, der ſich in vier Arme theilt. Er erklärt ihn dann für die Weisheit in der Gattung (ἀρετὴ oder σοφια γενικὴ), welche in die vier Tugenden, der Gerechtigkeit, Mäßigung, Einſicht und Tapferkeit zerfalle.

Dieſe Eintheilung iſt bekanntlich helleniſchen Urſprungs. Weit häufiger kommt eine andere den Alexandrinern eigenthümliche vor.

De praemiis ac poenis, Mang. II. 409 unten — 412, läßt ſich Philo ſo vernehmen: „Die Griechen haben einen Mythos von Triptolemos, der auf einem Drachengeſpanne, durch den Himmel fahrend, überallhin Saamen auf die Erde ſtreute. Dieß iſt eine Erdichtung; denn im Anfange wuchſen alle Früchte durch die Vaterſorge Gottes von ſelbſt. Laßt uns lieber nach einem andern geiſtigen Saamen fragen, den der Weltenſchöpfer zuerſt in das heilige Saatfeld einer vernünftigen Seele ausſtreute. Dieſer erſte Saame iſt die Hoffnung, die Quelle alles Lebens. Denn aus Hoffnung erträgt der Kaufherr die Mühen eines wechſelvollen Lebens, aus Hoffnung verläßt der Steuermann den ſichern Hafen, übernimmt der Staatsmann die ſchwere Bürde der öffentlichen Geſchäfte; aus Hoffnung übt ſich der Athlete. Hoffnung auf Glückſeligkeit endlich begeiſtert den Freund der Tugend zur Philoſophie. Einige haben die Keime der Hoffnung in der Seele entweder wie Feinde verbrannt, oder aus Sorgloſigkeit zu Grunde gehen laſſen. Andere hinwiederum, die ihr hold ſchienen, haben ſtatt Frömmigkeit Selbſtſucht geübt, indem ſie in ſich ſelbſt alle Urſache des Wohlergehens ſuchten. Alle dieſe ſind verdammlich, nur der allein iſt lobenswerth, der ſeine Hoffnung auf Gott ſetzt, als den Urheber und Erhalter der Kreatur. Welcher Ruhm wird nun dem zu Theil, der in dieſem Kampfe den Sieg errungen? Er wird mit chaldäiſchen Namen Enos, auf griechiſch ἄνθρωπος ge-

nannt; er erhält nämlich den gemeinschaftlichen Namen des Geschlechts zu seinem Eigenthume, zum Beweise, daß nur der für einen Menschen angesehen werden kann, der auf Gott hofft (Genes. IV. 26.). Der zweite Preis, nach der Hoffnung, kommt der Buße zu, welche zwar das unwandelbare, sündlose, sich selbst gleiche Seyn nicht erreicht, aber plötzlich von Eifer und Liebe zur Besserung ergriffen, sich beeilt, der Ungerechtigkeit und Selbstsucht, der sie bisher unterthan gewesen, abzusagen, um der Gerechtigkeit und Mäßigung sich hinzugeben. Ein doppelter Preis wird ihr zu Theil für doppelten Sieg, nämlich für die Entfernung vom Laster, und für die Erwählung der Tugend. Dieser doppelte Preis ist Versetzung an einen andern Ort und Einsamkeit (ἀποικία καὶ μόνωσις). Denn die Schrift sagt von dem, der den Angriffen des Leibes entwich, und zur Seele hinüberfloh (ἐπὶ τοῦ τὰς μὲν τοῦ σώματος νεωτεροποιΐας ἀποδράντος, αὐτομολήσαντος δὲ πρὸς ψυχὴν), „er wurde nicht gefunden, denn Gott hatte ihn weggenommen.“ Durch die Wegnahme zeigt sie deutlich genug die Versetzung, durch das „Nicht gefunden werden,“ die Einsamkeit an. Beides paßt auch recht gut. Denn wenn ein Mensch sich fest entschlossen hat, über den Leidenschaften zu stehen und Lüste und Begierden zu verschmähen, so eile er ungesäumt weg vom Hause, weg vom Vaterlande und den Verwandten (Anspielung auf Genes. XII. 1.). Denn etwas Anziehendes hat die Gewohnheit, und es ist sehr zu fürchten, daß er wieder gefangen genommen werde, wenn er bleibt, da sich so viele Reize in seiner Nähe befinden, und die gewöhnten Gegenstände die schlafende Begierde leicht wieder wecken können. Viele haben sich schon durch Entfernung von thörichten Leidenschaften geheilt. Denn durch Abwesenheit ihres Gegenstandes wird die Lust kraftlos. Will sich aber Jemand auf diese Weise entfernen, so hüte er sich ja vor dem Umgange mit der Menge, und suche die Einsamkeit.

Auch in fremden Ländern finden ſich die nämlichen Netze, die wir zu Hauſe geflohen, und welche den Unvorſichtigen leicht umgarnen, ſobald er ſich unter die Menge miſcht. Denn der große Haufe iſt die Ordnungsloſigkeit, Argliſt und Bosheit ſelbſt, und wer nach Tugend ſtrebt, kann ſich unmöglich wohl unter demſelben befinden.“

„Der dritte Preis wird der Gerechtigkeit zu Theil, und beſteht darin, daß der Gerechte im gemeinſamen Verderben gerettet ward, und ſelbſt die Gattungen der Thiere erhalten durfte; denn Gott wollte, daß derſelbe zugleich der letzte des ſündigen Geſchlechtes, und der Anfang des ſchuldloſen ſeyn ſollte, um diejenigen, welche die Vorſehung läugnen, zu überführen, daß nach dem göttlichen Geſetze Millionen von Ungerechten einem einzigen Gerechten nicht gleich an Werthe kommen. Dieſen Mann nennen die Hellenen Deukalion, die Chaldäer Noah, unter welchem die große Fluth geſchah.“

„Nach dieſer Dreizahl tugendhafter Männer kommt eine zweite heiligere, aus demſelben Stamme. Vater, Sohn und Enkel, ſtrebten nach demſelben Ziele des Lebens: dem Schöpfer und Vater der Welt wohl zu gefallen, verachtend die Güter, welche die Menge anſtaunt, Ruhm, Reichthum und Luſt, verachtend die Eitelkeit, die auf Täuſchung gegründet, nur zum Truge führt. Dieſes Geſchlecht iſt gering an Zahl, aber groß an Bedeutung, ſo daß die Erde es kaum faßt, und daß es zum Himmel emporragt. Denn von unſäglicher Liebe zum Ueberſinnlichen gezogen, ſteigt es nach Erforſchung des Irdiſchen zur körperloſen, intelligiblen Natur empor, keinen der Sinne mit ſich bringend, ſondern bloß dem Geiſte und der Vernunft folgend. Der Anführer dieſer gottliebenden Art, der erſte, der aus der Eitelkeit zur Wahrheit überging, und auf dem Wege des Unterrichts nach Vollendung ſtrebte, erhielt als ſeinen Antheil am hohen Kampfpreiſe den Glauben an Gott; der andere, der durch das Ge-

ſchenk der Natur die Tugend fand, die Freude; der dritte endlich, der durch raſtloſe Mühe zum Ziele kam, das Schauen Gottes. Was kann man auch ſchöneres und erhabeneres denken, als Gott zu glauben, das ganze Leben lang ſich ſeiner zu freuen, und ihn zu ſchauen?“

„Wer nun Gott allein von ganzer Seele glaubt, der hat die Unſicherheit alles Vergänglichen und Kreatürlichen erkannt, und zwar nicht der Sinnen bloß, ſondern auch des Verſtandes. Jede dieſer Kräfte hat nämlich einen eigenen Wirkungskreis, die eine (der Verſtand), erforſcht das Intelligible, ihr Zweck iſt die Wahrheit; die andere, das Sichtbare, und ihr Ziel iſt die Erſcheinung. Die Unſicherheit der letzteren iſt von ſelbſt klar. Aber auch der Geiſt, der das Intelligible und ſich ſelbſt Gleichbleibende zu erkennen meint, verfällt oft in Irrthum. Denn da er ſich mit einer unendlichen Menge von Einzelnheiten beſchäftigen muß (um das Allgemeine herauszufinden), ſo ſinkt zuletzt ſeine Kraft, und er ermattet wie ein Athlete, von der Uebermacht des Gegners überwältigt. Wem es aber glückt, alles Leibliche und Sichtbare zu überfliegen, und auf Gott allein zu bauen mit feſtem Sinne und unerſchütterlichem Glauben, der iſt in Wahrheit glücklich und dreimal ſelig.“ In den folgenden Sätzen wird die Freude als Eigenthum des Naturſohnes, und das Schauen als Lohn des Asceten weiter ausgeführt.

Ganz dieſelben Ideen wiederholt Philo nur weitläufiger in der Schrift, de vita Abrahami, Pf. V. 234 — 250. Wir begnügen uns jedoch der Kürze wegen bloß die Hauptpunkte herauszuheben. Ueber Enos, als den erſten aus der niedereren Trias äußert er ſich, Mang. II. 2, unten, ſo: *ἐπειδὴ τοίνυν ἀρχὴ μετουσίας ἀγαθῶν ἐστιν ἐλπὶς, καὶ ταύτην οἷα λεωφόρον ὁδὸν ἡ φιλάρετος ἀνατέμνει καὶ ἀνοίγει ψυχὴ, σπουδάζουσα τυχεῖν τοῦ πρὸς ἀλήθειαν καλοῦ, τὸν πρῶτον ἐλπίδος ἐραστὴν προσεῖπεν Ἐνώς, τὸ κοινὸν τοῦ γένους ὄνομα*

κατ' ἐξαίρετον χάριν δωρησάμενος αὐτῷ. Χαλδαῖοι γὰρ τὸν ἄνθρωπον Ἐνὼς καλοῦσιν, ὡς μόνου πρὸς ἀλήθειαν ὄντος ἀνθρώπου, τοῦ τὰ ἀγαθὰ προσδοκῶντος, καὶ ἐλπίσι χρηστaῖς ἐφιδρυμένου. Ἐξ οὗ δῆλον ὅτι τὸν δύσελπιν οὐδ' ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνθρωποειδὲς ἡγεῖται θηρίον, τὸ οἰκειότατον ἀνθρωπίνης ψυχῆς, ἐλπίδα, ἀφῃρημένον. Ὅθεν καὶ παγκάλως ὑμνῆσαι βουλόμενος τὸν εὔελπιν, προειπὼν ὅτι „Οὗτος ἤλπισεν ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων πατέρα καὶ ποιητήν," ἐπιλέγει, „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων," καίτοι πατέρων καὶ πάππων ἤδη γεγονότων. Ἀλλὰ τοὺς μὲν ἀρχηγέτας τοῦ μικτοῦ γένους ὑπέλαβεν εἶναι, τουτονὶ δὲ τοῦ καθαρωτέρου καὶ διηθημένου, ὅπερ ὄντως ἐστὶ λογικόν. Καθάπερ γὰρ ὁ ποιητὴς Ὅμηρος, μυρίων ὄντων ποιητῶν, κατ' ἐξοχὴν λέγεται, καὶ τὸ μέλαν ᾧ γράφομεν, καίτοι παντὸς, ὃ μὴ λευκόν ἐστι, μέλανος ὄντος, καὶ Ἄρχων Ἀθήνῃσιν, ὁ ἐπώνυμος, καὶ τῶν ἐννέα ἀρχόντων ἄριστος, ἀφ' οὗ οἱ χρόνοι καταριθμοῦνται· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸν ἐλπίδι χρώμενον „ἄνθρωπον" κατ' ἐξοχὴν ὠνόμασε, τὰ πλήθη τῶν ἄλλων ἐφησυχάσας, ὡς οὐκ ἀξίων τῆς αὐτῆς προσρήσεως ἐπιλαχεῖν. Εὖ μέντοι καὶ τὴν βίβλον γενέσεως τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου προσεῖπεν, οὐκ ἄπο σκοποῦ· διότι γραφῆς καὶ μνήμης ἄξιος ὁ εὔελπις, οὐ τῆς ἐν χαρτιδίοις τοῖς ὑπὸ σητῶν διαφθαρησομένοις, ἀλλὰ τῆς ἐν ἀθανάτῳ τῇ φύσει, παρ' ἣ τὰς σπουδαίας πράξεις ἀναγράπτους εἶναι συμβέβηκεν. Weiter unten, ſagt er, die Hoffnung zur Tugend ſtempelnd: τοσαῦτα μὲν ἀπόχρη περὶ ἐλπίδος εἰπεῖν, ἣν ἐπὶ θύραις οἷα πυλωρὸν ἡ φύσις ἱδρύσατο βασιλίδων τῶν ἔνδον ἀρετῶν, αἷς οὐκ ἔστιν ἐντυχεῖν, μὴ ταύτην προθεραπεύσαντας.

Von der zweiten Tugend, oder Enoch, ſagt er Folgendes, Mang. II. 3, unten: δευτέραν δὲ ἔχει τάξιν μετὰ τὴν ἐλπίδα ἡ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις μετάνοια καὶ βελτίωσις, ὅθεν ἑξῆς ἀναγράφει τὸν ἀπὸ χείρονος βίου πρὸς τὸν ἀμείνονα μεταβαλόντα, ὃς καλεῖται παρὰ μὲν Ἑβραίοις Ἐνώχ,

ὡς δ' ἂν Ἕλληνες εἴποιεν κεχαρισμένος, ἐφ' οὗ καὶ ταυτὶ λέλεκται, „ὡς ἄρα εὑηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ Θεῷ, καὶ οὐχ ἡυρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ Θεός.“ Ἡ γὰρ μετάθεσις τροπὴν ἐμφαίνει καὶ μεταβολήν· πρὸς δὲ τὸ βέλτιον ἡ μεταβολή, διότι προμηθείᾳ γίνεται Θεοῦ. Πᾶν γὰρ τὸ σὺν Θεῷ, καλὸν καὶ συμφέρον πάντως, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄνευ θείας ἐπιφροσύνης ἀλυσιτελές. Εὖ δ' εἴρηται τὸ „Οὐχ ἡυρίσκετο“ ἐπὶ τοῦ μετατεθειμένου, ἢ τῷ τὸν ἀρχαῖον ἐπίληπτον ἀπηλεῖφθαι καὶ ἠφανίσθαι βίον, καὶ μηκέτι εὑρίσκεσθαι, καθάπερ εἰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐγένετο, ἢ τῷ τὸν μετατεθειμένον καὶ ἐν τῇ βελτίονι ταχθέντα τάξει δυσεύρετον εἶναι φύσει. Den Uebergang zur dritten Tugend oder zu Noah, macht er, Mang. II. 5, ſo: οὐ δεῖ δὲ ἀγνοεῖν, ὅτι τὰ δευτερεῖα φέρεται μετάνοια τελειότητος, ὥσπερ καὶ ἀνόσου σώματος ἡ πρὸς ὑγείαν ἐξ ἀσθενείας μεταβολή. Τὸ μὲν οὖν διηνεκὲς καὶ τέλειον ἐν ἀρεταῖς ἐγγυτάτω θείας ἵσταται δυνάμεως· ἡ δ' ἀπό τινος χρόνου βελτίωσις ἴδιον ἀγαθὸν εὐφυοῦς ψυχῆς ἐστι, μὴ τοῖς παιδικοῖς ἐπιμενούσης, ἀλλ' ἀδροτέροις καὶ ἀνδρὸς ὄντως φρονήμασιν ἐπιζητούσης εὔδιον κατάστασιν ψυχῆς, καὶ τῇ φαντασίᾳ τῶν καλῶν ἐπιτρεχούσης. Ὅθεν εἰκότως τῷ μετανενοηκότι τάττει κατὰ τὸ ἑξῆς τὸν Θεοφιλῆ καὶ φιλάρετον, ὃς Ἑβραίων μὲν γλώττῃ καλεῖται Νῶε, τῇ δὲ Ἑλλήνων ἀνάπαυσις, ἢ δίκαιος, οἰκειόταται προσρήσεις σοφῷ. Ἐμφανῶς μὲν ὁ δίκαιος· ἄμεινον γὰρ οὐδὲν δικαιοσύνης, τῆς ἐν ἀρεταῖς ἡγεμονίδος, ἢ καθάπερ ἐν χορῷ καλλιστεύουσα πρεσβεύει. Ἡ δ' ἀνάπαυσις, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐναντίον τὴν παρὰ φύσιν κίνησιν, ταραχῶν καὶ θορύβων, στάσεών τε καὶ πολέμων αἰτίαν εἶναι συμβέβηκεν, ἣν μετιασιν οἱ φαῦλοι· ἠρεμαῖον δὲ καὶ ἡσυχάζοντα καὶ σταθερὸν ἔτι δὲ καὶ εἰρηνικὸν βίον οἱ καλοκἀγαθίαν τετιμηκότες.

Nach dieſer erſten Trias tugendhafter Männer kommt die zweite höhere. Mang. II. 8, gegen unten: ἡ μὲν οὖν προτέρα τριὰς τῶν ἀρετὴν ἐπιποθησάντων δεδήλωται. Μει-

ζων δὲ ἐστιν ἑτέρα, περὶ ἧς νυνὶ λεκτέον. Ἐκείνη μὲν γὰρ τοῖς ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ μαθήμασιν ἔοικεν, αὕτη δὲ τοῖς ἀνδρῶν ἀθλητικῶν γυμνάσμασιν, ἐπὶ τοὺς ἱεροὺς ὄντως ἀλειφομένων ἀγῶνας, οἳ σωμασκίας καταφρονοῦντες, τὴν ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάζουσιν εὐεξίαν, ἐφιέμενοι τῆς κατὰ τῶν ἀντιπάλων παθῶν νίκης. Im Verlaufe der Schrift erhält wieder Abraham den Glauben, Isaak die Freude, Jakob das Schauen Gottes zu seinen Antheil.

Man sieht nun, diese beide Stellen, aus dem Buche de vita Abrahami und de praemiis ac poenis, stimmen genau mit einander überein. Dieß, so wie die große Sicherheit, mit der Philo seine sonderbaren Ansichten vorträgt, beweist zur Genüge, daß sie nicht seine eigene Erfindung, sondern dem Glauben seiner Zeit entnommen sind. Besonders auffallend ist die Erklärung, die er den Worten, Genes. V. 24: οὐχ εὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεὸς, gibt. Auf die muthmaßliche Ursache derselben, werden wir später zu sprechen kommen.

Die Auszeichnungen der Männer aus der ersten Trias, oder die ἐλπὶς, μετάνοια und δικαιοσύνη, sind zweifellos als Tugenden geschildert, und zwar im Vergleiche mit der zweiten Trias, als niederere. Πίστις aber erscheint nicht sowohl als Tugend, denn als Lohn der Tugend, oder als ἆθλον. Dieß ist aber bloß der Fall wegen des Verhältnisses zu χαρὰ und ὅρασις θεοῦ, welche beide freilich Geschenke von oben sind, und nicht als tugendhaftes Thun bestimmt werden konnten. Wollte er diese als ἆθλα darstellen, so mußte er es eben so mit der πίστις machen, dieweil er Abraham in eine Reihe mit Isaak und Jakob stellte. Sonst dachte sich Philo den Glauben bestimmt als Tugend, und zwar als eine der vollendetsten, was aus einem Schwarme von Stellen hervorgeht. So de cherubim, Pf. II. 46, Mitte: „Gott allein gehört Alles an; was wir haben, ist sein Geschenk. Wer

dieſe Wahrheit recht erkannt hat und in ſeiner Seele bewahren kann, nur der allein bringt Gott ein tadelloſes und ſchönes Opfer dar, nämlich den Glauben: *ἄμωμον καὶ κάλλιστον ἱερεῖον οἴσει θεῷ, πίστιν.*“ Als reines Gott wohlgefälliges Opfer iſt aber der Glaube zugleich Tugend; denn nur dieſe gefällt Gott, nach der philoniſchen Lehre.

Als unumgänglich nothwendig, um die Gnade Gottes zu verdienen, erſcheint die *πίστις*, de ebrietate, Pf. III. 266, Mitte. Er behandelt hier ſeinen beliebten Satz, daß man ſich von den Lüſten des Fleiſches befreien und auf das Nothwendigſte beſchränken müſſe. Diejenigen, welche dieß nicht thun, ſind Eunuchen, wie z. B. der Mundkoch Pharao's ein Eunuche genannt wird (Genes. XXXIX. 1.); denn ein Verſchnittener heißt myſtiſch ein Menſch, der keine Kraft zur Tugend hat. Von dieſen ſagt Moſes, daß ſie nicht in die Gemeinde Gottes eintreten dürfen (Deuter. XXIII. 1.), denn was würde auch das Anhören heiliger Reden ſolchen Seelen nützen, welche keine Tugend in ſich erzeugen mögen, da ihnen der Glaube entnommen iſt, und da ſie alſo die ſegensreichſten Lehren nicht in ſich aufnehmen können. (*Τί γὰρ τῷ σοφίας ἀγόνῳ, λόγων ἀκροάσεως ἱερῶν ὄφελος, ἐκτετμημένῳ πίστιν, καὶ παρακαταθήκην βιωφελεστάτων δογμάτων φυλάξαι μὴ δυναμένῳ;*) Glaube erſcheint hier als die Fähigkeit zur Erkenntniß Gottes, nach Anleitung der moſaiſchen Lehre, und hat eine der chriſtlichen ganz ähnliche Bedeutung.

Etwas verſchieden lautet eine Stelle, de confusione linguarum, Pf. III. 328. Er handelt hier von, Exodus VII. 15, welchen Spruch er anders, als der heutige Text lautet, ſo anführt: *ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἀφικνεῖται, σὺ δὲ στήσῃ συναντῶν αὐτῷ ἐπὶ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ.* „Geht nicht der Schlechte hin, ſich dem Strome der Leidenſchaften und der Bosheit zu überlaſſen? Der Weiſe aber erhält, als Auszeichnung von Gott, dem Unwandelbaren, daß er ihm ähnlich feſt

ſtehen darf. Denn es heißt auch ſonſt von ihm: σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ' ἐμοῦ (Deuter. V. 31.), um anzuzeigen, daß er alle Zweifel und Unentſchiedenheit einer wankenden Seelen abſege, und dagegen die feſte, unerſchütterliche Eigenſchaft, den Glauben, anziehe.“ Die πίστις iſt hier das Gegentheil des Zweifels, alſo feſtes Vertrauen, Zuverſicht. Merkwürdiger iſt eine andere Stelle aus dem Buche de migratione Abrahami, Pf. III. 472, zu oberſt. Es heißt (Deuter. X. 20.): „Du ſollſt den Herrn, deinen Gott, fürchten, ihm ſollſt du dienen und ihm anhängen.“ Was iſt nun der Leim, der uns an Gott kittet? Es iſt die Frömmigkeit und der Glaube; denn die Tugenden verknüpfen und einigen die Seele mit dem unvergänglichen Weſen. Gleichwie es von Abraham heißt, er habe ſich Gott im Glauben genaht. (Τίς οὖν ἡ κόλλα; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν. Καὶ γὰρ Ἀβραὰμ πιστεύσας ἐγγίζειν θεῷ λέγεται. Hier wird die πίστις der εὐσέβεια gleichgeſetzt und zur erſten Tugend.

Quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 40, unten, nennt er den Glauben geradezu die vollendetſte der Tugenden. Er äußert ſich hier über, Genes. XV. 6, ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, auf folgende Weiſe: „Es möchte wohl einer ſagen, wie könnt ihr dieſen Glauben für ſo lobenswerth halten? Wer ſollte denn dem höchſten Gotte, wenn er etwas verſpricht, ſein Vertrauen verweigern, wäre es auch ſonſt der gottloſeſte Menſch? Einem ſolchen antworten wir: hüte dich wohl, o Beſter! ohne Prüfung dem Weiſen ſein gebührendes Lob zu rauben, oder dem Unwürdigen die vollendetſte der Tugenden, den Glauben zuzuſchreiben, und unſere Anſicht über dieſe Sache zu tadeln. Denn wenn du ſie tiefer betrachteſt, und nicht bloß auf der Oberfläche ſtehen bleibeſt, ſo wirſt du erkennen, daß es unendlich ſchwer iſt, Gott allein, mit Ausſchluß alles andern, zu vertrauen, und zwar wegen unſerer Verwandtſchaft

Güter gesichert, und die Hoffnung auf künftige gewiß ist; da Gott seinen unerschöpflichen Reichthum um der Gerechten willen auch über die Ungerechten ausgießt: *τοῦ θεοῦ τὸν ἀπεριόριστον καὶ ἀπερίγραφον πλοῦτον αὐτοῦ διὰ τοὺς ἀξίους καὶ τοῖς ἀναξίοις δωρουμένου.* Hier ist ein übernatürliches, wahrscheinlich aus Genes. XVIII. 23—33. gebildetes Verhältniß angedeutet, da sonst Gott das Schlechte, weil es schlecht ist, von sich stößt und bestraft.

Wer aber halsstarrig in Sünden beharrt, hat das am Ende der Lehre vom Menschen angegebene Loos, nämlich fortgesetzten Tod oder den Tod der Seele, zu erwarten. Hievon Mehreres im nächsten Capitel.

Somit haben wir den ersten oder rationellen Theil der Lehre von den Gnadenmitteln vollendet. Wir gehen zum zweiten über, oder zu der Lehre vom Cultus.

Die einzige Verehrung, die wir der Gottheit erweisen können, besteht in Dankbarkeit, welche hinwiederum nicht durch Opfer und Geschenke, sondern in dem Preise eines reinen Herzens geleistet werden soll. So de plantatione, Pf. III. 140, Mitte: *ἑκάστη μέν γε τῶν ἀρετῶν ἐστὶ χρῆμα ἅγιον, εὐχαριστία δὲ ὑπερβαλλόντως. Θεῷ δὲ οὐκ ἔστι γνησίως εὐχαριστῆσαι, δι' ὧν νομίζουσιν οἱ πολλοὶ, κατασκευῶν, ἀναθημάτων, θυσιῶν. Οὐδὲ γὰρ σύμπας ὁ κόσμος ἱερὸν ἀξιόχρεων ἂν γένοιτο πρὸς τὴν τούτου τιμὴν, ἀλλὰ δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων· οὐχ οὓς ἡ γεγωνὸς ἄσεται φωνὴ, ἀλλὰ οὓς ὁ ἀειδὴς καὶ καθαρώτατος νοῦς ἐπηχήσει καὶ ἀναμέλψει,* (d. h. ein Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit). Diese Dankbarkeit soll die ganze Seele erfüllen und bleibend seyn, de decalogo, Mang. II. 191, gegen unten: *καὶ διανοίᾳ καὶ λόγῳ καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀϊδίου καὶ τῶν ὅλων αἰτίου θεραπείᾳ σφόδρ' εὐτόνως καὶ ἐρρωμένως ἐπαποδυώμεθα, μὴ ὑποκατακλινόμενοι.*

Nur darf der Mensch nicht glauben, daß er durch sol-

μὲν διὰ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ψυχὴν ἀγοντες, οὐδὲν ἀλλ' ἢ πίπτειν αὐτὴν ἐθίζουσιν, ὀλισθηρὰ γὰρ ταῦτά γε καὶ πάντων ἀβεβαιότατα. Οἱ δὲ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ θεὸν σπεύδοντες, ἀσφαλῆ καὶ ἀκράδαντον ὁδὸν εὐθύνουσιν· ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὅτι ὁ μὲν ἐκείνοις πεπιστευκὼς ἀπιστεῖ θεῷ, ὁ δὲ ἀπιστῶν ἐκείνοις πεπίστευκε θεῷ. Im folgenden Satze nennt er die πίστις noch einmal ἡ τῶν ἀρετῶν βασιλὶς.

Faſſen wir die bisher gegebnen Stellen über die πίστις zuſammen, ſo ergibt ſich, daß ſie alle gemeinſchaftlich auf den Spruch, Genes. XV. 6, hinweiſen: ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, auf welchen auch Paulus ſeine Beweisführung im Römerbriefe theilweiſe gründet.' Zugleich aber iſt offenbar, daß dieſer beſondere Fall von Philo, oder vielmehr von ſeiner Zeit, zu einer allgemeinen Regel umgebildet war, daß man die πίστις als das erſte und nothwendigſte Erforderniß des frommen Juden, daß man ſie als die vornehmſte der Tugenden, oder, um in der Sprache des neuen Teſtaments zu reden, als die unerläßliche Bedingung der Seligkeit, und der Theilnahme an den göttlichen Gütern anſah. Dieſer Beſtimmung gemäß hatte πίστις die Bedeutung: „Ueberzeugung von der Wahrheit der göttlichen Verheißungen, feſtes Vertrauen auf Gott, verbunden mit der ſittlichen Tendenz, das Irdiſche zu verachten, oder wenigſtens tief unter jene, durch das alte Teſtament verheißenen Hoffnungen zu ſetzen. Dieſe hohe Schätzung der πίστις fand übrigens ihre Begründung theilweiſe in den Zeitverhältniſſen. Philo leitet uns hierüber ſelbſt auf die Spur. In einer Stelle des Buchs, de legatione ad Cajum, ſagt er: „das Geſetz iſt der einzige Anker, auf dem unſer Leben ruht, wenn dieſes uns genommen wird, ſind wir verloren.“ Die damaligen Zeiten gehörten zu den traurigſten, welche die Weltgeſchichte kennt. Eine Reihe von Kaiſern, wie Tiberius, Ca-

jus und Claudius. Die Provinzen von den Statthaltern unterdrückt und ausgesogen. Die Juden, namentlich auch wegen ihres Glaubens, verfolgt. Dabei furchtbare, immer mehr um sich greifende Sittenlosigkeit. So bot das Leben in der Gegenwart dem Frommen keinen Reiz mehr dar, es glich einem Abgrunde (κατὰ κενοῦ βέβηκε, wie Philo sagt) über den nur übernatürlicher Beistand, oder der Glaube, die rettende Brücke bauen konnte. Daher wandte sich der Blick des Juden auf die Zukunft, auf die im Pentateuch ausgesprochenen, durch die Propheten bestätigten Hoffnungen, deren Erwartung damals ihre Höhe erreicht hatte, wie wir aus dem neuen Testamente wissen. Diese Hoffnungen waren aber ἄδηλα; nun ist es der Glaube, der nach Philo's eigenem Ausdrucke: τὸ μὴ παρὸν zum παρὸν macht. Also ward er die erste Pflicht des frommen Juden. Da er aber ferner nur dem feste Zuversicht gewährte, der auch das Gesetz erfüllte, und da das Vertrauen auf Gott, unter Umständen, und in einer Gegenwart, die, wie die damalige, den erwarteten Idealen schroff widersprach, auf Mißachtung des Irdischen leiten mußte, wurde er gegenüber von dieser traurigen Gegenwart zur Resignation, und in Bezug auf Gott zur völligen Hingebung, also eins mit der höchsten Frömmigkeit.

Neben und zugleich mit dem Glauben erhält in andern Stellen die Frömmigkeit den ersten Rang. So de decalogo, Mang. II. 200, unten, wo er von den Verächtern des vierten Gebotes sagt: εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα τὰς τῶν ἀρετῶν ἡγεμονίδας, πεφυγαδεύκασιν. Gewöhnlich reiht er aber Frömmigkeit und Liebe an einander, oder erklärt gar beide für eins. Ersteres ist der Fall de septenario, Mang. II. 282, gegen unten. „Die unendliche Zahl einzelner Lehren und Vorschriften kommt auf die zwei Hauptgebote zurück: Frömmigkeit und Heiligkeit im Verhältnisse zu Gott, Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen. Jede dieser zwei Tugen-

den enthält unzählige andere unter ſich: ἔστι δὲ τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια, τό τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης. Ebenſo de caritate, Mang. II. 391, Mitte, „Moſes habe den Juden geboten, von Allem die Erſtlinge Gott zu opfern: ὅπως ἐξεθιζόμενοι τῇ μὲν τιμᾷν τὸ θεῖον, τῇ δὲ μὴ πάντα κερδαίνειν, εὐσεβείᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ ταῖς ἀρετῶν ἡγεμονίσιν ἐπικοσμῶνται. Weit häufiger erklärt er Frömmigkeit und Liebe für eins und daſſelbe, dieweil jene nichts anders als eine beſtimmte Art von Liebe iſt. So de profugis, Pf. IV. 248, zu unterſt. Er ſagt hier über die Stelle, Deuteron. XXX. 20: αὕτη ἡ ζωή σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου, ἀγαπᾷν κύριον τὸν θεόν σου, Folgendes: ὅρος ἀθανάτου βίου καὶ κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι. Ebenſo im erſten Buche de somniis, Pf. V. 74. Er fordert hier die Myſtiker zum Eindringen in die Tiefen des verborgenen Schriftſinns mit der Formel auf: ψυχαὶ ὅσαι θείων ἐρώτων ἐγεύσασθε — πρὸς τὴν περίβλεπτον θέαν ἐπείχθητε κ. τ. λ. Nach dem Zuſammenhange ſollen dieſe θεῖοι ἔρωτες den höchſten Grad myſtiſcher Vollendung bezeichnen. Noch ſtärker iſt eine Stelle de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, gegen unten, wo die Erfüllung aller Tugenden in die engſte Verbindung geſetzt wird zum ἔρως οὐράνιος. „Τίς οὐκ ἂν εἴποι καὶ τῶν φύσει βασκάνων, ὅτι σοφὸν ἄρα γένος καὶ ἐπιστημονικώτατον μόνον τοῦτ' ἔστιν, ᾧ τὰς θείας παραινέσεις ἐξεγένετο μὴ κενὰς καὶ ἐρήμους ἀπολιπεῖν τῶν οἰκείων πράξεων, ἀλλὰ πληρῶσαι τοὺς λόγους ἔργοις ἐπαινετοῖς; Τοῦτο τὸ γένος οὐ μακρὰν ἀπῴκισται θεοῦ, φαντασιούμενον ἀεὶ τὰ αἰθέρια κάλλη, καὶ ποδηγετούμενον ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου. Die göttliche Liebe iſt in dieſer Stelle die Kraft, welche den Menſchen zu Gott leitet, gewiſſermaßen eins mit dem heiligen

Geiſte, von dem Philo ebenfalls den Ausdruck braucht: ποδηγετοῦν εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν.

Die Eigenthümlichkeit dieſer Liebe wird de vita contemplativa, Mang. II. 473, oben, genauer beſtimmt. „Viele Menſchen haben irdiſche Dinge, die Elemente oder Theile derſelben, zu Göttern gemacht, und verehren ſie; es iſt dieß die größte Thorheit, da ſie ſelbſt, als vernünftige Weſen, Unvernünftiges anbeten. Ganz anders die Therapeuten. Dieſe ſtreben mit hellen Augen des Geiſtes das Urweſen zu ſchauen, ſie überfliegen alles Sichtbare und laſſen nicht ab von dem Wege, der zur Glückſeligkeit führet. Die Therapeuten," fährt er fort, „üben das Gute nicht aus Gewohnheit, oder weil es geboten und vorgeſchrieben iſt, ſondern von himmliſcher Liebe ergriffen, ſind ſie, wie die Korybanten, der Gottheit voll, bis ſie das Erſehnte erſchauen" (ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσιν, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσι). Deutlich erſcheint hier die himmliſche Liebe als die höchſte, nur dem vollkommenen μύστης erreichbare Stufe der Frömmigkeit, auf welcher der Menſch den göttlichen Willen nicht mehr aus äußern Antrieben, ſondern aus innerem Drange erfüllt, und wo er mit Gott dem Willen nach eins iſt.

Daher der Preis dieſer Liebe. **Quod omnis probus liber**, Mang. II. 452, oben: „die Frommen ſind frei; ſind ja die Freunde der Könige ſchon Theilhaber ihrer Macht, wie ſollten die Freunde Gottes Knechte ſeyn, da ſie, wie die helleniſchen Dichter ſagen, vielmehr Allherrſcher und Könige der Könige ſind. „Noch herrlicher aber," fährt er fort, „ſpricht Moſes von ihnen: νεανικώτερον δὲ ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης προσυπερβάλλων, ἅτε γυμνῆς, ὡς λόγος, ἀσκητὴς φιλοσοφίας, τὸν ἔρωτι θείῳ κατεσχημένον, καὶ τὸ ὂν μόνον θεραπεύοντα, οὐκ ἔτ' ἄνθρωπον ἀλλὰ θεὸν ἀπετόλμησεν εἰπεῖν· ἀνθρώπων μέντοι θεὸν, οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶν,

ἵνα τῷ πάντων καταλείπῃ πατρὶ τὸ θεὸν εἶναι βασιλεῖ καὶ θεῷ. Deßwegen braucht er auch von Moſes als höchſte Auszeichnung den Ausdruck: μετ' ὀλίγων ἄλλων φιλόθεός τε καὶ θεοφιλὴς ἐγένετο, καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου, de vita Mosis III, Mang. II. 145, Mitte.

Soviel über die Liebe zu Gott; eine andere Seite derſelben iſt die Liebe zu den Menſchen. Auch dieſe preist er über Alles; ſo nennt er ſie z. B., de caritate, die Zwillingsſchweſter der Frömmigkeit: ἡ εὐσεβείας συγγενεστάτη καὶ ἀδελφὴ καὶ δίδυμος ὄντως φιλανθρωπία. Andere Stellen ſind ſchon oben angeführt worden. Ihr Verhältniß zu den übrigen Tugenden, namentlich zur Demuth, wird ſchön beſchrieben, de sacrificantibus, Mang. II. 255. unten und 256, oben: „Moſes befehle (Levit. II. 11.), daß kein Opfer mit Sauertaig oder Honig bereitet werde. Den Honig verbiete er nämlich als Sinnbild der Wolluſt, den Sauertaig als Symbol des Stolzes: ζύμην δὲ διὰ τὴν γενομένην ἔπαρσιν ἐξ αὐτῆς, πάλιν συμβολικῶς, ἵνα μηδεὶς προσιὼν τῷ θυσιαστηρίῳ, τὸ παράπαν ἐπαίρηται, φυσηθεὶς ὑπ' ἀλαζονείας, ἀλλ' εἰς τὸ τοῦ θεοῦ μέγεθος ἀποβλέπων, αἴσθησιν λαμβάνῃ τῆς περὶ τὸ γεννητὸν ἀσθενείας, καὶ ἂν εὐτυχίαις διαφέρῃ, καὶ τὸν εἰκότα ποιησάμενος λογισμὸν, στέλλῃ τὸ τοῦ φρονήματος ὑπέραυχον ὕψος, τὴν ἐπίβουλον οἴησιν καθαιρῶν. Εἰ δὲ ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ ποιητὴς καὶ πάντων ἀνεπιδεὴς, ὧν ἐγέννησεν, οὐ πρὸς τὰς ὑπερβολὰς τοῦ κράτους αὐτοῦ καὶ τὰς ἐξουσίας ἀπιδὼν, ἀλλὰ πρὸς τὴν σὴν ἀσθένειαν, μεταδίδωσί σοι τῆς ἴλεω δυνάμεως αὐτοῦ, τὰς ἐνδείας ἀναπληρῶν αἷς κέχωσαι, σὲ τί ποιεῖν ἁρμόττει πρὸς ἀνθρώπους τοὺς φύσει συγγενεῖς καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν στοιχείων σπαρέντας, τὸν μηδὲν εἰς κόσμον, ἀλλὰ μηδὲ σαυτὸν εἰσενηνοχότα; Γυμνὸς μὲν γὰρ, θαυμάσιε, ἦλθες, γυμνὸς πάλιν ἀπίης, τὸν μεταξὺ χρόνον γενέσεως καὶ θανάτου παρὰ τοῦ θεοῦ χρῆσιν λαβών, ἐν ᾧ τί ποιεῖν προσῆκον ἦν, ἢ κοινωνίας καὶ ὁμονοίας, ἰσότητός τε

καὶ φιλανθρωπίας καὶ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, ἀποβαλλόμενον τὴν ἄνισον καὶ ἄδικον καὶ ἀσύμβατον κακίαν, ἢ τὸ ἡμερώτατον φύσει ζῶον, ἄνθρωπον, ὠμὸν καὶ ἀτίθασσον ἐργάζεται; Als Widerſpiel der Liebe und Demuth erklärt er daher überall den Stolz für das ärgſte Laſter.

Aus den bisher beigebrachten Stellen geht hervor, daß, nach Philo, Glaube und Liebe den erſten Rang unter den Tugenden oder unter den Mitteln einnehmen, durch welche der Menſch das göttliche Wohlgefallen erringt. Zu dieſen beiden iſt aber noch die Hoffnung zu zählen, die ſich vom Glauben gar nicht trennen läßt, dieweil ſie zum größten Theile den Gegenſtand des jüdiſchen Glaubens ausmacht. Philo ſagt dieß ſelbſt in der oben angeführten Stelle aus der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 430, Mitte. Noch allgemeiner beſchreibt er de legatione ad Cajum, Mang. II. 574, gegen unten, das moſaiſche Geſetz, d. h., den jüdiſchen Glauben, als Quelle der Hoffnung: ἐλπίδων εἰσὶ πλήρεις οἱ ὄντως εὐγενεῖς, καὶ οἱ νόμοι τοῖς ἐγτυγχάνουσι μὴ χείλεσιν ἄκροις, ἐλπίδας ἀγαθὰς δημιουργοῦσιν, und zwei Sätze tiefer unten: μενέτω ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀκαθαίρετος ἡ ἐπὶ τὸν σωτῆρα θεὸν ἐλπὶς, ὃς πολλάκις ἐξ ἀμηχάνων καὶ ἀπόρων περιέσωσε τὸ ἔθνος. Ebenſo nennt er quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 218, Mitte, die Hoffnung Nahrung der tugendhaften Seelen: ἡ τροφὴ φιλαρέτων ψυχῶν ἐλπὶς.

Es iſt demnach am Tage, daß man auf die Frage, was nach Philo die höchſten Blüthen des frommen Gemüthes ſeyen, mit dem Apoſtel Paulus antworten muß: Glaube, Liebe und Hoffnung, das höchſte aber iſt die Liebe!

Soviel von den Vollkommenen und Frommen. Aber wie werden die Sünder der göttlichen Gnade theilhaftig? Ihre Zahl iſt unendlich größer, als die der Gerechten; den-

noch ſtraft ſie Gott nicht ſogleich nach ſeiner Gerechtigkeit, ſondern gibt ihnen Zeit zur Beſſerung. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 304, Mitte: „Es ſind bei Gott Schätze des Guten, wie des Uebels. Gleichwie es in dem großen Lobgeſange heißt (Deuteron. XXXII. 34.): Siehe, iſt ſolches nicht bei mir aufgezeichnet und verſiegelt in meinen Schätzen, am Tage der Rache, wann ihr Fuß ausgleitet? Erſieht man nicht aus dieſen Worten, daß Schätze der Uebel bei Gott ſind, und nur ein Schatz des Guten; denn da Gott nur einer iſt, ſo kann auch der Schatz des Guten nur einer ſeyn. Aber viele des Uebels; dieweil die Zahl der Sünder unendlich. Aber merk' auch hierin die Güte Gottes; den Schatz des Guten öffnet er, den des Böſen verſchließt er. Es iſt nämlich Gott eigenthümlich, das Gute uns ohne unſere Bitte zu ſchenken, und nur ſelten das Uebel zu verhängen. Noch herrlicher ſtellt Moſes die Güte und Gnade Gottes dar; denn er ſagt, auch dann ſeyen die Schätze des Uebels geſchloſſen und verſiegelt, wenn die Seele auf dem Pfade der Tugend ausgleite, wo ſie doch Strafe verdient hätte. Denn es heißt ja, am Tage der Rache ſind die Schätze des Uebels verſiegelt. Die heilige Schrift will uns damit lehren, daß Gott nicht gleich gegen die Sünder losbricht, ſondern, daß er ihnen Zeit gibt zur Sinnesänderung und zur Heilung und Verbeſſerung der Fehler."

Aehnlich de cherubim, Pf. II. 2: τῷ μήπω κραταιῶς ὑπὸ κακίας καταληφθέντι, δέδοται μετανοήσαντι, καθάπερ εἰς πατρίδα τὴν ἀρετήν, ἀφ' ἧς ἐξέπεσεν, ἀνελθεῖν. Das erſte Mittel alſo, wodurch der Sünder die Gnade Gottes wieder erlangen mag, iſt die μετάνοια. Sie preist er vielfach. So in der Schrift περὶ μετανοίας, Mang. II. 405. Die erſten Güter ſeyen am Leibe Geſundheit, im Seeweſen eine glückliche Fahrt, in der Seele feſtes Halten an allem Würdigen. Die Güter zweiten Rangs ſind: δεύτερα δὲ τὰ

κατ' ἐπανόρθωσιν συνιστάμενα, ἥ τε ἐκ νόσων ἀνάληψις, καὶ ἡ ἐκ τῶν κατὰ πλοῦν κινδύνων εὐκταιοτάτη σωτηρία, καὶ ἡ λήθης ἐγγινομένη ἀνάμνησις, ἧς ἀδελφὸν καὶ συγγενέστατον τὸ μετανοεῖν, οὐκ ἐν τῇ πρώτῃ καὶ ἀνωτάτω τεταγμένον τάξει τῶν ἀγαθῶν, ἀλλ' ἐν τῇ μετὰ ταύτην φερόμενον δευτερεῖα. Das Weſen der Buße wird auf ganz evangeliſche Weiſe in der Schrift de execrationibus, Mang. II. 435, Mitte, ſo beſchrieben: „In der meſſianiſchen Zeit werden die Juden, welche zum Götzendienſte abgefallen ſind, rückſichtlos beſtraft; dennoch dürfen diejenigen, welche die göttlichen Strafgerichte nicht zum Verderben, ſondern zur Beſſerung wirken laſſen, auf Rettung hoffen: ἐὰν μέντοι μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον, ἢ ἐπὶ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὐτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ' αὑτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ. Alſo nicht nur mit dem Herzen, auch mit dem Munde, muß man die Sünden bekennen!

Die verſchiedenen Beweggründe zur Buße werden auf eine eigenthümliche Art dargeſtellt, de profugis, Pf. IV. 266. Philo deutet hier die ſechs Levitenſtädte, welche nach Numer. XXXV. 6, den unfreiwilligen Todtſchlägern geöffnet ſind, auf die hauptſächlichſten Kräfte Gottes, und zwar die erſte derſelben auf den Logos, zu dem nur die reinſten und beſten ihre Zuflucht nehmen können. Die zweite auf die ſchöpferiſche Macht Gottes; zu dieſer mögen ſchon mehrere fliehen, und von ihren Fehlern geſunden — denn die Ueberzeugung, daß Gott die Welt geſchaffen habe leitet den Menſchen an, den Schöpfer zu lieben — die dritte auf die königliche Gewalt; auch die Flucht zu dieſer iſt ſehr heilſam — denn wenn nicht durch Liebe, kann der Unterthan durch Furcht

zur Pflicht geleitet werden — die vierte auf die Gnade; Mancher hat schon durch die Einsicht, daß Gott nicht zum Verderben geneigt sey, sich gebessert; die fünfte auf die gesetzgebende Gewalt; wer durch diese belehrt wird, daß Gott es ist, der das Gesetz gab, der läßt sich eher zum Gehorsam leiten. Ebenso deutet er die sechste auf die verbietende Macht Gottes.

Ein anderes Mittel, wodurch der Sünder, zwar nicht völlige Vergebung, doch Aufschub der Strafe erhält, ist angedeutet, de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 138 u. flg. Veranlassung gibt die Stelle, Num. III. 12: *ἰδοὺ εἴληφα τοὺς Λευῖτας ἐκ μέσου υἱῶν Ἰσραὴλ ἀντὶ παντὸς πρωτοτόκου διανοίγοντος μήτραν παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ· λύτρα αὐτῶν ἔσονται, καὶ ἔσονται ἐμοὶ οἱ Λευῖται.* „Erstgeburt," sagt Philo, „bedeutet Vorzug bei dem Herrn, Levi ist ein Symbol der Seelenreinheit, denn derselbe fliehet zu Gott und verläßt die Kreatur, was das wahre Lösegeld für die Seele ist, die nach Freiheit strebet." Nach dieser mystischen Erklärung, fährt unser Theosoph so fort: „Vielleicht will uns auch die Schrift in diesen Worten die Lehre geben, daß jeder Weise ein Lösegeld des Schlechten ist, weil dieser auch nicht einen Augenblick fortbestehen könnte, wenn jener nicht für sein Wohl Sorge tragen würde. Denn wie ein Arzt die Krankheiten zu heilen strebt, und sorgsam jeden gesunden Fleck am Leibe des Erkrankten aufsucht, um ihn zu kräftigen, und von demselben aus auch den übrigen Leib zu heilen, so macht es der Weise mit den Seelen der Schlechten, unter denen er lebt."

Soweit ist der Zusammenhang zwischen der Rettung des Sünders und der Abhülfe durch den Gerechten natürlich, aber nun fährt Philo, Seite 140, oben, so fort: „So oft ich einen Gerechten in einem Hause oder in einer Stadt sehe, so preise ich dasselbige Haus oder dieselbige Stadt glücklich, und bin überzeugt, daß ihr der Genuß der gegenwärtigen

Güter geſichert, und die Hoffnung auf künftige gewiß iſt; da Gott ſeinen unerſchöpflichen Reichthum um der Gerechten willen auch über die Ungerechten ausgießt: τοῦ θεοῦ τὸν ἀπεριόριστον καὶ ἀπερίγραφον πλοῦτον αὐτοῦ διὰ τοὺς ἀξίους καὶ τοῖς ἀναξίοις δωρουμένου. Hier iſt ein übernatürliches, wahrſcheinlich aus Genes. XVIII. 23—33. gebildetes Verhältniß angedeutet, da ſonſt Gott das Schlechte, weil es ſchlecht iſt, von ſich ſtößt und beſtraft.

Wer aber halsſtarrig in Sünden beharrt, hat das am Ende der Lehre vom Menſchen angegebene Loos, nämlich fortgeſetzten Tod oder den Tod der Seele, zu erwarten. Hievon Mehreres im nächſten Capitel.

Somit haben wir den erſten oder rationellen Theil der Lehre von den Gnadenmitteln vollendet. Wir gehen zum zweiten über, oder zu der Lehre vom Cultus.

Die einzige Verehrung, die wir der Gottheit erweiſen können, beſteht in Dankbarkeit, welche hinwiederum nicht durch Opfer und Geſchenke, ſondern in dem Preiſe eines reinen Herzens geleiſtet werden ſoll. So de plantatione, Pf. III. 140, Mitte: ἑκάστη μέν γε τῶν ἀρετῶν ἐστι χρῆμα ἅγιον, εὐχαριστία δὲ ὑπερβαλλόντως. Θεῷ δὲ οὐκ ἔστι γνησίως εὐχαριστῆσαι, δι' ὧν νομίζουσιν οἱ πολλοὶ, κατασκευῶν, ἀναθημάτων, θυσιῶν. Οὐδὲ γὰρ σύμπας ὁ κόσμος ἱερὸν ἀξιόχρεων ἂν γένοιτο πρὸς τὴν τούτου τιμὴν, ἀλλὰ δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων· οὐχ οὓς ἡ γεγωνὸς ᾄσεται φωνὴ, ἀλλὰ οὓς ὁ ἀειδὴς καὶ καθαρώτατος νοῦς ἐπηχήσει καὶ ἀναμέλψει, (d. h. ein Gottesdienſt im Geiſte und in der Wahrheit). Dieſe Dankbarkeit ſoll die ganze Seele erfüllen und bleibend ſeyn, de decalogo, Mang. II. 191, gegen unten: καὶ διανοίᾳ καὶ λόγῳ καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀϊδίου καὶ τῶν ὅλων αἰτίου θεραπείᾳ σφόδρ' εὐτόνως καὶ ἐρρωμένως ἐπαποδυώμεθα, μὴ ὑποκαταχλινόμενοι.

Nur darf der Menſch nicht glauben, daß er durch ſol-

chen Dienſt der Gottheit einen Gefallen erweiſe; Gott bedarf Nichts, und was wir auch thun, iſt Schuldigkeit des Knechtes gegen ſeinen Herrn. So quod deterius potiori insidiar. soleat, Pf. II. 182, unten u. flg.: ὅταν τὴν εὐσέβειαν λέγωμεν εἶναι θεοῦ θεραπείαν, ὑπηρεσίαν τινὰ τοιαύτην εἶναί φαμεν, ὁποίαν δοῦλοι δεσπόταις, τὸ κελευόμενον ἀόκνως ποιεῖν ἐγνωκότες, ὑπηρετοῦσι. Διοίσει δὲ πάλιν, ὅτι οἱ μὲν δεσπόται ὑπηρεσίας ἐνδεεῖς, ὁ δὲ θεὸς οὐ χρεῖος· ὥστε ἐκείνοις μὲν τὰ ὠφελήσοντα αὐτοὺς ὑπηρετοῦσι, τῷ δὲ οὐδὲν ἔξω φιλοδεσπότου γνώμης παρέξουσι. Βελτιῶσαι μὲν γὰρ οὐδὲν εὑρήσουσι, τῶν δεσποτικῶν πάντων ἐξ ἀρχῆς ὄντων ἀρίστων· μεγάλα δὲ αὐτοὺς ὀνήσουσι, γνωρισθῆναι θεῷ προμηθούμενοι.

Außer dieſem inneren Gottesdienſte gibt es auch einen äußern, beſtehend in Ceremonien, Opfern u. ſ. w. Dieſe Dinge ſind an ſich trefflich, aber ſie verleiten leicht zum Aberglauben; denn der Menſch trennt gar gerne die heilige Geſinnung, welche doch die Hauptſache iſt, vom Opfer. So de plantatione, Pf. III. 132, gegen oben: ἱερουργίαι γε μὲν καὶ ἡ περὶ τὰς θυσίας πίστις, βλάστημα κάλλιστον, ἀλλὰ παραναπέφυκεν αὐτῷ κακὸν, δεισιδαιμονία, ἣν πρὶν χλοῆσαι λυσιτελὲς ἐκτεμεῖν. Ἔνιοι γὰρ ᾠήθησαν τὸ βουθυτεῖν εὐσέβειαν εἶναι, καὶ ἐξ ὧν ἂν κλέψωσιν, ἢ ἀρνήσωνται, ἢ χρεωκοπήσωσιν, ἢ ἁρπάσωσιν, ἢ λεηλατήσωσι, μοίρας ἀπονέμουσι τοῖς βωμοῖς, οἱ δυσκάθαρτοι, τὸ μὴ δοῦναι δίκην ἐφ' οἷς ἐξήμαρτον, ὦνιον εἶναι νομίζοντες. Ἀλλὰ γὰρ εἴποιμ' ἂν αὐτοῖς, ἀδέκαστόν ἐστιν, ᾧ οὗτοι, τὸ θεοῦ δικαστήριον, ὡς τοὺς μὲν γνώμῃ κεχρημένους ὑπαιτίῳ, καὶ ἂν ἅπασαν ἡμέραν ἑκατὸν βύας ἀνάγωσιν, ἀποστρέφεσθαι· τοὺς δὲ ἀνυπαιτίους, κἂν μηδὲν θύωσι τὸ παράπαν, ἀποδέχεσθαι. Βωμοῖς γὰρ ἀπύροις, περὶ οὓς ἀρεταὶ χορεύουσι, γέγηθεν ὁ θεὸς, ἀλλ' οὐ πολλῷ πυρὶ φλέγουσιν, ὅπερ αἱ τῶν ἀνιέρων ἄθυτοι θυσίαι συνανέφλεξαν, ὑπομιμνήσκουσαι τὰς

ἑκάστων ἀγνοίας τε καὶ διαμαρτίας. Καὶ γὰρ εἶπέ που Μωϋσῆς θυσίαν ἀναμιμνήσκουσαν ἁμαρτίαν. Ebenſo im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 151, Mitte: εἰ γὰρ ἀγνώμων καὶ ἄδικος (scilicet ὁ θύων), ἄθυτοι θυσίαι, καὶ ἀνίεροι ἱερουργίαι, καὶ εὐχαὶ παλίμφημοι, παντελῆ φθορὰν ἐνδεχόμεναι. Καὶ γὰρ ὁπότε γίνεσθαι δοκοῦσιν, οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται. Εἰ δὲ ὅσιος καὶ δίκαιος, μένει βέβαιος ἡ θυσία, καὶ ἂν τὰ κρέα δαπανηθῇ· μᾶλλον δὲ καὶ εἰ τὸ παράπαν μηδὲν προσάγοιτο ἱερεῖον. Ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη, πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια; Ἧς τὸ εὐχάριστον ἀθανατίζεται, καὶ ἀνάγραπτον στηλιτεύεται παρὰ τῷ θεῷ, συνδιαιωνίζον ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ. (Letzteres iſt eine Anſpielung auf das himmliſche Buch, wovon ſpäter). Ueberhaupt wiederholt Philo dieſe Idee ſehr häufig. So de victimis, Mang. II. 241, gegen unten: νοῦς ἄμωμος ὢν καὶ καθαρθεὶς καθάρσεσι ταῖς ἀρεταῖς τελείαις, αὐτός ἐστιν ἡ εὐαγεστάτη θυσία καὶ ὅλη δι' ὅλων εὐάρεστος θεῷ. Ferner de sacrificantibus, Mang. II. 254, gegen oben: παρὰ θεῷ μὴ τὸ πλῆθος τῶν καταθυομένων ἐστὶ τίμιον, ἀλλὰ τὸ καθαρώτατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν. Und ibidem Mang. II. 253, Mitte: ὅτῳ ἐγκάθηνται καὶ ἐλλοχῶσι πλεονεξίαι καὶ ἐπιθυμίαι τῶν ἀδικιῶν, ἐγκαλυψάμενος ἠρεμείτω, τὴν ἀναίσχυντον ἀπόνοιαν καὶ τὸ λίαν θράσος, ἐν οἷς εὐλάβεια λυσιτελὲς, ἐπισχών. Τὸ γὰρ τοῦ ὄντως ὄντος ἱερὸν ἀνιέροις ἄβατον θυσίαις. Εἴποιμ' ἄν, Ὦ γενναῖε, ὁ θεὸς οὐ χαίρει, καὶ ἂν ἑκατόμβας ἀνάγῃ τις. Κτήματα γὰρ αὐτοῦ τὰ πάντα κεκτημένος, ὅμως οὐδενὸς δεῖται. Χαίρει δὲ φιλοθέοις γνώμαις καὶ ἀνδράσιν ἀσκηταῖς ὁσιότητος, παρ' ὧν ψαιστὰ καὶ κριθὰς καὶ τὰ εὐτελέστατα ὡς τιμιώτατα πρὸ τῶν πολυτελεστάτων ἄσμενος δέχεται. Καὶ ἂν μέντοι μηδὲν ἕτερον κομίζωσιν, αὐτοὺς φέροντες πλήρωμα καλοκἀγαθίας τελειότατον, τὴν ἀρίστην ἀνάγουσι θυσίαν ὕμνοις εὐχαριστίας τὸν εὐεργέτην καὶ σω-

τῆρα θεὸν γεραίροντες, τῇ μὲν διὰ τῶν φωνητηρίων ὀργάνων, τῇ δὲ ἄνευ γλώττης καὶ στόματος, μόνῃ ψυχῇ τὰς νοητὰς ποιούμενοι διεξόδους καὶ ἐκβοήσεις, ὧν ἓν μόνον οὖς ἀντιλαμβάνεται, τὸ θεῖον. Αἱ γὰρ τῶν ἀνθρώπων οὐ φθάνουσιν ἀκοαὶ συναισθέσθαι.

Es läßt sich zum Voraus erwarten, daß Philo diese rationelle Ansicht vom Opfer auch auf Moses übertrage. Dieß geschieht im Anfange der Schrift, de sacrificantibus, Mang. II. 251: βούλεται τὸν ἄγοντα τὰς θυσίας ὁ νόμος, καθαρὸν εἶναι σώματι καὶ ψυχῇ. Ψυχῇ μὲν ἀπὸ τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων καὶ κακιῶν τῶν ἐν τε λόγοις καὶ πράξεσι· τῷ δὲ σώματι, ἀφ' ὧν ἔθος αὐτὸ μιαίνεσθαι. Κάθαρσιν δὲ ἐπενόησεν ἑκατέρῳ τὴν προσήκουσαν· ψυχῇ μέν, διὰ τῶν πρὸς τὰς θυσίας εὐτρεπιζομένων ζώων, σώματι δὲ διὰ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων, περὶ ὧν μικρὸν ὕστερον ἐροῦμεν. Ἄξιον γὰρ τῷ κρείττονι καὶ ἡγεμονικωτέρῳ τῶν ἐν ἡμῖν ψυχῇ καὶ τὰ τῶν ὅλων ἀπονέμειν πρεσβεῖα. Τίς δὲ οὖν ἡ ταύτης κάθαρσις; Ἴδε, φησὶν, ὦ οὗτος, ὃ προσάγεις εἰς ἱερεῖον, ὡς ἔστιν ὁλόκληρον καὶ παντελῶς μώμων ἀμέτοχον, ἐπικριθὲν ἐκ πολλῶν ἀριστίνδην, διανοίαις μὲν ἀδεκάστοις ἱερέων, ὀξυωπεστάταις δὲ αὐτῶν ὄψεσι, καὶ τῷ συνεχεῖ τῆς ἀσκήσεως συγκεκροτημέναις εἰς ἀνυπαίτιον ἐπίσκεψιν. Ἐὰν γὰρ μὴ τοῖς ὀφθαλμοῖς μᾶλλον ἢ τῷ λογισμῷ τοῦτο κατίδῃς, οὐκ ἐκνίψῃ τὰ ἁμαρτήματα, καὶ ὅσας ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ κηλίδας ἀνεμάξω, τὰ μὲν ἀβουλήτοις συντυχίαις, τὰ δὲ καθ' ἑκούσιον γνώμην. Εὑρήσεις γὰρ τοσαύτην περὶ τὸ ζῶον ἀκριβολογίαν, αἰνιττομένην διὰ συμβόλων τὴν τῶν σῶν βελτίωσιν ἠθῶν. Οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἐχόντων· ὥστε οὐ τῶν θυομένων φροντίς ἐστιν, ἵνα μηδεμίαν ἔχοι λώβην, ἀλλὰ τῶν θυόντων, ἵνα περὶ μηδὲν πάθος κηραίνωσι. Bei dieser Ansicht wäre eigentlich gar kein Cultus und keine Ceremonien nöthig; dennoch hat Moses die Erbauung eines Tempels anbefohlen, und nur in diesem den

Gottesdienſt geſtattet. Allein er that dieß, um dem Bedürfniſſe der Menſchen entgegenzukommen, die ſich gedrungen fühlen, der Gottheit ihre Dankbarkeit durch Opfer zu bezeugen. So im Anfange des zweiten Buches de monarchia, Mang. II. 222. u. flg. Es gibt zwei Tempel Gottes, der eine iſt die Welt, der andere von Menſchenhänden erbaut: τὸ δὲ χειρόκμητον. Ἔδει γὰρ ὁρμὰς ἀνθρώπων μὴ ἀνακόψαι, φορὰς τὰς εἰς εὐσέβειαν συντελούντων καὶ θυσίαις βουλομένων ἢ ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν ἀγαθοῖς εὐχαριστεῖν, ἢ ἐφ' οἷς ἂν ἁμάρτωσι συγγνώμην καὶ παραίτησιν αἰτεῖσθαι. Προύνόησε δὲ ὡς οὔτε πολλαχόθι, οὔτ' ἐν ταὐτῷ πολλὰ κατασκευασθήσεται ἱερά, δικαιώσας ἐπειδὴ εἷς ἐστι θεὸς, καὶ ἱερὸν εἶναι μόνον. Εἶτα τοῖς βουλομένοις ἐν ταῖς οἰκίαις αὐτῶν ἱερουργεῖν οὐκ ἐφίησιν, ἀλλ' ἀνισταμένους ἀπὸ περάτων γῆς εἰς τοῦτ' ἀφικνεῖσθαι κελεύει, ἅμα καὶ τῶν τρόπων λαμβάνων ἀναγκαιοτάτην βάσανον. Ὁ γὰρ μὴ μέλλων θύειν εὐαγῶς οὐκ ἂν ὑπομείνῃ πατρίδα καὶ φίλους καὶ συγγενεῖς ἀπολιπὼν ξενιτεύειν, ἀλλ' ἔοικεν ὑπὸ δυνατωτέρας ὁλκῆς ἀγόμενος τῆς πρὸς εὐσέβειαν, ὑπομένειν τῶν συνηθεστάτων καὶ φιλτάτων, ὥσπερ τινῶν ἡνωμένων μερῶν ἀπαρτᾶσθαι.

Auf gleiche Weiſe wie den jüdiſchen Cultus im Allgemeinen, idealiſirt Philo auch die einzelnen Theile deſſelben. Die Stiftshütte, ihre Einrichtung, der Anzug des Hohenprieſters bedeutet die Welt und ihre Theile. So de vita Mosis III, Mang. II. 147—158. Deßgleichen quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 50, Mitte, 76 unten, 78 und 98 oben. Auch die Feſte haben eine höhere, auf Heiligkeit und Tugend ſich beziehende Bedeutung. So bezeichnet das Paſcha den Uebergang der Seele vom unvernünftigen Thun zum vernünftigen, oder aus dem Fleiſche zum Geiſte, z. B. quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 84, unten, ferner de migratione Abrahami, Pf. III. 422, gegen oben, de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV.

186, unten, de septenario, Mang. II. 292, Mitte. Ueber die übrigen Feſte vergleiche man die Schrift de septenario ac festis. Nicht minder haben die jüdiſchen Gebräuche einen höheren Sinn. So bedeutet die Beſchneidung Reinheit des Herzens und Freiheit von Wolluſt und Stolz, de circumcisione, Mang. II. 211, unten.

Wenn nun durch dieſe Vergeiſtigung der übernatürliche Charakter des jüdiſchen Cultus bei Philo zu verſchwinden drohet, ſo finden ſich an anderen Orten Spuren der populären Anſicht. Namentlich gehört hieher, was er in der Schrift, de Abrahamo, über die Aufopferung Iſaak's ſagt. Pf. V. 308, Mitte, läßt er ſich ſo vernehmen: „Wenn auch die That Abraham's nicht vollendet wurde, ſo ſteht ſie doch als vollendet und vollkommen, nicht nur in den heiligen Büchern, ſondern auch in den Herzen der Leſer, da. Aber es gibt neidiſche Menſchen genug, welche dieſe That nicht ſo groß finden, wie wir. Denn, ſagen ſie, viele andere Väter, die auch ihre Kinder liebten, gaben dieſe hin, als Opfer für das Vaterland, ſey es, um daſſelbe von Kriegen, oder von Waſſersnoth, oder von Dürre, oder von verderblichen Seuchen zu erlöſen, oder auch eines Aberglaubens wegen. Die ausgezeichnetſten der Hellenen, und zwar nicht bloß Privatleute, ſondern auch Könige, haben durch Aufopferung ihrer Kinder oft große Heere der Ihrigen gerettet, und feindliche faſt ohne Schwerdtſtreich vernichtet. Ferner haben barbariſche Völker lange Zeit die Opfer von Kindern als eine heilige und Gott wohlgefällige Sache betrachtet, welcher grauſamen Sitte auch Moſes gedenke; denn es heißt ja (Deuteron. XII. 31.), ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen ſie ihren Göttern zu Ehren. Deßgleichen ſterben die Gymnoſophiſten in Indien, ehe das Alter, die unheilbare Krankheit, kommt, den Feuertod, und die Weiber begleiten dort ihre Männer, auf dieſelbe Weiſe, in's Grab. Warum ſollte man nun an Abra-

ham eine That so sehr bewundern, welche Privatleute und Könige, ja ganze Völker, auf gleiche Weise übten?“

So weit setzt Philo die Meinung der Gegner aus einander. Nun führt er seine eigene Meinung, pag. 310, also aus: „Auf die Verkleinerungssucht und Bosheit dieser Leute erwiedere ich Folgendes. Diejenigen, welche ihre Kinder aufopfern, thun dieß entweder aus Gewohnheit, wie die Barbaren, oder wegen der verzweifelten Lage von Städten und Ländern, die nur durch dieses Mittel gerettet werden können. Bei letzteren geschieht es dann entweder aus Noth, oder Furcht vor Stärkeren, oder aus Begierde nach Ruhm in der Gegenwart und bei der Nachwelt. Diejenigen nun, welche aus Gewohnheit ihre Kinder opfern, thun gar Nichts; denn die Gewohnheit wird zur anderen Natur. Deßgleichen sind auch diejenigen, welche aus Noth oder Furcht ihre Söhne zum Opfer hergeben, nicht zu loben, weil ihre That nicht freiwillig ist. Wer endlich aus bloßer Eitelkeit seinen Sohn oder seine Tochter opfert, ist mehr zu tadeln, als zu loben, weil er die Ehre höher schätzt, als das Wohl seiner Kinder. Bei Abraham dagegen wirkte keiner dieser Beweggründe, sondern reiner Gehorsam gegen Gottes Willen leitete ihn u. s. w.“

Offenbar theilt unser Verfasser nach diesen Worten die Volksansicht, daß man in großen Nöthen durch Menschenopfer den Zorn der Gottheit besänftigen, daß ein Individuum, als Lösegeld (λύτρον, wie Philo sonst sagt), vieler Anderen sterben könne. Zwar preist er die That Abraham's nicht sowohl von Seiten des Opfers, denn als Beweis seines blinden Gehorsams gegen die göttlichen Befehle; allein hätte er seine sonstigen rationellen Ansichten vom Cultus auch auf die Menschenopfer ausgedehnt, so würde er in jener Geschichte statt überschwenglicher Seelengröße etwas Auffallendes, Unbegreifliches gefunden, er würde eher nach Gründen

gehaſcht haben, den Befehl Gottes und die That des Patriarchen zu entſchuldigen, ſtatt ſie zu preiſen. Dieß leitet uns auf eine ſehr wichtige Betrachtung. Wenn nämlich ein Mann, wie Philo, der ſonſt ſo geiſtige Anſichten hatte, die Menſchenopfer gelten läßt, wie verbreitet mußte dann dieſe Idee unter der Maſſe ſeiner Zeitgenoſſen ſeyn? da der große Haufe überall deſto zäher an einer Meinung hängt, je weniger ſie ſich begreifen, oder aus vernünftigen Gründen rechtfertigen läßt.

So hätten wir denn die Lehre von den Gnadenmitteln geſchloſſen; wir gehen jetzt zum letzten Abſchnitte der philoniſchen Theoſophie über, welcher von der Weltregierung oder der Art handelt, in der die Gottheit das Menſchengeſchlecht im Allgemeinen, und die jüdiſche Nation insbeſondere, leitet und den Weltplan zum Ziele führet.

Vierzehntes Capitel.

Von der Weltregierung oder Vorſehung, und von dem beſondern Plane Gottes in Betreff der jüdiſchen Nation.

Daß von Gott alles Gute komme, daß er namentlich die Tugenden in die Seelen pflanze, haben wir in dem vorhergehenden Abſchnitte dargethan. Es iſt nun übrig, daß wir noch zeigen, wie Gott die Welt ſo lenke, daß das Ganze ſowohl, als die einzelnen Theile, ihre Beſtimmung erreichen, namentlich, daß der Gute auch außerlich glücklich, der Böſe dagegen unglücklich ſey. Denn da Tugend das Ziel des Menſchen iſt, Erreichung des Zieles aber mit Glückſeligkeit zuſammenfällt, ſo muß Gott überall dem Böſen Unheil, dem Guten Heil zuſchicken.

In keiner anderen Lehre unſeres Theoſophen tritt der Widerſpruch zwiſchen Rationalismus und Offenbarungsglauben ſo ſchroff hervor, wie in dieſer. Der Menſch erwirbt

ſich, nach ſeinen ſonſtigen Behauptungen, nur durch Tugend das Wohlgefallen Gottes; folglich hat jeder Sterbliche ſich deſtomehr der Vaterſorge Gottes zu erfreuen, je beſſer er iſt; folglich gilt vor Gott kein äußerer Vorzug der Geburt, des Stammes, des Vaterlandes, ſondern nur der innere der Tugend. Dieſe Anſicht, folgerichtig durchgeführt, leitet auf die Idee einer allgemeinen, über alle Theile der Welt und alle Nationen ſich gleichmäßig erſtreckenden Vorſicht.

Wirklich finden ſich dieſe Sätze bei Philo.

Nichtsdeſtoweniger lehrt er, daß das jüdiſche Volk der Erſtling unter den andern, und vor den übrigen Nationen auserkoren ſey, und daß Gott dieſen Stamm zu beſonderem Glücke und zur Herrſchaft über alle andern auserleſen habe.

Wir beginnen mit dem rationellen Theile. Die Idee der Vorſehung erklärt Philo für die theuerſte und wirkſamſte, um den Menſchen zur Frömmigkeit anzuleiten. So de mundi opificio, Pf. I. 6, gegen oben, οἱ φάσκοντες, ὡς ἔστιν ἀγένητος ὁ κόσμος, λελήθασι τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἀγόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν. Deßhalb ſtellt er ſie der Ueberzeugung von der Exiſtenz Gottes an Würde gleich. So de nobilitate, Mang. II. 442, Mitte: πιστεῦσαι λέγεται ὁ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ πρῶτος, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος ἀκλινῆ καὶ βεβαίαν ἔσχεν ὑπόληψιν, ὡς ἔστιν ἓν αἴτιον, τὸ ἀνωτάτω, καὶ προνοεῖ τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. Das Weſen derſelben beſchreibt er de mundi opificio, Pf. I. 6, Mitte: „Wer die Vorſehung läugnet, der läugnet auch: τοῦ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητήν· καὶ γὰρ πατὴρ ἐκγόνων καὶ δημιουργὸς τῶν δημιουργηθέντων στοχάζεται τῆς διαμονῆς. Καὶ ὅσα μὲν ἐπιζήμια καὶ βλαβερὰ, μηχανῇ πάσῃ διωθεῖται, ὅσα δὲ ὠφέλιμα καὶ λυσιτελῆ, πάντα τρόπον ἐκπορίζειν ἐπιποθεῖ. Πρὸς δὲ τὸ μὴ γεγονὸς, οἰκείωσις οὐδεμία τῷ μὴ πεποιηκότι. Ἀπερμάχητον δὲ δόγμα καὶ ἀνωφελὲς, ἀναρχίαν

ὡς ἐν πόλει κατασκευάζειν τῷδε τῷ κόσμῳ, τὸν ἔφορον, ἢ βραβευτὴν, ἢ δικαστὴν οὐκ ἔχοντι, ὑφ' οὗ τὰ πάντα οἰκονομεῖσθαι καὶ πρυτανεύεσθαι θέμις. Gott iſt alſo, durch die Vorſehung, Lenker und Regent der Welt, er entfernt Alles, was dem Weltplane ſchaden könnte, und begünſtigt Alles, was ihn fördert. Das beliebteſte Bild für dieſe Idee iſt ihm das von Plato entlehnte Gleichniß des Wagenlenkers, von dem wir ſchon oben Beiſpiele gegeben haben, und noch weiter unten, im Verlaufe des Buches, geben werden. Ueber die Art, in der er die Gottheit eingreifen läßt, ob unmittelbar oder vermittelt, und durch wen, ſo wie über die Unſicherheit, die in dieſem Punkte obwaltet, haben wir ebenfalls ſchon oben, in der Lehre von den Kräften, dem Logos und den Engeln, das Nöthige beigebracht.

Soviel über die Vorſehung im Allgemeinen. Was das Einzelne betrifft, ſo hat man von jeher hauptſächlich zwei Punkte gegen eine göttliche Weltregierung hervorgehoben, nämlich die Exiſtenz des äußern ſo wie des ſittlichen Uebels, und die Erfahrung, daß es den Tugendhaften oft ſchlecht, und den Böſen dagegen gut gehe. Philo kannte dieſe Einwürfe wohl, und ſucht ſie namentlich in der Schrift de providentia, von der uns Euſebius in ſeinen evangeliſchen Präparationen wichtige Fragmente aufbewahrt hat, abzuweiſen. Aus der Art, in der er dieß thut, geht hervor, daß nach ſeiner Anſicht, eigentlich das Umgekehrte ſtatt finden, daß kein äußeres Uebel vorhanden ſeyn, daß es den Guten immer gut, den Böſen ſchlecht gehen ſollte; mit einem Worte, daß er die altteſtamentliche Anſicht theilt.

Beginnen wir mit dem zweiten Punkte, oder mit der Erfahrung des Mißverhältniſſes zwiſchen Tugend und Glück.

Philo ſagt vorerſt: „Gott ſey nicht bloß als Herrſcher, ſondern auch als liebender Vater zu betrachten. Wenn daher die Schlechten oft äußerlich glücklich ſeyen, ſo müſſe man dieß

Digitized by Google

der Langmuth Gottes zuſchreiben, welche warte, ob ſie ſich etwa nicht beſſern.“ cfr. Mang. II. 634., zu unterſt, bis 635., Mitte. Weiter ſagt er: wenn die Schlechten auch in die Länge glücklich ſcheinen, ſo müſſe man bedenken, daß jene Vorzüge, deren ſie genöſſen, eigentlich gar keine Güter ſeyen. Ein Menſch, der voll Herrſchſucht, Wolluſt, Furcht, Bosheit ſey, könne ſich keines wahren Glückes erfreuen. Zum Beweiſe dieſes Satzes beruft er ſich unter Anderem auf das Beiſpiel des Polykrates von Samos, und des Dionyſios von Sicilien, ibidem pag. 638. und 639. Außerdem komme die Strafe, wenn auch ſpät, doch ſicher hintennach. Zum Belege führt er eine Geſchichte an, welche ſich in Hellas, während des heiligen Krieges, zugetragen. Drei Griechen, Philomelos, Onomarchos und Phayllos, haben den Tempel zu Delphi beraubt, gegen welchen Frevel das delphiſche Geſetz den Sturz von einem Felſen, oder den Feuertod, oder die Ertränkung, verhänge. Es habe ſich nun wirklich ſo gefügt, das einer dieſer Räuber von einem herabſtürzenden Felſen erſchlagen, der andere von ſeinem ſcheugewordenen Pferde in das Meer geſtürzt worden, der dritte in einem Tempel verbrannt ſey. Die völlige Uebereinſtimmung dieſer Todesarten mit den Strafen, die das Geſetz ausgeſprochen, laſſe keinen Zweifel übrig, daß ſie nicht durch Zufall, ſondern durch göttliche Vorſehung erfolgt ſeyen. cfr. ibidem 640., unten, und 641., oben.

Eine andere Reihe von Gründen beginnt pag. 641., Mitte. „Wir dürfen die göttlichen Gerichte nicht nach den unſerigen meſſen; dieſe ſeyen trüglich, jene nicht. Sehr oft haben ſcheinbare Uebel gute Folgen; ſo diene manchmal die Tyrannei in den Städten der Menſchen dazu, die Laſter zu beſtrafen, und den ſchlafenden Keim der Tugend wieder zu wecken, gleichwie Winde und Regen zum Wohle des Ganzen beſtimmt ſeyen, obgleich einzelne, die zur unrechten Zeit aus-

ſchiffen, oder nicht zur guten Stunde ſäeten, durch die Wuth dieſer Elemente in Schaden kommen.“

„Wenn endlich hie und da Gute zu leiden ſcheinen, ſo müſſe man erſtens bedenken, daß Gott, wie mächtige Könige, nur im Großen die Aufſicht führe, daß er alſo nicht auf jedes einzelne unbekannte Haupt Acht haben könne. cfr. 644., Mitte. Außerdem gehen oft einige Unſchuldige mit den Schuldigen zu Grunde, um den Sterblichen die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit recht fühlbar zu machen, damit ſie ſich deſto eher beſſern, und nicht in die gleichen Frevel verfallen, ibidem. Für's zweite, wenn hie und da ein Gerechter leide, ſo ſey dieß nur Schein, denn ſehr oft ſeyen diejenigen, welche uns als gut vorkommen, nur gut vor den Sterblichen, nicht vor Gott, dieweil der himmliſche Richter in das Innerſte der Seele dringe, wir dagegen nur die Oberfläche zu beurtheilen vermögen.“ Ibidem: *οὐκ εἴ τινες ἀγαθοὶ παρ' ἡμῖν νομίζονται καὶ πρὸς ἀλήθειάν εἰσιν· ἐπειδὴ τὰ θεοῦ κριτήρια τῶν κατὰ τὸν ἄνθρώπινον νοῦν πάντων ἀκριβέστερα.* Dieſer Satz iſt ächt jüdiſch. Philo glaubte, daß Unglück und Schuld eigentlich Wechſelbegriffe ſeyen.

Die Einwürfe, welche aus der Exiſtenz des phyſiſchen Uebels gezogen werden, ſucht er außerdem auf folgende Weiſe zu entkräften. „Einiges geſchehe in der Natur durch die Vorſehung, wie das Zuſammenwirken der Elemente zur Erhaltung des Weltganzen; anderes hinwiederum nicht durch Vorſehung und aus Abſicht, ſondern bloß als nothwendige Folge von anderen Zwecken, welche die Gottheit habe. So liegen Regen und Winde allerdings im Plane der Vorſehung, nicht aber Donnerwetter, Blitze, Schneegeſtöber, Reife, welche erſt durch etwas Anderes, nämlich durch Erkältung der Luft oder Zuſammenſtoß der Wolken eintreten.“ Um dieſe Idee deutlicher zu machen, führt er pag. 643., gegen oben, das Beiſpiel eines Vorſtehers der Paläſtra an, der, um ſeine Pracht zu

zeigen, an feſtlichen Tagen mehr Oel zur Salbung hergebe, als gewöhnlich. Die Leiber der Kämpfer können nicht Alles einſchlucken, und ſo rinnt mancher Tropfen auf die Erde, wodurch ſie ſchlüpfrig wird, ſo daß die Athleten eher zu Boden ſtürzen; aber deßhalb kann man nicht ſagen, der Vorſteher habe letzteres beachſichtiget.

Unter die äußeren Uebel dieſer Art, die nicht durch Vorſehung, ſondern in Folge anderer Zwecke entſtehen, rechnet er namentlich die Peſt, Erdbeben, verzehrende Wetter, ibidem pag. 644., gegen oben. Außerdem die giftigen Thiere, ibidem pag. 645., Mitte; dieſe ſeyen ebenfalls nicht durch Vorſehung, ſondern durch die Verkettung irrdiſcher Urſachen, aus der Flüſſigkeit, oder aus Koth, entſtanden: *Τῶν ἑρπετῶν τὰ ἰόβολα γέγονεν οὐ κατὰ πρόνοιαν, ἀλλὰ κατ' ἐπακολούθησιν. Ζωογονεῖται γὰρ, ὅταν ἡ ἐννυπάρχουσα ἰχμὰς μεταβάλῃ πρὸς τὸ θερμότερον. Ἔνια δὲ καὶ σῆψις ἐψύχωσεν, ὡς ἕλμινθας μὲν ἡ περὶ τροφὴν· φθεῖρας δὲ ἡ ἀπὸ τῶν ἱδρώτων.* Man ſieht, er meint die Thierchen, welchen die ſogenannte generatio aequivoca das Daſeyn gibt. Die anderen aber, welche ſich auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung fortpflanzen, müſſen wirklich von der Vorſehung abgeleitet werden; aber ſie haben auch einen zweifachen Nutzen. Denn erſtlich können die Gifte, welche ſie führen, von den Aerzten bei Zuſammenſetzung der Arzneien trefflich benutzt werden; zweitens ſind ſie Strafmittel in der Hand der göttlichen Gerechtigkeit, um Frevler zu züchtigen. Neben den giftigen Thieren richten auch die reißenden Bewohner der Wüſte oft Schaden an; aber dieß iſt Schuld der Menſchen, welche durch ſie zerriſſen werden, nicht der Vorſehung. Denn warum ſind ſie nicht in den Mauern der Städte geblieben, wo ſie ſicher waren! Für ſtarke Menſchen dagegen, die ſich zum Kriege üben wollen, iſt der Kampf mit denſelben heilſam und nützlich, ibidem pag. 645., oben.

Endlich könnte man noch einen Einwurf gegen die göttliche Weltregierung daraus ziehen, daß ganze Länder von Natur vor den anderen auffallend begünstiget seyen, daß also keine gleiche Austheilung der Naturgaben stattfinde. So sey Asien und Aegypten unendlich fruchtbarer als Hellas. Doch auch dieß sey nur Schein. Denn wenn z. B. Griechenland weniger Früchte ertrage, als Asien, so habe es vor diesem Lande den hohen Geist seiner Bewohner voraus, der, wie Heraklitus sage, nur auf einem dürren Boden recht gedeihe; so daß also das richtige Verhältniß auf eine für Hellas befriedigende Weise hergestellt sey. ibidem Mang. II. 647., oben. Der Jude schimmert überall in dieser Theodizee durch.

Die dritte Frage betrifft die Zulassung des sittlichen Bösen. Es fragt sich, wie der heilige und gerechte Gott, ohne dessen Willen Nichts in der Welt geschieht, und der, nach Philo's Lehre, allwirksam ist, das Böse dulden könne? Bekanntlich hatte das alte Testament in diesem Punkte zu Gunsten der Allmacht auf Kosten der göttlichen Heiligkeit entschieden, in Stellen, wie Exod. VII. 3: „ich will verhärten das Herz Pharao's," und andere. Auch zu Philo's Zeit muß es viele gegeben haben, welche diese Frage auf dieselbe Weise lösten. Philo tritt polemisch gegen sie auf. So sagt er, quis rerum divinar. haeres, Pf. IV. 134., über den Spruch Genes. XV. 16.: *τετάρτῃ δὲ γενεᾷ ἀποστραφήσονται ὧδε· οὔπω γὰρ ἀναπεπλήρωνται αἱ ἁμαρτίαι τῶν Ἀμορράίων ἕως τοῦ νῦν*: „solche Stellen verleiten die Schwächeren zu der Annahme, daß das Gesetz ein Fatum und unerbittliche Nothwendigkeit der Dinge behaupte; allein man muß wissen, daß Moses zwar, als ein weiser und der göttlichen Dinge kundiger Mann, eine Folge und Verkettung der Ursachen lehrt, aber keineswegs hievon alles Irdische ableitet; denn er kennt ein höheres Wesen, das wie ein Wagenlenker oder ein Steuermann, das Ganze regiert. Er führet das Steuer des großen

Weltſchiffes, auf dem ſich Alles befindet, er lenkt den geflügelten Wagen des Himmels mit freier ſelbſtſtändiger Macht: δίδωσιν ἀφορμὴν τοῖς ἀσθενεστέροις τὰ τοιαῦτα, ὡς ὑπολαμβάνειν, ὅτι Μωϋσῆς εἱμαρμένην καὶ ἀνάγκην ὡς αἰτίας τῶν γενομένων ἁπάντων εἰσάγει. Χρὴ δὲ μὴ ἀγνοεῖν, ὅτι ἀκολουθίαν μὲν καὶ εἱρμὸν καὶ ἐπιπλοκὰς αἰτιῶν, ἅτε φιλόσοφος καὶ θεοφράδμων ἀνὴρ ὤν, οἶδε. Τούτοις δὲ οὐκ ἀνάπτει τὰς τῶν γινομένων αἰτίας. Ἐφαντασιώθη γὰρ πρεσβύτερον ἄλλο ἐποχούμενον τοῖς ὅλοις, ἡνιόχου τρόπον ἢ κυβερνήτου. Πηδαλιουχεῖ γὰρ τὸ κοινὸν τοῦ κόσμου σκάφος, ᾧ τὰ πάντα ἐμπλεῖ, καὶ τὸ πτηνὸν ἅρμα, τὸν σύμπαντα οὐρανὸν, ἡνιοχεῖ, χρώμενον αὐτεξουσίῳ καὶ αὐτοκράτορι βασιλείᾳ. Dieſer Hieb iſt zwar mehr gegen die Anſicht geführt, welche die Gottheit dem Fatum unterordnet, als gegen die Ableitung des Böſen aus des Allmächtigen Willen. Allein Veranlaſſung zu der ganzen Polemik gab immer jene Erklärung zunächſt inſofern, als ſie das Verharren in der Ungerechtigkeit von Gott beſtimmt ſeyn läßt, und alſo das Böſe der Allmacht zuſchreibt. Von dieſem urſprünglichen Ziele ſeines Tadels war unſer Theoſoph auf den anderen Punkt abgeſchweift, der ihm eine noch verdammlichere Ketzerei ſchien. Für's zweite iſt zu bemerken, daß jene Schwächeren, welche Philo angreift, Juden ſeyn müſſen; denn wer anders, als Juden, konnten eine religiöſe Anſicht aus dem Pentateuch ſchöpfen? Für's dritte waren die Getadelten ohne Zweifel eine Parthei, welche der wörtlichen Schrifterklärung anhing. Denn nur auf buchſtäbliche Deutung der angeführten Stelle konnten ſie ihren Satz ſtützen.

Eine andere Stelle derſelben Art findet ſich in einem Fragmente aus der Schrift de quaestionibus in Genesin, das uns Joh. Damascenus in ſeinen sacris parallelis aufbewahrt hat, cfr. Mang. II. 653., Mitte. Philo äußert ſich hier über den Spruch Genes. II. 19.: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς

ἔτι ἐκ τῆς γῆς παντὰ τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ ἰδεῖν τί καλέσει αὐτὰ, alſo: „Gott wußte wohl, wie er ſie nennen würde, aber weil er dem erſtgeborenen und reinen Menſchen Vernunft gegeben, kraft welcher er denken konnte, ſo fordert er ihn in dieſen Worten, wie ein Lehrer den Schüler, auf, ſeine angeborenen Kräfte zu zeigen. Zugleich weist die Schrift in jenem Ausſpruche deutlich auf die ſittliche Freiheit des Menſchen hin, um diejenigen zu beſchämen, welche behaupten, daß Alles durch Nothwendigkeit geſchehe.“

Wiederum werden hier Menſchen genannt, welche die ſittliche Freiheit läugnen; dieß müſſen ebenfalls Juden ſeyn, denn ſonſt könnte er nicht gegen ſie aus einer Schrift argumentiren, die nur für Juden geheiligtes Anſehen beſaß. Außerdem bemerke man, wie ſchwach, oder vielmehr wie nichtig, die Beweiskraft der Stelle iſt, aus der er folgert. Dieß iſt wohl daraus zu erklären, daß die Lehre, die er als moſaiſch vertheidigen will, ihm einerſeits ſehr am Herzen lag, und daß andererſeits die Gegenparthei, die er bekämpfte, mächtig war, und auf das Anſehen der heiligen Schriften pochte. Denn es iſt eine auch durch die chriſtliche Dogmengeſchichte beſtätigte Erfahrung, daß man, um ein theures Dogma zu vertheidigen, in Ermanglung trifftiger Beweiſe, welche die heilige Schrift für Philo's Anſicht nicht darbot, nach jedem Strohhalme greift.

Noch ſtärker iſt endlich eine dritte Stelle aus der Schrift: **de linguarum confusione, Pf. III. 388,** Mitte. Philo ſagt hier über den Spruch, **Exod. XXI. 14.**: (ἐάν τις ἐπιθῆται τῷ πλησίον, ἀποκτεῖναι αὐτὸν δόλῳ, καὶ καταφύγῃ, ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου λήψῃ αὐτὸν θανατῶσαι.) „Ein ſolcher Menſch hat den Mord nicht begangen, ſondern bloß verſucht; dennoch wird ſein böſer Wille der That gleich geſetzt, und es wird ihm nicht nur nicht verziehen, ſondern das Geſetz gebietet

ſogar, den Unheiligen von der heiligen Stätte wegzureißen. Unheilig iſt er nämlich nicht bloß, weil er die Seele, welche durch den Beſitz der Tugend ewig leben konnte, durch Hingebung an das Laſter mordet, ſondern auch, weil er Gott zum Urheber ſeines Frevels zu machen wagt. Denn hierauf weist das Wort καταφύγῃ hin. Viele ſtreben den Vorwürfen wegen begangener Sünden dadurch zu entgehen, daß ſie ihre eigene That dem Herrn der Welt, der nur Gutes, nichts Böſes thut, Schuld geben (πολλοὶ τὰ καθ' ἑαυτῶν ἀποδιδράσκειν ἐθέλοντες ἐγκλήματα, καὶ ῥύεσθαι τῶν ἐφ οἷς ἠδίκησαν ἀξιοῦντες ἑαυτοὺς τιμωριῶν, τὸ οἰκεῖον ἄγος, τῷ κακοῦ μὲν μηδενὸς, ἀγαθῶν δ' ἁπάντων αἰτίῳ προσβάλλουσι θεῷ. Die Polemik gegen die getadelte Anſicht iſt mit Gewalt aus dem Texte herausgepreßt, um nur die Waffen gegen ſie führen zu können. Auffallend iſt auch das von Gott gebrauchte Prädikat κακῶν μὲν μηδενὸς ἀγαθῶν δὲ ἁπάντων αἴτιος, welches ſehr oft in Philo's Schriften wiederkehrt. Ohne allen Zweifel hat es eine polemiſche Bedeutung, da ſich dieſer Satz bei Menſchen, welche das Böſe nicht mit Gott in Verbindung bringen, von ſelbſt verſteht.

Ich denke nun, dieſe Stellen, verbunden mit den anderen, nicht ſelten polemiſchen Ausſprüchen über die ſittliche Freiheit des Menſchen, welche wir zum Theile oben in der Lehre vom Menſchen beigebracht, begründen hinreichend die Annahme, daß damals eine orthodoxe, der wörtlichen Schrifterklärung ergebene Parthei unter den Juden exiſtirte, welche Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen, der böſen wie der guten, lehrte, und dieſe Nothwendigkeit auf einen unveränderlichen Willen der Gottheit zurückführte, mit welchem Reſultate die bekannten Ausſprüche des jüdiſchen Geſchichtſchreibers Joſephus über die paläſtiniſchen Sekten genau übereinſtimmen.

Auch über die Form, oder die Hülle, in welche jene Parthei das Verhängniß einkleidete, finden ſich in Philo's

Schriften einige Andeutungen. — Das alte Teſtament ſpricht nämlich wiederholt von einem göttlichen Buche, in welches die Schickſale der Menſchen eingetragen ſeyen. So Exod. XXXII. 32, wo Moſes in folgenden Worten Vergebung für die abgöttiſchen Juden erfleht: *εἰ μὲν ἀφεῖς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν, ἄφες· εἰ δὲ μή, ἐξάλειψόν με ἐκ τῆς βίβλου σοῦ ἧς ἔγραψας.* Daſſelbe iſt angedeutet Deuter. XXXII. 34: *οὐκ ἰδοῦ ταῦτα συνῆκται παρ' ἐμοὶ, καὶ ἐσφράγισται ἐν τοῖς θησαυροῖς μου.* Es iſt nämlich von Sünden die Rede, welche Gott rächen wird. Dieſe *θησαυροὶ* müſſen wohl von jenem Buche nicht verſchieden ſeyn. — Dieß ſind die Stellen des Pentateuchs. Sonſt kommt das Buch des Lebens vor, Maleachi III. 16. nach den LXX., Pſalm 69, 29, beſonders 139, 16: „Es waren alle meine Tage auf dein Buch geſchrieben, die noch werden ſollten, und deren keiner da war.“ Deßgleichen Daniel XII. 1.: *ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ σωθήσεται ὁ λαός σου πᾶς ὁ γεγραμμένος ἐν τῇ βίβλῳ.*

Auch im neuen Teſtamente kommt daſſelbe Bild häufig vor. So Luc. X. 20, Phil. IV. 3, Apoc. III. 5., XIII. 8., XVII. 8, XX. 12, 15, XXI. 27, XXII. 19. Dieſer häufige Gebrauch beweiſt wenigſtens ſo viel, daß es eine den Juden zur Zeit Jeſu ſehr geläufige Idee war. Wenn es nun auch bei Philo vorkommt, in deſſen Lehre es gar nicht paßt, ſo iſt dieß ein neuer unumſtößlicher Beweis allgemeiner Verbreitung. Wirklich kommt es vor im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 151, Mitte: *ἡ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη, πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια; Ἧς τὸ εὐχάριστον ἀθανατίζεται καὶ ἀνάγραπτον στηλιτεύεται παρὰ τῷ θεῷ.* Auf daſſelbe Bild weiſt auch die oben ſchon angeführte Stelle de praemiis ac poenis, Mang. II. 425, oben, hin: *οἷς ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται.* u. ſ. w.

Da es nun am Tage iſt, daß ſich im alten Teſtamente die Lehre von einem göttlichen Buche findet, in welches zum

Voraus die Tage der Menschen, (cfr. Psalm 139, 16,) seine bösen Handlungen, (cfr. Deuter. XXXII. 32,) endlich sein Antheil an den messianischen Segnungen, (cfr. XII. 1, des Propheten Daniel, welcher für die Juden Hauptquelle der messianischen Hoffnungen war,) eingeschrieben seyn sollten, da wir ferner sowohl aus Philo, als aus dem neuen Testamente ersehen, daß diese Idee damals sehr verbreitet war, und da endlich Josephus und Philo von Partheien unter den Juden berichten, welche eine auf Gott zurückgeführte Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen lehrten, so kann kein Zweifel obwalten, daß jenes Buch des Lebens mit dieser Vorherbestimmung in Verhältniß gesetzt wurde. Der Zweifel hieran wäre um so ungerechter, weil das Buch des Lebens schon für sich auf die Prädestination leitete; denn die Theilnahme an dem Reiche Gottes hing sowohl nach Daniel, als nach der Apocalypse, dem Philipperbriefe und dem Evangelium Lucä, von der Verzeichnung in dem genannten Buche ab. Nun dachte sich aber kein Jude Theilnahme an den seligen Zeiten des Messias ohne Gerechtigkeit. Da aber dieser Antheil von aller Ewigkeit bestimmt und aufgeschrieben war, so mußte es auch die Gerechtigkeit seyn; folglich war die Tugend prädestinirt, mit ihr aber auch das Laster, weil keines von beiden ohne das andere gedacht werden kann, und „Ausgeschlossen aus dem Reiche Gottes“ und „Verworfen“ für den Juden eines und dasselbe bedeutet. Jeder, der die jüdische Dogmatik kennt, wird eingestehen, daß das Fatum in diesem Gewande ganz den rabbinischen Charakter trägt. Uebrigens werden wir in den folgenden Bänden dieser Geschichte des Urchristenthumes noch weitere Belege beibringen.

Gegen diese Ansicht nun polemisirt Philo. Zwar behauptet auch er, daß der Mensch aus eigener Kraft nichts Gutes thun könne, und daß Alles von oben komme, welche Ansicht, consequent durchgeführt, den Unterschied zwischen Gut

und Böſe auf die Verleihung oder Entziehung des göttlichen Beiſtandes beſchränkt; zwar behauptet er ferner, nur Gott, dem Weſen der Weſen, komme Thätigkeit und Handeln, der Kreatur aber Leiden zu; dennoch erklärt er durch einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt den Menſchen für ſittlich frei, und zwar ſo, daß jeder Frevel, den er begeht, ſeine eigene Schuld iſt, jede gute Handlung dagegen nicht ihm, ſondern der Gottheit zugeſchrieben werden muß. Dieß ſind, wie man ſieht, ſchroffe Widerſprüche; aber in der Anwendung findet er immer einen Ausweg. So half er ſich, um die Allwirkſamkeit Gottes mit der Zurechnungsfähigkeit des Menſchen zu vereinigen, wahrſcheinlich durch folgenden Satz (cfr. legis allegor. I. Pf. I. 144, oben): τῶν γινομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται, καὶ δι' αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν οὐ, δι' αὐτοῦ δὲ, τὰ μὲν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γέγονε καὶ δι' αὐτοῦ. Dieſe Worte beziehen ſich zwar dem Zuſammenhange nach nicht zunächſt auf den Unterſchied zwiſchen ſittlich guten oder böſen Handlungen, aber ſie ſind ſo allgemein ausgeſprochen, daß ſie auch hierauf auszudehnen ſind. Das Beſte geſchieht durch Gott und von ihm; das, was nicht das Beſte iſt, d. h., das Unvollkommene aller Art, worunter auch das Böſe gehört, geſchieht nur durch Gott, d. h., Gott verleiht der Kreatur die Kraft dazu, aber nicht von ihm, d. h., es liegt nicht in ſeiner Abſicht, und die göttliche Thätigkeit unterſtützt die Kreatur nicht bei der einzelnen Handlung dieſer Klaſſe. Dieß iſt daſſelbe, was wir die göttliche Zulaſſung nennen.

Die Art, in der er dieſe Zulaſſung, gegenüber von der fataliſtiſchen Anſicht, durchführt, ergibt ſich am beſten aus ſeiner Erklärung ſolcher Stellen, deren Wortſinn für letztere ſpricht. So läßt er ſich im zweiten Buche de Specialibus, über den Spruch Exod. XXI. 13: ὁ δὲ οὐχ ἑκὼν, ἀλλὰ ὁ θεὸς παρέδωκεν εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, δώσω σοι τόπον, οὗ φεύξεται ἐκεῖ ὁ φονεύσας, alſo vernehmen (cfr. Mang. II.

319, unten): „Von solchen, welche ein anderer wider seinen Willen erschlägt, braucht die Schrift den Ausdruck: παραδέδοσθαι ἀπὸ θεοῦ χερσὶν ἀνδροφόνοις, aus zwei Gründen, erstlich, um den Todtschläger zu entschuldigen, indem sie darauf hindeutet, daß der Erschlagene ein Schuldbefleckter war. Denn ferne sey es, daß der barmherzige und gütige Gott einen Unschuldigen dem Schwerdte überliefern sollte; im Gegentheile, nur solche weiht er dem Verderben, welche den menschlichen Gerichten durch ihre Schlauheit entronnen sind, aber, vor den göttlichen Richterstuhl geführt, überwiesen wurden. Denn nur Gott allein sichet die Seelen nackt, wie sie sind, und läßt sich durch keine Reden täuschen. Für's zweite braucht die Schrift jenen Ausdruck, um anzudeuten, daß der Todtschläger kein Mörder ist, sondern nur eine kurze und heilbare Vergehung auf sich geladen hat, da seine That einem göttlichen Rathschlusse dienen mußte. Die Gottheit braucht nämlich die kleinen und vergebungswürdigen Sünder als Diener der Strafe gegen solche, welche tödtlichen Frevel auf sich geladen haben, nicht aus Vorliebe für dieselben, sondern bloß als taugliche Werkzeuge ihrer Plane, damit kein Reiner sich durch einen Mord, wenn er auch an sich noch so gerecht wäre, zu beflecken braucht.“ Diese Stelle ist besonders geeignet, für die Ansicht unseres Verfassers Zeugniß abzulegen. Denn der angeführte Spruch macht Gott zum Urheber einer That, welche zwar, gegenüber von dem Erschlagenen, eine wohlverdiente Strafe seyn mag, aber, von Seiten des Mörders betrachtet, immerhin ein Verbrechen bleibt, und verdammlich ist. Er leitet also, der wörtlichen Erklärung gemäß, das Böse von der Gottheit ab, und macht den Todtschläger zum willenlosen Werkzeuge einer höheren Macht. Folglich konnte er auch recht gut im Sinne der Fatalisten benützt werden. Eine ganz andere Wendung gibt Philo dieser Sache durch seine Deutung. Nach ihm will Gott zwar um seiner

Gerechtigkeit willen die Beſtrafung des Schuldigen, von dem es heißt, daß er dem andern in die Hände gegeben ſey, aber nicht will er den Todtſchlag an und für ſich; denn derſelbige wird als ein Verbrechen, obwohl als ein leichtes, dargeſtellt. Weil aber Gott ſah, daß derjenige, der den Todtſchlag verübte, vermöge ſeines ganzen Weſens, der Sünde in einem gewiſſen Grade bloß war, ſo wußte er dieſe Anlage, die, an ſich betrachtet, nicht im göttlichen Willen lag, ſo zu benützen, daß ſie ſeinen Zwecken dienen, und die Beſtrafung des Schuldigen, der den Tod verdient hat, bewirken mußte. Der Menſch bleibt alſo, nach dieſer Erklärung, frei, und das Böſe liegt nicht im göttlichen Willen, ob es gleich den höheren Planen förderlich ſeyn muß.

Die Anſicht Philo's über dieſen Punkt wäre demnach ſo zu beſtimmen. Auf die Frage, wie Gott bei ſeiner Heiligkeit das Böſe in der Welt dulden könne, antwortet er: Gott hat dem Menſchen Freiheit gegeben, d. h. die Fähigkeit zum Guten, wie zum Böſen; wenn ſich nun derſelbige auf die letztere Seite wendet, ſo geſchieht dieß zwar wider den Willen der Gottheit, aber ſie duldet es, um eines höheren Zweckes, nämlich um der ertheilten ſittlichen Freiheit willen. Auf die zweite Frage, wie das Sittlich-Böſe zu einer geregelten Weltregierung reime, welche ohne einen feſten, wohlgeordneten Plan nicht gedacht werden könne, antwortet er: das ſchlechte Thun der Menſchen iſt zwar an und für ſich dem Willen Gottes entgegen; aber er weiß es, vermöge ſeiner Weisheit, ſo zu lenken, und in ſolche Verhältniſſe nach Außen zu ſetzen, daß es den Zwecken des höchſten Weſens dienen muß.

Wenn ſich auf dieſe Weiſe die Vorſehung ſelbſt auf Miſſethäter erſtreckt, ſo nimmt ſie ſich mit beſonderer Liebe der guten Menſchen an, und man kann ſagen, je beſſer einer iſt, deſto mehr hat er ſich der himmliſchen Fürſorge zu erfreuen.

So in der Schrift de his verbis resipuit Noah, Pſ. III. 304, gegen unten. Philo ſagt hier über den Spruch, Genes. IX. 27: πλατύναι ὁ θεὸς τῷ Ἰαφὲθ, καὶ κατοικησάτω ἐν τοῖς οἴκοις τοῦ Σήμ: „wer ſoll in der Wohnung Sem's hauſen? Ich denke Gott! τίς γὰρ οἶκος παρὰ γενέσει δύναιτ' ἂν ἀξιοπρεπέστερον εὑρεθῆναι θεῷ, πλὴν ψυχῆς τελείως κεκαθαρμένης, καὶ μόνον τὸ καλὸν ἡγουμένης ἀγαθὸν, τὰ δὲ ἄλλα ὅσα νενόμισται, δορυφόρων καὶ ὑπηκόων λόγῳ ταττούσης; Κατοικεῖν δὲ λέγεται ἐν οἴκῳ ὁ θεὸς, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ — περιέχει γὰρ τὰ πάντα, πρὸς μηδενὸς περιεχόμενος — ἀλλ' ὡς πρόνοιαν καὶ ἐπιμέλειαν ἐκείνου τοῦ χωρίου διαφερόντως ποιούμενος. Παντὶ γὰρ τῷ δεσπόζοντι οἰκίας, ἢ ταύτης κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀνῆπται φροντίς. Εὐχέσθω δὲ πᾶς θεῷ, ὅτῳ τὸ θεοφιλὲς ὦμβρησεν ἀγαθὸν, οἰκήτορος λαχεῖν τοῦ παντηγεμόνος, ὃς τὸ βραχὺ τοῦτο οἰκοδόμημα, τὸν νοῦν, ἐξαίρων εἰς ὕψος ἀπὸ γῆς, τοῖς οὐρανοῦ συνάψει πέρασι. Dieſelbe Idee ſprechen jene zahlreichen, oben gegebenen Stellen aus, welche beſagen, daß vor Gott nur Tugend gelte.

Dennoch hat der Herr ein ganzes Volk, nämlich die Juden, vor allen andern Nationen der Erde auserkoren, und ſie ſeiner beſonderen Vorliebe gewürdigt. So vſt. Hauptſtelle iſt de creatione principis, Mang. II. 365, zu unterſt u. flg. „Das ganze Volk der Juden iſt wie ein Waiſe, wenn man es mit den andern vergleicht. Denn dieſe finden in jedem nicht übermäßigen Unglücke Unterſtützung, wegen ihrer Verbindung mit den Nachbar-Nationen. Den Juden dagegen hilft nicht leicht ein Fremder, weil ſie ein eigenthümliches Geſetz haben, das ſtreng iſt und Tugend gebietet. Dieſe Strenge iſt aber eben verhaßt, denn der große Haufe ſucht keine Tugend, ſondern Luſt. Allein, wenn ſie auch von den Menſchen verlaſſen ſind, ſo wird Gott, nach Moſis Lehre, ſich fortwährend ihrer Verlaſſenheit erbarmen, denn ſie ſind

ſein Eigenthum, und dem Schöpfer und Vater aus dem gan-zen Menſchengeſchlechte als ſeine Erſtlinge auserkohren. Ur-ſache dieſes Vorzugs iſt der Stammhäupter außerordentliche Tugend und Gerechtigkeit, welche, wie eine unſterbliche Pflanze, dauernd fortblühet, und den Nachkommen unvergängliche Früchte des Heils trägt, auch wenn ſie ſelber ſündigen, nur nicht tödtlich.“

Grund dieſes Vorzugs iſt, wie man ſieht, fremde Tu-gend; doch darf nicht überſehen werden, daß er in den letz-ten Worten auch eigene fordert.

Dieſe Lehre ſteht nun in ſchneidendem Widerſpruche mit den andern von Philo ſonſt ſo ſtreng behaupteten Sätzen, daß Gott der allgemeine Vater der Welt ſey, daß vor ihm nur Tugend gelte, und daß kein Menſch ſich ſein Wohlgefal-len erwerben könne, als auf dieſem Wege. Unſer Theoſoph fühlte dieſen Widerſpruch wohl ſelbſt; denn es finden ſich eine Menge Stellen in ſeinen Schriften, in welchen er den Bund zwiſchen Gott und den Juden idealiſirt, und jenen Grundſätzen anzunähern ſtrebt. Gewöhnlich nennt er ſie Prie-ſter des Univerſums. So de Abrahamo, Pſ. V. 274, oben. Es iſt hier von den Plagen die Rede, welche Jehova über Pharao und ſein Haus verhängte, weil er Sarah ihrem Manne Abraham weggenommen. cfr. Genes. XII. 11 — 20. „Auf dieſe Weiſe,“ ſagt Philo, „wurde die Reinheit des Wei-bes gerettet, und auch des Mannes Frömmigkeit und Tu-gend wollte der Herr belohnen, indem er das Ehebette un-verſehrt bewahrte, aus dem nicht Töchter bloß und Söhne, ſondern ein ganzes Volk hervorſproſſen ſollte, und zwar das gottgeliebteſte von allen, welches, meiner Meinung nach, das Prophetenamt und Prieſterthum für das ganze Menſchen-geſchlecht zum Antheile empfing (ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον, ὃ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους ἱερωσύνην, καὶ προφητείαν λαχεῖν). Ebenſo im erſten Buche de vita

Mosis, Mang. II. 104, gegen unten. Er nennt hier die Juden ein Volk, das Gott ſich bei'm Auszuge aus Aegypten heiligte, und das die Opfer für's ganze Menſchengeſchlecht darbringen ſollte: ἔθνος ὅπερ ἔμελλεν ἐξ ἁπάντων τῶν ἄλλων ἱερᾶσθαι, τὰς ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἁπάντων ἀεὶ ποιησόμενον εὐχὰς, ὑπέρ τε κακῶν ἀποτροπῆς καὶ μετουσίας ἀγαθῶν. Eine andere Wendung gibt er derſelben Idee, wenn er ſagt, die jüdiſchen Opfer werden für das ganze Menſchengeſchlecht dargebracht. So de victimis, Mang. II. 238, Mitte: τῶν θυσιῶν αἱ μέν εἰσιν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ ἔθνους, εἰ δὲ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους. Ebenſo im zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 227, Mitte: τῶν μὲν γὰρ ἄλλων οἱ ἱερεῖς ὑπὲρ οἰκείων καὶ φίλων καὶ πολιτῶν αὐτὸ μόνον εἰώθασι τάς τε εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελεῖν. Ὁ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερεὺς οὐ μόνον ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος καὶ πυρὸς, τάς τε εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας ποιεῖται, τὸν κόσμον, ὅπερ ἐστὶ ταῖς ἀληθείαις, πατρίδα εἶναι ἑαυτοῦ νομίζων, ὑπὲρ ἧς ἱκεσίαις καὶ λιταῖς εἴωθεν ἐξευμενίζειν τὸν ἡγεμόνα, ποτνιώμενος τῆς ἐπιεικοῦς καὶ ἵλεω φύσεως αὐτοῦ μεταδιδόναι τῷ γενομένῳ.

Ohne Zweifel wollte Philo durch dieſe Ausſchmückung den Vorzug des jüdiſchen Volks vor dem Richterſtuhle des Verſtandes rechtfertigen; denn wenn die Welt Prieſter braucht, wie ein Volk, und wenn die Prieſter überall Auszeichnung vor den Laien genießen, ſo konnte man den Juden ihre Vorrechte weniger verargen, weil ſie dieſelben eigentlich zum Beſten des menſchlichen Geſchlechtes beſaßen. Aber hinterher kommt immer wieder der Einwurf: wollen ſie als Prieſter vor Gott, und nicht bloß vor den Menſchen hochgeachtet ſeyn, was Philo am Ende meint, ſo iſt es nöthig, daß ſie ſich

durch Tugend auszeichnen. Aber tugendhaft ſind bloß einzelne Perſonen und nicht ganze Völker.

Eine andere Zweideutigkeit, mit der er ſich aus der Verlegenheit hilft, iſt das Spiel mit dem Worte „Israel.“ Dieſes bedeutet bei ihm, ſo wie im alten Teſtamente, den wahren Gottesverehrer, aber auch das jüdiſche Volk. Philo erlaubt ſich nun, durch eine quaternio terminorum, die Vorzüge des einen, nämlich des wahrhaft Frommen, auf das andere, nämlich auf das jüdiſche Volk überzutragen.

Im Allgemeinen werden die Vorrechte, deren ſich die Israeliten vor Gott zu erfreuen haben, in der Schrift, de caritate, Mang. II. 388, oben, ſo beſchrieben: „Moſes verſammelte vor ſeinem Hingange das Volk und ſprach über jeden der zwölf Stämme ſeinen Segen aus, der auch in Erfüllung gehen wird. Hiefür bürgen drei Dinge. Erſtlich der Charakter deſſen, der den Segen ertheilte, und ein Freund Gottes war; dann die Liebe Gottes ſelbſt, der ſo gerne Gutes erweist; endlich der Charakter derjenigen, die den Segen erhielten; dieſe ſind nämlich von edlem Geſchlechte, und bilden die erſte Reihe in der gottgeweihten Schaar. Jener Segen betraf übrigens lauter wahrhafte Güter, nicht nur für das ſterbliche Leben, ſondern auch für das andere, welches zu erwarten ſteht, wenn der Geiſt aus des Leibes Banden erlöst iſt. Denn Moſes allein hat eingeſehen, in welch' genauem, weit über Blutsverwandtſchaft erhabenen Verbande, daſſelbige Volk von jeher zu Gott ſtand, er hat es zum Erben aller Güter, welche die menſchliche Natur faſſen kann, erklärt. Was er ſelbſt beſaß, gab er willig aus ſeinem Eigenen her, was nicht in ſeiner Macht ſtand, darum flehete er die Gottheit an, wohlwiſſend, daß die Quelle ihrer Gnaden ewig ſprudelt, aber nur für diejenigen, die ſie recht darum anflehen.“

Im Einzelnen zeigte ſich die Vorliebe Gottes für die

Juden schon in seiner zärtlichen Sorge für die Patriarchen oder ihre Stammväter. Die Abstammung von diesen ist deßhalb einer der schönsten Vorzüge des jüdischen Volks und oft preist deßhalb Philo seinen Adel. So z. B. im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 176, unten: die Juden hätten durch Anbetung des Kalbes ihren Adel geschändet: ἐκλαθόμενοι τοῦ πρὸς ἀλήθειαν θεοῦ, καὶ τὴν προγονικὴν εὐγένειαν, ἡ δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος ἠυξήθη, καθαιροῦντες.

Besonders aber verherrlichte sich der göttliche Schutz an Israel, so lange Moses an der Spitze stand. Wunderbar wurde es aus Aegypten erlöst, durch die Wüste geführt, mit Himmelsbrod und mit Schaaren von Wachteln gesättigt, und mit Wasser getränkt, das aus dem Felsen fließen mußte.

Es muß übrigens schon damals Leute genug gegeben haben, die an der Wahrheit dieser Geschichten zweifelten. Wenigstens läßt sich Philo, nachdem er die wunderbare Tränkung berichtet, im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 114, gegen unten, also vernehmen: „Wer an diesen Geschichten zweifelt, der kennt Gott nicht, und hat ihn nie gesucht. Denn sonst hätte er sogleich und innig erkannt, daß auffallende Dinge dieser Art nur Spielwerk sind im Vergleiche mit den wahrhaft großen göttlichen Werken, mit der Schöpfung des Himmels, der Planeten und der Fixsterne, mit dem Aufglänzen des Lichtes, das bei Tag von der Sonne, bei Nacht vom Monde herniederströmt, im Vergleiche mit der Gründung der Erde in der Mitte des Weltalls, mit den unermeßlichen Räumen des Festlandes und der Inseln, mit den zahllosen Geschlechtern der Thiere, mit dem Strömen der Flüsse, mit dem Reichthume der Quellen, der kalten sowohl, wie der warmen, mit dem mannichfachen Wechsel der Luft u. s. w. Dieß sind in Wahrheit wunderbare Werke, aber man beachtet sie nicht, weil wir an sie gewöhnt sind. Dagegen, sobald etwas Außergewöhnliches geschieht, so geringfügig es auch seyn mag,

da überlaſſen wir uns den ſonderbarſten Einbildungen, und ſind voll Staunens.“ Geradeſo vertheidigt man hie und da noch jetzt die Wunder!

Nichts gleicht jedoch der wunderbaren Art, in welcher das Geſetz auf Sinai verkündigt wurde. Alles war dabei außerordentlich, furchtbar rauſchte der Donner, flammende Blitze fuhren herab, Poſaunenſchall ertönte weithin in die Ferne, und eine Wolke ſtieg hernieder, deren unterſter Theil ſich wie eine Säule auf die Erde ſtützte, und deren Spitze ſich im Himmel verlor. cfr. de decalogo, Mang. II. 187, unten und 188. Von der Poſaune, die damals erdröhnte, ſagt er, de septenario, Mang. II. 295, unten, ſie ſey von einem Ende der Welt zum andern gehört worden. *Τότε γὰρ ἀπ' οὐρανοῦ φωνὴ — μεγάλων ἀποτελεσμάτων ἐστὶ σημεῖα.* Schade, daß ſich hier eine Lücke findet, ſoviel ſieht man aber doch, daß er ſagen wollte, die Stimme ſey darum ſoweit erſchallt, damit auch die Abweſenden, nämlich die übrigen Nationen der Erde, darauf aufmerkſam würden. Ich bin überzeugt, daß aus dieſer Meinung die jüdiſche Idee von der großen Weltpoſaune, die am ſchrecklichen Tage des allgemeinen Gerichts ertönen ſoll, entſtanden iſt. Denn die ganze jüdiſche Lehre von den letzten Dingen, war nach moſaiſchen Vorbildern zuſammengeſetzt. Das Weltgericht ſollte eigentlich die Vollendung deſſen ſeyn, was mit der Verkündigung des Geſetzes auf Sinai angefangen hatte. Hier war es zuerſt gegeben, dort am letzten Tage ſollte Rechenſchaft gehalten werden über ſeine Beobachtung. Nun wurde aber dieſes Gericht nicht bloß auf die Juden beſchränkt, ſondern auf alle Nationen ausgedehnt; deßhalb mußten dieſe von dem Geſetze Gottes wiſſen, denn ohne Geſetz gibt es keine Sünde, wie ſchon Paulus ſagt, und alſo auch kein Gericht. Damit ſie es aber wiſſen konnten, mußte die Poſaunenſtimme bis an der

Erde Gränzen ertönen; ſo wie andererſeits dieſer furchtbare Schall auf den letzten Tag übergetragen wurde.

Nach Moſes verkündigte Gottes Stimme die zehn Gebote. Von dieſer Stimme ſagt Philo, ſie ſey nicht menſchenähnlich, ſondern viel höherer Natur geweſen. Hören wir, wie er ſich, de decalogo, Mang. II. 185, unten, und 186, darüber äußert: „Gab alſo Gott eine Stimme von ſich? Ferne von uns ſey dieſer Wahn, denn nicht bedarf Gott, wie ein Menſch, des Mundes, der Zunge, der Schlagadern; vielmehr ſcheint der Herr damals ein wunderwürdiges Werk gethan zu haben, indem er gebot, daß ein unſichtbarer Schall ſich in der Luft bildete, lieblicher tönend als alle irdiſche Melodien, nicht unbeſeelt, aber auch nicht einem Geſchöpfe gleich, das wie wir, aus Leib und Seele zuſammengeſetzt iſt, ſondern ein rein vernünftiges Weſen voll Klarheit, das die Luft zur Flamme umſchuf, und wie ein Sturm, der eine Poſaune anbläßt, ſo laute Töne von ſich gab, daß die am fernſten Stehenden ſo gut es hörten, als die Nächſten. Wenn menſchliche Stimmen auch noch ſo ſtark angeſtrengt werden, ſo erſterben ſie zuletzt, ſo, daß die Ferneſtehenden nichts mehr vernehmen, dieweil der Laut nachläßt. Dieſe Wunderſtimme dagegen war mit göttlicher Kraft ausgerüſtet, und ergoß ſich überall hin, auch ward ſie nicht von den Ohren, ſondern durch die Seelen vernommen. Denn das Organ des leiblichen Ohres, iſt nur dann thätig, wenn es von der bewegten Luft angeregt wird, aber das Ohr der gottbegeiſterten Seele eilt den Reden ſelbſt voraus.“ *Ἀρά γε φωνῆς τρόπον προέμενος αὐτός; Ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθῃ τὸν ἡμέτερον. Οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς στόματος καὶ γλώττης καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος, ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τὰ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι, κελεύσας ἠχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον ἁρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένων, οὐκ ἄψυχον ἀλλ'*

οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζώου συνεστηκότος, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ἀνάπλεω σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἔγγιστα τοὺς πορρωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν. Ἀνθρώπων μὲν γὰρ αἱ φωναὶ πρὸς μήκιστον ἀποτεινόμεναι πεφύκασιν ἐξασθενεῖν, ὡς ἀριδήλους τοῖς μακρὰν ἀφεστηκόσι μὴ γίνεσθαι τὰς ἀντιλήψεις, ταῖς ἐπεκτάσεσιν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἀμαυρουμένας, ἐπειδὴ καὶ τὰ ὄργανα φθαρτά. Τὴν δὲ κεκαινουργημένην φωνὴν, ἐπιπνέουσα θεοῦ δύναμις ἤγειρε καὶ ἐζωπύρει, καὶ ἀναχέουσα πάντη τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς ἀπέφηνε τηλαυγέστερον, ἀκοὴν ἑτέραν πολὺ βελτίω τῆς δι' ὤτων ταῖς ἑκάστου ψυχαῖς ἐντιθεῖσα. Ἡ μὲν γὰρ βραδυτέρα πως οὖσα αἴσθησις ἀτρεμίζει, μέχρις ἂν ὑπ' ἀέρος πληχθεῖσα διακινηθῇ· φθάνει δὲ ἡ τῆς ἐνθέου διανοίας ὀξυτάτῳ τάχει προσυπαντῶσα τοῖς λεγομένοις. Zur Erklärung des Einzelnen Folgendes. Es war, nach Philo, eine göttliche Kraft, welche die Geſetze verkündigte, nicht Gott ſelbſt, wiewohl er hie und da den Herrn ſelbſt zum Verkündiger macht, über welche Punkte wir auf die obigen Capitel verweiſen. Daß die Stimme nicht leiblich, ſondern geiſtig gehört wurde, erklärt er noch ſonſt öfters an andern Orten. So de praemiis ac poenis, Mang. II. 408, zu unterſt: κεφάλαια δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν. Er ſchloß letzteres aus den Worten, Exod. XX. 18: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν κ. τ. λ. So wurde aus einer Nachläſſigkeit der Sprache ein Dogma gebildet!

Ueber das Geſetz ſelbſt brauchen wir hier weiter nichts zu bemerken, denn das Nöthige, über die Eintheilung deſſelben, über ſeine Göttlichkeit und ſeine ewige Dauer, wurde oben beigebracht.

So lange die jüdiſche Nation das Geſetz Moſis hält, muß ſie glücklich ſeyn; wenn ſie leidet, ſo ſind ihre Leiden entweder als vorübergehende Prüfung, oder als Strafe für Ungehorſam anzuſehen. So de sacrificantibus, Mang. II. 259, oben: „Iſrael ſolle den Muth nicht ſinken laſſen, wenn ſeine Feinde triumphiren, noch dürfe es glauben, daß denſelben dieſes Glück um ihrer Frömmigkeit willen, zu Theil geworden ſey. Denn oft ſey letzteres ein bloßer Fallſtrick, um ſie deſto ſicherer zu verderben. Oft werde es ihnen zu Theil, damit die Juden dadurch beſchämt werden, dieweil ſie in einem gottgeliebten Staate geboren und in Geſetzen erzogen, die zu aller Tugend leiten, dennoch Unheiliges thun, das wahrhaft Wünſchenswerthe hintanſetzen, und das Entgegengeſetzte ſuchen.“ Gewiß ächt jüdiſch gedacht!

Nie aber wird Gott ſein Volk ganz verlaſſen, denn dieſes darf auf Hoffnungen bauen, welche Moſis gegeben, und deren einſtige Erfüllung die erprobte Wahrheit ſeiner übrigen Ausſprüche verbürgt. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 179, oben: *ἐπειδὴ τὴν ἐνθένδε ἀποικίαν ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν στέλλεσθαι (ὁ Μωϋσῆς), καὶ τὸν θνητὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεσθαι, μεταχληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχειοῦτο φύσιν, ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον, τότε δὴ κατασχεθεὶς οὐκ ἔτι συλλήβδην ἀθρόῳ παντὶ τῷ ἔθνει θεσπίζειν ἔοικεν, ἀλλὰ καὶ κατὰ μέρος ἑκάστῃ φυλῇ τὰ μέλλοντα καὶ γενεαῖς αὖθις ἀποβησόμενα· ὧν τὰ μὲν ἤδη συμβέβηκε, τὰ δὲ προσδοκᾶται, διότι πίστις τῶν μελλόντων ἡ τῶν προγεγονότων τελείωσις.* Ebenſo de caritate, Mang. II. 387, unten, wo er ſagt, die letzten Geſänge Moſis ſeyen beſtanden aus Verweiſen wegen früherer Fehler, aus Ermahnungen, in Betreff der Gegenwart, und endlich aus: *παραινέσεις πρὸς τὰ μέλλοντα διὰ χρηστῶν ἐλπίδων, αἷς ἑπαχολουθεῖν ἀναγκαῖον αἴσια τέλη.*

Und auf der folgenden Seite, oben: ἑτοιμασάμενος τὰ πρὸς ἔξοδον οὐ πρότερον ἐστείλατο τὴν ἀποικίαν, ἢ τὰς τοῦ ἔθνους φυλὰς ἁπάσας εὐχαῖς ἐναρμονίοις, ἀριθμῷ δώδεκα, γερᾶραι διὰ τῆς τῶν φυλαρχῶν κατακλήσεως, ἃς ὅτι τελεσφορηθήσονται πιστευτέον.

Man sieht, er meint in diesen Worten die sogenannten messianischen Hoffnungen, und wir wären somit an diesem merkwürdigen Abschnitte angekommen. Eine überglückliche Zeit des Segens und der Wonne steht, jenen Weissagungen gemäß, den Juden bevor. Ueber die Bedingungen des Anbruchs derselben später. Wir wollen gleich den Anfang mit der Schilderung des zu erwartenden Glücks machen, wie dasselbe, besonders in dem Buche de praemiis ac poenis, dargestellt wird.

Der erste Segen der messianischen Zeiten ist Sicherheit vor den Angriffen wilder Thiere; denn diese werden zahm werden, wie die Tauben. cfr. de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, unten u. flg.: „Es gibt hauptsächlich zwei Feinde des Menschen: der Mensch selbst durch seine Bosheit, und die wilden Thiere. Letztere sind nicht nur einer Stadt oder einer Völkerschaft, sondern dem ganzen Geschlechte feind, und zwar nicht bloß auf eine bestimmte Zeit, sondern für immer. Einige Arten derselben fürchten den Menschen, als ihren Herrn, und sind voll heimlichen Grolls gegen ihn. Andere, kühnerer Natur, lauern auf Gelegenheit, ihn offen anzugreifen. Unversöhnlich ist dieser Krieg, wie der zwischen Wolf und Schaaf, und alle Thiere, so im Wasser, auf dem Lande und in der Luft leben, nehmen gleichmäßig an demselben Theil. Kein Sterblicher mag ihn endigen; nur Gott wird ihm ein Ende machen, wenn er einige der Rettung würdig erachtet, Männer nämlich von friedlichem Charakter, welche Eintracht und Gemeinsinn geübt, welche für Neid entweder völlig unzugänglich waren, oder ihn schnell besiegten,

und fähig ſind, die eigenen Güter zum Gemeingut aller zu machen: (ὁ δ' ἀγέννητος μόνος καθαιρεῖ, ὅταν κρίνῃ τινὰς σωτηρίας ἀξίους, εἰρηνικοὺς μὲν τὸ ἦθος, ὁμοφροσύνην δὲ καὶ κοινωνίαν ἀσπαζομένους, οἷς φθόνος ἢ συνόλως οὐ συνῆχησεν, ἢ τάχιστα μετανέστη, τὰ ἴδια προφέρειν εἰς μέσον ἀγαθὰ διεγνωκόσιν εἰς κοινὴν μετουσίαν καὶ ἀπόλαυσιν). Wenn dieſes Glück einmal aufglänzen würde unſerem Leben, wenn wir den Augenblick ſchauen dürften, wo die Thiere zahm werden, ſo würden noch viel eher die Thiere in unſerer eigenen Bruſt gezähmt, was das größte Gut wäre. Aber wäre es nicht einfältig anzunehmen, daß wir den Angriffen der Thiere außer uns entgehen werden, ſo lange noch die thieriſchen Kämpfe in uns ſelbſt fortdauern? Deßhalb dürfen wir auch hoffen, daß die wilden Thiere ihre Wuth verlieren, ſobald unſere Leidenſchaften gezähmt ſind. In dieſem Falle werden die Bären, die Löwen, die Panther, die Bewohner der indiſchen Wüſten, Tiger und Elephanten, die Freude am einſamen und ungeſelligen Leben verlieren, ſie werden, den Heerden der Hausthiere gleich, ſich den Geſetzen unterwerfen, ſich an den Anblick des Menſchen gewöhnen, und ihn als ihren Herrn und Gebieter verehren. Einige werden ſogar aus Liebe für ihn wie die Hündchen mit dem Schwanze wedeln. Dann wird auch das Geſchlecht der Skorpionen und Schlangen und anderes Gewürm kein tödtendes Gift mehr von ſich geben. Auch der ägyptiſche Fluß trägt menſchenfreſſende Thiere, die Krokodile und Flußpferde, und das Meer enthält zahlloſe Arten von Ungeheuern; aber von keinem derſelben wird der Gerechte verletzt werden, dieweil Gott ſeine Tugend mit Sicherheit vor Angriffen belohnet."

Der Uebergang von dem Satze, den wir in der Urſprache anführten, zu den folgenden, iſt unklar und vermengt zwei Gedanken auf ungehörige Weiſe. Denn im erſten iſt die unſerem Verfaſſer auch ſonſt geläufige Idee angedeutet, daß die

Zeit des Heils nicht durch das Verdienſt und die Gerechtigkeit Aller anbrechen, ſondern um der hohen Tugend Einzelner willen von Gott herniedergeſandt werde, eine Idee, die nur der Form nach von der chriſtlichen Erlöſung verſchieden iſt; denn dort ſind es Mehrere, hier ein Einzelner, dort thätige Tugend, hier auch Leiden; beiden aber iſt der Grundgedanke gemeinſchaftlich, daß das Glück für die Maſſe durch fremdes Verdienſt komme. Dieſer Gedanke hat Nichts Auffallendes; denn wie ſollten Alle auf einmal gut werden und würdig des göttlichen Reiches? eine ſolche Erwartung mußte auch bei geringer Menſchenkenntniß und hitziger Einbildungskraft zu ſtark erſcheinen. Andererſeits beſchäftigte ſich die jüdiſche Phantaſie viel und eifrig mit dieſem Gegenſtande, und ſo iſt es denn ſehr natürlich, daß ſie den Ausweg annahm: viele werden um weniger willen gerettet werden, um ſo mehr, da ſchon die Propheten mit dieſer Behauptung vorangegangen waren. Die kaum gerügte Unklarheit Philo's beſteht nun darin, daß er in dem zweiten Theile der angeführten Stelle, wieder die allgemeine Beſſerung zur Bedingung des erwarteten Glückes macht, und zur Buße auffordert. Vielleicht iſt jedoch dieß als eine Abſchweifung anzuſehen, zu welcher ihn der Eifer, Sitten zu predigen, trieb, vielleicht iſt aber auch eine innere Unentſchiedenheit der Anſicht Schuld an dieſem Schwanken, wovon ſpäter Mehreres. Uebrigens muß die Meinung, daß in der meſſianiſchen Zeit die Thiere ihre Natur ändern werden, allgemein geweſen ſeyn, und ich möchte namentlich Marc. I. 13: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, aus dieſem Grunde erklären!

Das zweite Glück der meſſianiſchen Zeit beſteht darin, daß auch unter den Menſchen der Krieg und die Wuth aufhört. Laſſen wir unſern Theoſophen weiter ſprechen, Mang. II. 423, zu oberſt: „Wenn auf die beſchriebene Weiſe, der ältere Krieg mit den Thieren beendigt iſt, wird auch der jün-

gere, durch eigene Schuld der Menschen zwischen ihnen selbst entstandene, aufhören, wie mir scheint deßhalb, weil sie sich schämen werden, wilder zu seyn, als die unvernünftigen Bewohner der Wüsten. Denn es wäre schimpflich, wenn die giftigen, menschenfressenden und ungeselligen Thiere ihre Art änderten und friedlich würden, der Mensch dagegen, der doch von Natur zur Freundlichkeit und zum Wohlwollen geschaffen ist, in der Feindschaft beharrte und fortführe, auf Mord zu sinnen. Entweder wird nun, wie der Orakelspruch verheißt, gar kein Krieg über das Land der Frommen kommen, sondern er wird in sich selbst zerfallen und aufhören, dieweil die Gegner merken werden, daß sie es mit mächtigen Leuten zu thun haben, deren unerschütterlicher Hort Gerechtigkeit und Tugend ist; oder wenn auch einige sich von unbezähmbarer, eigensinniger Kriegslust verleiten lassen, so wird ihr Prahlen und ihr Uebermuth doch nur so lange dauern, als sie in Schaaren dastehen, und einen Haufen bilden. Sobald es aber zum Handgemenge kommt, sind sie verloren. Denn durch Uebermacht gewältigt, werden sie athemlos fliehen, vor Fünfen ihrer Hundert, vor Hunderten Zehntausend, auf vielen Wegen, sie, die stolz die große Straße hergezogen kamen (cfr. Lev. XXVI. 8.). Andere hinwiederum werden von keinem andern Feinde verfolgt, als von den Schreckbildern eigener Furcht, ihren Rücken den fehllosen Streichen der Gegner darbieten, so daß sonder Zweifel Alle untergehen; denn, sagt der Orakelspruch (Num. XXIV. 7.), „ein Mann wird sich erheben, ein mächtiger Feldherr und Kriegesheld, große Nationen wird er bezwingen, denn Gott selbst wird seine Hülfe den Heiligen senden.“ Diese besteht in unerschütterlicher Kühnheit der Seele und unbezwingbarer Kraft des Leibes; zwei Dinge, deren jedes für sich allein furchtbar ist, deren Vereine aber kein Sterblicher widerstehen mag.“

„Von einigen der Feinde sagt das Orakel, daß sie nicht

einmal gewürdigt werden, durch Menſchenhand zu fallen, ſondern Schwärme von Weſpen ſollen ihnen ſchmachvollen Untergang bereiten (cfr. Exod. XXIII. 28, Deuter. VII. 20.). Jener Held aber wird nicht bloß den Sieg im Kriege unwandelbar an ſich feſſeln, ſondern auch hohe Herrſcherkraft wird in ihm wohnen, zum Heile ſeiner Unterthanen, die aus Liebe oder Schrecken oder Ehrfurcht ſich ihm unterwerfen.“

Eine ſehr wichtige Stelle! Aus dem Anfange derſelben, wo die Umwandlung der thieriſchen Natur zum erſten, die Veredlung der menſchlichen zum zweiten gemacht wird, ergibt ſich, daß unſere obige Behauptung richtig war. Indeſſen zeigt ſich auch hier wieder eine große Unſicherheit, nämlich darin, daß er den künftigen Weltfrieden von zwei entgegengeſetzten Bedingungen abhängig macht, was man nicht erwartet hätte; entweder werden die Feinde Israels von ſelbſt ruhen und ſich unterwerfen, oder werden ſie mit Gewalt bezwungen. Doch weist ſchon die reichere Ausführung des zweiten Glieds auf ſeine eigentliche Anſicht hin, und wahrſcheinlich hatte er das erſte, nur der logiſchen Ausführlichkeit wegen, um alle Fälle zu erſchöpfen, oder aus helleniſcher Vorliebe für Gegenſätze, angeführt. Seine wahre Meinung war ohne Zweifel, daß der Kriegsheld fremde Nationen unterjochen werde, was nothwendig Widerſtand und Kampf vorausſetzt, ſo daß der erſtere Fall gar nicht eintreffen konnte.

Die Glückſeligkeit unter dem gewaltigen Herrſcher wird in den nächſten Sätzen weiter ſo geſchildert, Mang. II. 424: „Das zweite Gut, das den Freunden Gottes und den treuen Befolgern ſeiner Gebote zu Theil wird, iſt der Reichthum, der immer unzertrennlich mit Frieden und Herrſchaft zuſammenhängt. Der natürliche Reichthum beſteht nämlich in einfacher Koſt und der nöthigen Bedeckung. Zur Koſt gehört Brod und Quellwaſſer, das ſich überall in der Welt findet; zur Bedeckung wird erfordert zuerſt Kleidung, dann ein Haus,

um die widrigen Einflüsse des Wetters abzuwehren. Diese Dinge sind leicht anzuschaffen, sobald man sich mit dem Nöthigen begnügt. Aber hiebei wird es nicht bleiben, sondern Leute der letztgenannten Art, die sich in der Kunst, Weniges zu bedürfen, übten, werden zuletzt auch Ueberfluß mit aller seiner Pracht erlangen, ohne daß sie ihn gesucht hätten. Denn der Reichthum wird mit Freuden den Mäßigen, welche den wahren Gebrauch der irdischen Güter verstehen, als den würdigsten Besitzern zueilen, die Uebermüthigen verlassend, um nicht ihre Bosheit gegen die Nebenmenschen zu unterstützen. Denn es steht geschrieben (cfr. Levit. XXVI. 4.), daß der Himmel denen, welche Gottes Gebote halten, zur guten Zeit Regen herabsenden, daß die Erde ihnen Früchte im Ueberflusse tragen wird, die Ebene ihr Getraide, die Hügel ihr Obst. Kein Augenblick wird ohne neue Wohlthat seyn; Frucht wird auf Saat und Saat auf Frucht sich drängen, so daß Kornärndte und Weinlese, Aussaat und Aerndte eine ununterbrochene Reihe bilden und das ganze Jahr ein Kreis von Hoffnungen und Früchten seyn wird. Die Menge des Eingebrachten wird ausreichen für das augenblickliche Bedürfniß, so wie für die Zukunft, weil immer Neues sich auf Altes häuft, und kein Mangel aufkommen kann. Da und dort wird man wegen unsäglicher Fruchtbarkeit sich gar nicht um die alten Vorräthe bekümmern, sondern sie jedem überlassen, der Lust dazu hat. Denn wer wahrhaften Reichthum durch Schätze der Weisheit und Heiligkeit im Himmel besitzt, der muß auch Ueberfluß an irdischen Gütern haben, weil sich durch die Vorsorge Gottes unaufhörlich seine Vorrathskammern füllen, damit Geist und Hände des Frommen nicht gehindert werden, sich mit dem abzugeben, was seiner Beschäftigung würdig ist, und was er auf immer übt. Diejenigen dagegen, welche wegen Ungerechtigkeit und Frevel keinen Antheil am Himmel haben, können auch im irdischen Besitze

nicht gedeihen, ſondern wenn ſie auch für den Augenblick zu etwas kommen, ſo geht es doch ſchnell wieder fort; denn vom Anfange an erhielten ſie es nicht zum friedlichen Beſitze, ſondern damit durch ſchnellen Verluſt ihr Kummer um ſo drückender werde.“ *Οἷς μὲν γὰρ ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται διὰ σοφίας καὶ ὁσιότητος ἀσκηθείς, τούτοις καὶ ὁ τῶν χρημάτων ἐπὶ γῆς περιουσιάζει, προνοίᾳ καὶ ἐπιμελείᾳ θεοῦ τῶν ταμείων ἀεὶ πληρουμένων, ἐκ τοῦ τὰς ὁρμὰς τῆς διανοίας, καὶ τὰς τῶν χειρῶν ἐπιβολὰς, μὴ ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὴν τῶν ἀεὶ σπουδαζομένων κατόρθωσιν· οἷς δὲ ὁ κλῆρος οὐκ ἔστιν οὐράνιος δι' ἀσέβειαν ἢ ἀδικίαν, οὐδὲ τῶν ἐπὶ γῆς ἀγαθῶν εὐοδεῖν πέφυκεν ἡ κτῆσις· ἀλλὰ καὶ ἂν προσγένηται, τάχιστα ἀπεπήδησεν, ὡς παραγενομένη τὴν ἀρχὴν, οὐκ ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν λαβόντων, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ βαρῦναι τὴν ἀνίαν σφοδρότερον, ἤτις ἐκ τοῦ στέρεσθαι κατὰ ἀναγκαῖον ἕπεται.* Die wahre Bedeutung von den himmliſchen Schätzen der Tugend und Heiligkeit haben wir ſchon oben erklärt. Im Uebrigen bemerke man noch, welche ſonderbaren Wendungen unſer Theoſoph macht, um ſeine alexandriniſchen Ideen von der Verdienſtlichkeit eines mageren Lebens auf die moſaiſchen Hoffnungen vom üppigen Wohlſtande aufzupfropfen!

Er fährt ibidem 425, Mitte, ſo fort: „Dann, ſagt Moſes, werdet ihr das ſelbſt thun, was euch jetzt von Anderen geſchieht. Jetzt nämlich, da ihr die Geſetze und Gebräuche eurer Väter mißachtet, leidet ihr Mangel am Nöthigen, und müſſet euch an fremde Wucherer wenden. Dann aber werdet ihr das Gegentheil thun. Wegen deines Ueberfluſſes wirſt du Anderen leihen, nicht Weniges, noch Wenigen, ſondern Vieles Vielen, ja ganzen Nationen, weil Alles im Lande und in der Stadt nach Wunſche geht; in der Stadt nämlich wegen des Anſehens, in dem ihr ſtehet, und wegen der trefflichen Einrichtung des Gemeinweſens; auf dem Lande wegen des

Digitized by

reichen Ertrages an Getraide, Wein, Oel, ja ſelbſt an den Bedürfniſſen eines prächtigen Lebens, wie edle Baumfrüchte u. ſ. w. Aber was nützt dieß, möchte man ſagen, für Leute, die keine Leibeserben hinterlaſſen! Deßhalb ſetzt der Prophet ſeinen Verheißungen die Krone auf durch den Ausſpruch, daß Keiner ohne Kinder ſeyn werde. Alle ächten Diener Gottes werden das Geſetz der Natur erfüllen, und gute Kinder zeugen; und jedes Haus wird voll von Bewohnern ſeyn, und alle Grade der Verwandtſchaft, Vater, Mutter, Oheime, Großvater, Großmutter, Enkel, Vetter, Neffen in ſich ſchließen. Keiner endlich von denen, die ihre Zierde im Geſetze finden, wird vor der Zeit ſterben; Jeder wird vielmehr alle Stufen des Alters, welche Gott den Sterblichen verliehen, durchlaufen, bis er grau geworden, und in der Vorhalle der Unſterblichkeit, dem Greiſenalter, angekommen, hinübergeht in das beſſere Leben, ein wohlgeordnetes und zahlreiches Haus hinterlaſſend.“

Auf der folgenden Seite, Mang. II. 426, beweist er dieſen Satz aus den Sprüchen: τὸν ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν σου ἀναπλήσεις, und Deuter. XXVIII. 6.: εὐλογίας ἄξιος ἔσῃ εἰσιὼν καὶ ἐξιών. Dieſe letztere Stelle führt ihn auf eine Abſchweifung, die uns zu merkwürdig ſchien, als daß wir ſie übergehen könnten. cfr. Mang. II. 426, gegen unten: „Man kann von dem Weiſen mit Recht ſagen, daß er den Segen Gottes verdiene bei ſeinem Eingange und Ausgange, dieweil er ſich in allen Lagen ſeines Lebens lobenswerth zeigt, im Innern und nach Außen, als Vorſteher ſeines Hauſes und als Bürger des Staates. Wenn ein Mann ſich alſo zeigt in einer Stadt, ſo wird er bald als der erſte in derſelben erſcheinen; iſt es die Stadt, die ſich ſo darſtellt, ſo wird ſie bald die erſte im ganzen Lande ſeyn; iſt es endlich ein Volk; es wird die Uebermacht erringen über die anderen Nationen, wie das Haupt über den Leib hervorragt, nicht

des eigenen Ruhmes wegen, sondern zum Wohle des Ganzen. Denn das beständige Vorhalten schöner Beispiele erregt in allen Seelen, die nicht ganz verhärtet sind, ähnliche Eindrücke. Ich sage dieß mit Bezug auf die, welche wahrer Schönheit nachzuahmen streben, damit sie nicht verzweifeln an der Aenderung zum Besseren, noch an der Rückkehr aus der Zerstreutheit, welche das Laster in die Seele brachte, zur Tugend und Weisheit. Denn wenn Gott nur gnädig ist, geht Alles leicht. Gott wird aber gnädig, wenn wir Ehrfurcht vor ihm haben, wenn wir von der Zuchtlosigkeit zur Zucht umkehren, wenn wir Leid fühlen über unsere Missethaten, wenn wir die fluchwürdigen Bilder, die früher unsere Seele verunreinigten, verabscheuen, und nach Ruhe und Freiheit von aller Leidenschaft streben. Gleichwie es nun für Gott ein Leichtes ist, mit einem Worte, Menschen, die von einem Ende der Welt zum anderen zerstreut sind, an einen Ort, der ihm gefällt, zurückzuführen, so mag er sich auch des Geistes erbarmen, ihn von der Herrschaft der Begierden und der Fleischeslust, unter der er so lange stand, befreien, und auf den guten Weg führen, sobald der Mensch selbst entschlossen ist, ohne Umkehr jene Flucht zu ergreifen, die nicht Schande bringt, wie die gewöhnliche, sondern Heil, u. s. w.“ Man vergleiche übrigens den Urtext.

Diese Worte verwickeln sich zuerst in einen auffallenden Zirkel. Gott ist es ein Leichtes, den Geist aus dem Sünden-Elende zu erlösen, und doch soll sich dieser selbst erheben; er wird errettet, wenn er sich erhebt, und er kann sich doch bloß erheben, wenn Gott gnädig ist. Außerdem ist noch der Gebrauch von Worten zu bemerken, die sonst eine messianische Bedeutung haben, wie: *τὴν, ὥσπερ ἐν διασπορᾷ ψυχῆς, ἣν εἰργάσατο κακία, πρὸς ἀρετὴν καὶ σοφίαν ἐπάνοδον*, und zu unterst *φυγεῖν τὴν σωτήριον φυγὴν, ἣν οὐκ ἄν τις ἁμάρτῃ, λέγων καθόδου κρείττονα.*

Nach meinem Gefühle enthält die ganze Stelle eine ſtille Apologie gegen zwei Zweifel, die er entweder in der eigenen Bruſt beſchwichtigen, oder bei Anderen zerſtreuen wollte. Der erſte Satz, von *ἐὰν μὲν εἷς ἀνὴρ τυγχάνῃ τοιοῦτος ὢν ἐν πόλει — ταῖς μὴ πάνυ σκληραῖς καὶ ἀποκρότοις ψυχαῖς*, ſucht offenbar die erwartete Erhebung der Juden natürlich zu erklären und begreiflich zu machen, was Zweifel an den glühenden Hoffnungen des großen Haufens vorausſetzt; auf eben dieſes deutet auch der ideelle Gebrauch der meſſianiſchen Worte *ἐπάνοδος* und *διασπορὰ* hin, ſichtbar den Gedanken enthaltend, daß die geiſtige Rückkehr die Hauptſache ſey, daß dieſe erſt eintreten müſſe, dann werde ſich der Vorrang vor anderen Nationen von ſelbſt ergeben. Gedanken der Art müſſen ihn ſtark beſchäftiget haben; denn in derſelben Schrift am Ende, pag. 428. unten, ſagt er wieder: *καθάπερ γὰρ ἐν ζώῳ κεφαλὴ μὲν πρῶτον καὶ ἄριστον, οὐρὰ δ' ὕστατον καὶ φαυλότατον, οὐ μέρος συνεκπληροῦν τὸν τῶν μελῶν ἀριθμὸν, σόβητρον τῶν ἐπιποτωμένων· τὸν αὐτὸν τρόπον κεφαλὴν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἔσεσθαί φησι τὸν σπουδαῖον, εἴτε ἄνδρα, εἴτε λαόν· τοὺς δὲ ἄλλους ἅπαντας, οἷον μέρη σώματος ψυχούμενα ταῖς ἐν κεφαλῇ καὶ ὑπεράνω δυνάμεσιν.* Offenbar blickt auch hier die Abſicht durch, jenen Vorrang natürlich zu erklären.

Allein wenn die Juden auch durch hohe Tugend und Rechtſchaffenheit von ſelbſt die Oberhand über andere Völker gewinnen, ſo bleibt immer noch die große Frage übrig, wie es möglich ſey, daß eine ganze Nation plötzlich fromm und gut werde? Dieſen Zweifel berührt Philo in den Worten: *ὅπερ εἴρηται πρὸς τοὺς ἐθέλοντας μιμεῖσθαι τὰ σπουδαῖα καὶ θαυμαστὰ κάλλη, μὴ ἀπογινώσκεσθαι τὴν ἀμείνω μεταβολήν*, er ſucht ihn zu zerſtreuen theils durch die Behauptung, der Anblick der Reinen werde die Schwachen ſtärken, theils durch die Berufung auf die Allmacht, und jenen Cirkel

zwiſchen Selbſtbeſſerung und göttlichen Gnadenwirkungen. Indeß bleibt immer eine gewiſſe Unſicherheit übrig, wie wir gezeigt haben; was nicht zu verwundern iſt. Es wiederholt ſich hier eine Erſcheinung, die auch in der chriſtlichen Dogmengeſchichte nicht ſelten iſt. In Zeiten nämlich, wo neben dem Offenbarungsglauben auch Philoſophie in gewiſſem Anſehen ſteht, geſchieht es häufig, daß man die übernatürlichen Anſichten des erſteren durch Vernunftgründe zu unterſtützen, und dadurch der letzteren anzunähern verſucht. Die Folge davon iſt nicht, daß die Schwierigkeiten gehoben, ſondern daß ſie verdeckt werden, daß namentlich der wunde Punkt mit einer gewiſſen Rhetorik, und vernünftig klingenden Phraſen umhüllt wird. Nichtsdeſtoweniger bleibt aber für das geübtere Auge der alte Widerſtreit. So verhält es ſich nun auch in dieſem Falle. Die ausſchweifenden Hoffnungen des Haufens mußten wohl hie und da von den Beſonneneren auf die Wage des Verſtandes gelegt, und nach dem Weltlaufe geprüft werden; daher denn jene Unſicherheit. Allein jene Hoffnungen konnten andererſeits nicht aufgegeben werden, weil der Nationalſtolz mit heißer Inbrunſt an ihnen hing, und weil ſie ſich auf die geheiligte Autorität des Geſetzes gründeten; die Gewalt der Jugendeindrücke und des anerzogenen Glaubens trat in ihre Rechte ein; daher denn jenes faſt ängſtliche Beſtreben, die Lehre der heiligen Bücher durch Gründe des Verſtandes zu beſchönigen und zu unterſtützen. Wenn der Supra-Naturaliſt letzteren auch mit dem Munde erniedriget, und tief unter die Quellen der Offenbarung herabſetzt, ſo räumet er ihm im Leben und in der Anwendung eine ganz andere Stelle ein, er fühlt ſich auf dieſem Boden nur dann beruhiget, wenn er ſeinen Beifall errungen hat, oder errungen zu haben meint.

Doch kehren wir zur Schilderung des erwarteten Glückes zurück. **Mang. II. 427.**, gegen oben, fährt Philo alſo fort:

„Die äußeren Güter jener Zeiten sind also Sieg über die Feinde, Uebermacht im Kriege, Befestigung des Friedens, Ueberfluß an Allem, Reichthum, Ehre, Herrschaft und hohe Achtung bei Freund und Feind. Es sind aber noch andere Güter übrig, die den Menschen noch näher angehen. Der Prophet sagt nämlich, daß diejenigen, welche Tugend üben, und die heiligen Gesetze zur Richtschnur ihres Lebens machen, an keiner Krankheit leiden werden. Sollten ihnen auch kleine Uebelkeiten zustoßen, so werden diese nicht zur Strafe verhängt, sondern um sie an die Schwäche ihrer sterblichen Natur zu erinnern, und vor Uebermuth zu warnen. Gesundheit, Kraft der Sinne, und vollkommene Fähigkeit eines jeden Gliedes wird ihr Antheil seyn. Denn als ausgezeichnetes Ehrengeschenk verleiht Gott dem Gerechten ein vom Grunde bis zum Dache wohlbestelltes Haus (das Haus der Seele ist nämlich der Leib); er hat ihm wegen seines himmlischen Sinnes, seines durch vollständige Reinigung geheiligten und der göttlichen Weihen theilhaftig gewordenen Geistes Freiheit von Leidenschaften verliehen, welche die Mächte des Leibes in der Seele entzünden, und sie dadurch verhindern, die reine Bahn des innerlichen Lebens zu wandeln. Wenn dagegen der Geist in einem gesunden Leibe wohnt, so kann er sich ungestört dem Studium der Weisheit weihen. Von einem solchen Menschen (der eine gesunde Seele in gesundem Leibe hat) kann mit Wahrheit gesagt werden, daß er in vollen Zügen getrunken habe aus der Fülle der göttlichen Gnaden, daß er mit heiliger Lehre bewirthet worden sey. Ein solcher ist es, in dem, nach dem Worte des Propheten (Levitic. XXIII. 12.), Gott, wie in einem Pallaste, wohnt; denn in Wahrheit ist die Seele des Weisen, Pallast und Wohnung Gottes. Ein solcher ist es, dessen Gott, vorzugsweise der Herr der Welten genannt wird, und ein solches Volk ist mit Recht des höchsten Herrschers Eigenthum, ist dem Heiligen geheiligt.“

In dieſem Tone fährt Philo weiter fort; wir wollen aber unſere Leſer nicht durch Ueberſetzung des Einzelnen ermüden. Soviel iſt aus dem bereits Gegebenen klar, daß unſer Theoſoph ſich abermals in einer gewiſſen Verlegenheit befindet, was deutlich genug aus der erkünſtelten Rhetorik und dem geſchraubten Tone hervorgeht. Der Grund hievon liegt nahe. In dem Texte, Levit. XXVI., an den ſich die Darſtellung Philo's anſchließt, geht die Verheißung, daß die Juden ſtark und geſund ſeyn werden, unmittelbar vor der andern her, daß Gott ſeine Wohnung unter ihnen aufſchlagen wolle. Dieß mag für den derberen Geiſt der moſaiſchen Lehre paſſen, zu Philo's Anſichten dagegen reimt es nicht. Deßwegen hilft er ſich mit jenen Phraſen. Die Allegorie, ſonſt ſein gewöhnlicher Ausweg, konnte er ohne Zweifel deßwegen nicht anwenden, weil die fraglichen Stellen, als Urkunden der theuerſten Hoffnungen, zu hoch geachtet wurden, als daß man ſie durch Umdeutung verflüchtigen durfte.

Daß nun dieſe Hoffnungen, nach Philo's Anſicht, meſſianiſch ſind, d. h., daß er ſie noch nicht eingetroffen glaubte, ſondern ihre Erfüllung erſt von der Zukunft unter jenem großen Könige erwartete, folgt theils aus ihrem Weſen, da noch nichts der Art in der israelitiſchen Geſchichte ſich ereignet hatte, theils aus ſeinen Ausdrücken am Ende der Schrift de praemiis ac poenis. Er ſchließt dieſelbe mit den Worten: „Dieß ſind die Verheißungen für die frommen Befolger des Geſetzes, welche Hoffnungen einſt in Erfüllung gehen werden, durch die Gnade des Geſchenke verleihenden Gottes, ἃς φησι τελεσφορηθήσεσθαι χάριτι τοῦ φιλοδώρου θεοῦ. Wäre Philo der Anſicht geweſen, daß ſie ſchon theilweiſe oder ganz eingetroffen ſeyn, ſo würde er gewiß nicht ermangelt haben, dieß zu bemerken.

In den Bildern des Glücks unter dem Kommenden hat ſich vor 2000 Jahren die Phantaſie aller gläubigen Juden

erschöpft. Was die Einbildungskraft nur immer ersinnen konnte, sollte unter jenem von Gott verheißenen Helden zur Wirklichkeit werden!

Aber der hellste Morgen wird noch heller, wenn eine schwarze Gewitternacht vorherging, und inniger wird jedes Glück gefühlt, wenn man vorher volle Züge aus dem Kelche des Leidens getrunken hat. Dieß mag der allgemeine psychologische Grund seyn, warum die Juden vor dem Heile der verheißenen Zeit des Segens unaussprechliches Wehe hergehen ließen. Ein besonderer Grund dafür lag aber noch in den Stellen des Pentateuch, auf die sie ihre Hoffnungen gründeten; denn im sechsundzwanzigsten Capitel des Leviticus, und dem entsprechenden achtundzwanzigsten des Deuteron. wird nicht bloß von Segen, sondern auch von entsetzlichen Strafen gehandelt, nur mit dem Unterschiede, daß dort beides nicht unzertrennlich verbunden ist; der Text sagt bloß, wenn ihr die Gebote Gottes befolget, steht euch Glück zu erwarten, im entgegengesetzten Falle, Unheil, es ist also nicht entschieden, ob das Eine oder das Andere eintreffen werde, noch viel weniger, daß beides auf einander folgen müsse. Die Juden dagegen dachten sich beides in unzertrennlicher Verbindung; zuerst kommt das Wehe, dann das Glück. Auch Philo huldigt dieser Ansicht, wie wir gleich sehen werden.

Er fährt in der Schrift, de execrationibus, die sich unmittelbar an die andere, de praemiis ac poenis, anschließt, Mang. II. 429, also fort: „Der erste, aber auch leichteste Fluch, ist Armuth und Mangel am Nothwendigsten, denn eure Saat, spricht der Prophet (cfr. Deuteron. XXVIII. 33.), werden Feinde verheeren, ehe sie reif ist; sie werden sie ärndten, wenn sie gelb geworden, also, daß euch zwiefacher Jammer trifft: Mangel für euch selbst und Ueberfluß eurer Feinde; denn das Glück der Widersacher betrübt eben so sehr, als eigenes Ungemach. Selbst wenn eure Feinde unter den

Menſchen ruhen ſollten, ſo werden die Schrecken der Natur, noch furchtbarer als jene, nicht ruhen. Wenn du das fette Land im Thalgrunde angeſäet haſt, ſo wird urplötzlich eine Wolke von Heuſchrecken hereinbrechen und Aerndte halten; was übrig bleibt, wird Nichts ſeyn gegen das Verlorne. Wenn du deinen Weingarten anbaueſt, mit großen Koſten und unermüdlicher Arbeit, ſo werden gegen die Zeit der Weinleſe, wenn ſchon die Früchte prangen in ihrer Pracht, Würmer kommen und Alles verheeren. Wenn du deine Oelbäume in vollen Früchten ſieheſt, wird ſich dein Herz erfreuen und froher Hoffnung hingeben, aber, ſo bald die Leſe anfängt, wirſt du deines Unſegens inne werden. Denn Alles Oel und Fett wird unbemerkt abgefloſſen ſeyn, ſo daß dir bloß die Schaale, zum Gleichniſſe deiner hohlen Seele, übrig bleibt. Im Allgemeinen ſoll jede Feldfrucht und Baumfrucht vom Mehlthaue getroffen werden.“

Allein damit iſt noch nicht genug geſchehen, es kommen noch außerordentliche Uebel. „Außer den genannten werden noch andere Plagen über euch hereinbrechen; Himmel und Erde, von welchen beiden den Sterblichen alle Güter zufließen, ſollen unfruchtbar ſeyn. Dieſe wird unfähig ſeyn, Früchte zu tragen, an jenem wird alle Ordnung verkehrt ſeyn, keine richtige Abwechſelung von Winter, Frühling, Sommer und Herbſt, ſondern alle Jahreszeiten werden durch die Gewalt eines höheren Herrſchers chaotiſch in einander fließen. Kein Frühregen, kein Platzregen, kein Staubregen, nichts von Allem, was der Pflanzen Wachsthum fördert, ſondern im Gegentheile Alles, was verheerend wirkt, wird in Maſſe hereinbrechen. Denn ich will, ſagt der Orakelſpruch (Deuteron. XXVIII. 23.), den Himmel über euch zu Erz, die Erde zu Eiſen machen; durch welche Worte der Herr zu erkennen gibt, daß keine von beiden Mächten der Natur ihre Beſtimmung erfüllen ſolle. Denn wo hätte Eiſen Aehren getragen oder

Erz Regen gespendet? Jene Bilder zeigen aber nicht bloß Unfruchtbarkeit an, sondern auch den Ausbruch von Kriegen, und der vom Kriege unzertrennlichen Uebel. Denn Erz und Eisen sind die Werkzeuge des Kampfes. Außerdem wird die Erde Asche erzeugen, vom Himmel herab wird Staub fallen, um die Lebendigen zu ersticken, auf daß keiner übrig bleibe, von denen, die dem Verderben geweiht sind. Zahlreiche Familien werden ausgerottet, Städte werden öde und leer dastehen, zum Zeugnisse früheren Glücks und der hereingebrochenen Strafe, und zur Warnung für die, welche sich bessern lassen."

„Ein solcher Mangel an den nothwendigsten Bedürfnissen wird herrschen, daß die Menschen einander selbst auffressen; und nicht am fremden bloß, nein an ihren nächsten Verwandten und Blutsfreunden werden sie sich vergreifen. Der Vater wird nach dem Fleische seines Sohnes, die Mutter nach den Eingeweiden der Töchter, der Bruder nach des Bruders Blute gelüsten. Immer werden die Schwächeren verruchte Nahrung der Stärkeren seyn, und das Mahl des Thyestes (ich lese nämlich mit Mangey τὰ θυέστεια παιδιὰ ἔσεται συγκρινόμενα), wird Spiel seyn, verglichen mit dem Uebermaße des Unglücks, das über euch hereinbrechen soll. Auch dieß wird noch über diese Verlornen kommen, daß sie, wie sonst nur im höchsten Glücke, so hier im unerträglichsten Jammer die glühendste Lust zum Leben tragen. Denn ihr Unglück wäre geringer, wenn sie ihrem Elende durch den Tod ein Ende machen würden, was alle lieber wählen, die nicht ganz thöricht sind. Aber jene werden im Wahnsinne sich das längste Maaß des Lebens wünschen, um den Becher des Wehe bis auf die Hefe zu leeren. So unendlichen Jammer kann der Mangel, sonst ein geringes Uebel, erzeugen, wenn die göttliche Rache es will."

Nach dieser ekelhaften Beschreibung, die auf **Deuteron.**

XXVIII. 53. gegründet ist, geht er zur Knechtschaft über. „Sklaverei ist für Freie das schrecklichste der Uebel und viel gefürchteter als der Tod. Unerträglich für uns ist schon ein Feind, der uns gewachsen, und den wir deßhalb nicht zu überwältigen hoffen dürfen. Wenn aber derselbe zugleich unser Herrscher und unser Feind ist, wer mag da noch aushalten? Denn als Gebieter hat er die Gewalt, uns ungestraft zu beleidigen, als Feind wird er jede Gelegenheit dazu benützen, und uns nie verzeihen. Die Schrift sagt wirklich, daß Alle, welche die heiligen Gesetze verachten, ihre Todfeinde zu Gebietern bekommen sollen, und zwar nicht bloß durch Eroberung, sondern durch Hunger und Noth werden sie gezwungen seyn, sich selbst in ihre Gewalt zu überliefern. Sind sie erst Sklaven geworden, so werden sie die unerträglichsten Befehle ausführen müssen, noch Herzzerschneidenderes aber werden sie schauen. Denn sie werden zusehen, wie ihre Todfeinde, das, was sie gesäet, gebaut, bereitet, wegnehmen und sich gütlich thun. Sie werden zusehen müssen, wie ihre Feinde von ihren Heerden schmausen, während sie selbst darben. Sie werden sehen, wie die Weiber ihrer Jugend, die sie zum keuschen Ehebunde auserkoren, gleich feilen Dirnen behandelt werden. Und wenn sie sich auch zur Rache erheben, so wird ihre Wuth unmächtig seyn, dieweil ihnen alle Stärke benommen, und jede Sehne der Kraft abgeschnitten ist. Sie werden die Zielscheibe seyn für die Bosheit jedes Uebermüthigen, der sie schinden, berauben, mißhandeln und verfolgen will. Verflucht sind sie in den Städten, verflucht in den Dörfern, verflucht in den Häusern und Hütten. Verflucht ist um ihretwillen die Ebene und alle Saat, verflucht die Triften auf den Bergen und jede Baumpflanzung. Verflucht sind um ihretwillen die Heerden, sie werden keine Jungen bringen. Verflucht sind alle Früchte des Feldes, denn in der besten Zeit des Wachsthums werden

ſie durch Stürme vernichtet. Die vollen Vorrathshäuſer werden geleert. Nichts wird ihnen gelingen; keine Kunſt, kein Gewerbe, kein Handel wird gedeihen u. ſ. w.“

Hiemit noch nicht zufrieden, macht Philo eine entſetzliche Beſchreibung von Krankheiten, welche die, Deuter. XXVIII. Vers 21, 22, 27, 28, 35, 59 und 60 vorkommende Schilderung weit übertrifft. Die ganze damalige Heilkunde, was Galenus und Hippokrates von Seuchen kennen, iſt erſchöpft; kaum könnte man aus der neueren einige andere hinzufügen. Wer Luſt an ſolchen Scenen trägt, mag das Original vergleichen, Mang. II. 432. Auf derſelben Seite, gegen unten, fährt er weiter ſo fort. „Wer dieß anſieht, wird erſtaunen, wie Männer, kaum zuvor wohlbeleibt und blühend, ſo ſchnell zuſammengeſchmolzen und zu Haut und Bein geworden ſind, wie Weiber, von Jugend auf an alle Weichlichkeit und Luſt gewöhnt, durch Elend aller Art an Leib und Seele verwildert ſind. Dann, dann, werden aber erſt noch Feinde hereinbrechen, und das Schwerdt wird Rachetag halten. Wer in die Städte flüchtet und ſich ſchon ſicher wähnte, deß Hoffnung wird zu Schanden, denn ſchon zum Voraus iſt ihre Zufluchtsſtätte vom Feinde überrumpelt und beſetzt, und Alles wird niedergemäht.“

Von nun an nimmt unſer Theoſoph ſeine Schreckensbilder wieder aus Levit. XXVI., cfr. Mang. II. 433: „Wenn ſie ſich durch alle dieſe Uebel noch nicht warnen laſſen, noch den guten Weg einſchlagen wollen, ſo wird Entſetzen und Furcht über ſie kommen, ſie werden fliehen, ohne daß ſie Jemand verfolgt, ein trügeriſches Gerücht wird hinreichen, ſie in wilde Flucht zu jagen. Ein leichtes Rauſchen der Blätter, das durch die Luft ſäuſelt, wird größeres Entſetzen über ſie bringen, als ſonſt der härteſte Krieg (cfr. Levit. XXVI. 36.), ſo daß Aeltern vor den Kindern, Kinder vor den Aeltern und Brüder vor den Brüdern erbeben, von dem,

der ihnen Hülfe bringen will, Verrath fürchtend, und die einzige Rettung in der Flucht vor sich selbst suchend. Wenn aber auch einige den äußern Feinden entrinnen, so werden sie den natürlichen Feinden des Menschen unterliegen. Unter diesen verstehe ich die reißenden Thiere, welche Gott zur Zeit der Schöpfung in der Absicht bildete, um Menschen, welche sich bessern lassen, zu warnen, die andern unverbesserlichen dagegen auszurotten.“

„Wer ihre Städte sieht, wie sie von Grund aus umgestürzt sind, wird kaum glauben wollen, daß sie früher bewohnt waren; zum Sprüchworte wird werden der schnelle Umschwung vom höchsten Glücke zu übergroßem Unglücke, wie er in den heiligen Büchern aufgezeichnet, oder auch nicht aufgezeichnet ist (cfr. **Deuteron. XXVIII.** 61.). Dazu wird noch kommen gehinderter Athem und Auszehrung, wodurch ihr banges Leben vollends ganz unstät und trostlos seyn wird. Unabläßige Furcht bei Tag und Nacht wird ihre Herzen zusammenschnüren; des Morgens werden sie den Abend, am Abend die Morgenröthe herbeisehnen, wegen unerträglicher Schmerzen im Wachen, und wegen der furchtbaren Traumgebilde bei Nacht“ (cfr. **Deuteron. XXVIII.** 67.).

Nun geht Philo von den mosaischen Vorbildern ab, und fährt in folgenden merkwürdigen Worten fort: „Dann wird der übergetretene Fremdling in hellem Glanze leuchten, und von Jedermann wegen zwei herrlicher Vorzüge gepriesen werden, weil er erstens zu Gott seine Zuflucht nahm, und weil er zum Lohne dafür, die feste Stellung im Himmel erwarb, die ich nicht nennen darf. Dagegen soll der Sohn des auserkornen Volkes, weil er das Gepräge anererbten Adels verdarb, hinabgestoßen werden zu unterst in die Hölle und dichte Finsterniß, auf daß Alle, welche diese Proben göttlicher Strafgerechtigkeit schauen, sich warnen lassen, und erfahren, daß Gott die Tugend, die aus wildem Stamme emporsproßte, zu

Gnaden annimmt, daß er dagegen die Wurzel des ächten Baumes aufgibt, während der eingeſetzte Seitenſprößling ihm wohlgefällt, weil er zahm wurde und zur Fruchtbarkeit umſchlug.“

Wir ſetzen, der Wichtigkeit wegen, den Urtext her. Mang. II. 433, gegen unten: Ὁ μὲν ἔπηλυς ἄνω ταῖς εὐτυχίαις μετέωρος ἀρθεὶς περίβλεπτος ἔσται, θαυμαζόμενος καὶ μακαριζόμενος ἐπὶ δυσὶ τοῖς καλλίστοις, τῷ τε αὐτομολῆσαι πρὸς θεὸν, καὶ τῷ γέρας λαβεῖν οἰκειότατον τὴν ἐν οὐρανῷ τάξιν βεβαίαν, ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν· ὁ δ' εὐπατρίδης παρακόψας τὸ νόμισμα τῆς εὐγενείας, ὑποσυρήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθείς, ἵνα ταῦτα ὁρῶντες τὰ παραδείγματα πάντες ἄνθρωποι σωφρονίζωνται, μανθάνοντες ὅτι τὴν ἐκ δυσμενείας ἀρετὴν φυομένην θεὸς ἀσπάζεται, τὰς μὲν ῥίζας ἐῶν χαίρειν, τὸ δὲ στελεχόθεν ἔρνος, ὅτι μετέβαλεν ἡμερωθὲν πρὸς εὐκαρπίαν, ἀποδεχόμενος.

Zwar iſt des Glückes der Fremdlinge auch, Deuteron. XXVIII. 43. gedacht, und dieſer Gedanke iſt alſo nicht neu; aber die Ausführung weicht ab von dieſer Stelle. Dagegen kommen ganz dieſelben Bilder vom wilden Sprößlinge bekanntlich Rom. XI., in der nämlichen Verbindung vor; die Bilder vom τάρταρος, von der ἡ ἐν οὐρανῷ τάξις, ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν, ſind, wie wir ſchon oben zu bemerken Gelegenheit nahmen, der ſonſtigen Anſicht Philo's fremd; und wohl deutet er mit dem Beiſatze: ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν, auf eine Geheimlehre von den letzten Dingen hin, die er in einer für das größere Publikum beſtimmten Schrift nicht preisgeben wollte. Um ſo ſicherer iſt die Annahme, daß er hier den Glauben ſeiner Zeit ausſprach, daß er vielleicht dieſem gemäß ſelbſt eine Hölle dachte, welche erſt am Ende der Tage geſchaffen werden ſollte, um die beharrlichen Sünder aufzunehmen.

Er fährt, pag. 434, weiter fort: „Wenn so die Städte wie vom Feuer verzehrt, und die Felder verödet worden, wird endlich die Erde sich zu erholen anfangen, nachdem sie so lange Gewaltthat erduldet, ob ihrer Bewohner, welche die jungfräuliche Siebenzahl aus ihrer Seele und ihrem Leben verbannt hatten. Denn als das einzige, oder um mich richtiger auszudrücken, als das erste der Feste hat die Natur je den siebenten der Tage, so wie der Jahre auserlesen, jenen zur Ruhe für die Menschen, diesen zur Ruhe für die Erde. Die verruchten Frevler aber hatten dieses erhabene Gesetz unterdrückt, und verachtet das heilige Salz, die Trankopfer, den Altar des Erbarmens, den gemeinschaftlichen Heerd (denn alles dieß ist durch die Siebenzahl, und selbst Siebenzahl); es hatten die Reichen unter ihnen den Armen mit unaufhörlicher Arbeit bedrückt, und, aus Habsucht und ungebändigter Begierde nach Ertrag, die Fluren ausgemagert. Denn statt den Menschen, die nach der wahrsten Ansicht Brüder sind, als Kinder derselben Mutter Natur, die gebotene Ruhe nach sechs Tagen der Arbeit zu gönnen, statt den Auen, nach sechs Jahren des Ertrags das siebente zur Brache zu gewähren, damit sie nicht durch beständige Thätigkeit ermatten, haben sie diese heilige Vorschriften, voll Sanftmuth, auf's gröbste verletzt, haben sie Seele und Leib der Menschen mit unerträglicher Arbeit gemartert, und die Kraft des Landes durch unmäßige Forderungen von Früchten und Ertrag erschöpft. Dafür werden die Frevler durch obengenannte Strafen büßen, das Land aber wird nach langer Mißhandlung sich endlich seiner fluchbeladenen Bewohner entledigen und wieder Athem schöpfen. Und wenn nun die alte Erde ringsumschauend keinen mehr von denen gewahren wird, die einst ihre Würde und Herrlichkeit verletzten, wenn die Marktplätze leer von Unrecht und Streit und dagegen voll von Frieden und Gerechtigkeit seyn werden, so wird sie wieder neu aufblühen und sich ver-

jüngen; ſie wird dann jedesmal die feſtliche Zeit der geheiligten Sieben ausruhen, um wie ein Kämpfer, der vorher geſtritten, neue Kräfte zu ſammeln. Sodann wird ſie, wie eine liebende Mutter, Erbarmen fühlen über die Söhne und Töchter, die ſie verloren, über die Kinder, die durch ihren Tod, noch mehr aber durch ihr Leben, der Erzeugerin Wehe verurſachten. Wieder verjüngt und fruchtbar geworden, wird ſie ein tadelloſes Geſchlecht gebären, das gut machen ſoll, was das frühere verdarb. Denn die Wüſte wird, wie der Prophet ſagt (cfr. Jeſaias LIV. 1.), ſchöne Kinder in Menge erzeugen, welcher Orakelſpruch ſich auch bildlich auf die Seele anwenden läßt. Denn ſo lange ſie bevölkert iſt, und voll von Leidenſchaft und Laſtern, ſo lange Lüſte, Begierden, Thorheit, Unmäßigkeit und Unrecht, wie Kinder ſie umklammern, iſt ſie krank und ſchwach, und dem Tode nahe, wenn ſie aber unfruchtbar wird, oder ihre Kinder verliert, ſo wird ſie alsbald durch plötzlichen Umſchwung wieder zur reinen Jungfrau, und gebärt, nach empfangenem Saamen, Himmelskinder, nämlich Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, und die anderen Tugenden, deren Verheißung ſchon die frühere Schwäche heilet, deren Geburt aber vollends ein himmliſcher Segen iſt.“

Kaum traut man ſeinen Ohren, wenn man hört, wie Philo die Schuld, die ſo unausſprechliches Wehe nach ſich zieht, auf die Entheiligung des ſiebenten Tages und Jahres beſchränkt. Zwar gibt er ſich ſichtlich Mühe, um jedes andere Laſter mit dieſer einen Entweihung in Verbindung zu ſetzen, aber das Mißverhältniß zwiſchen Schuld und Strafe hört deßwegen nicht auf. Es iſt dieß ein neuer Beweis, daß er in der Schilderung der meſſianiſchen Zeiten ſtreng dem Texte des Pentateuch anhängt; denn Leviticus XXVI. 2, 34, 35, iſt der Fluch durch die Entheiligung des Sabbaths begründet, wenigſtens konnten dieſe Stellen leicht ſo erklärt

werden. Wirklich thaten dieß die paläſtiniſchen Rabbinen von damals; ſieht man doch ſelbſt aus dem neuen Teſtamente, daß ſie jene Entweihung für die größte der Sünden anſahen.

Zugleich wird aus ſolchen Stellen klar, daß unſer Theoſoph noch tief im Judenthume gefangen war, daß der platoniſche Blumenduft nur wie ein Firniß auf ihm liegt, der kaum die Oberfläche bedeckt; denn kann man ſich etwas abſcheulicheres denken, als dieſe Schilderung einer Hölle auf Erden, welche die Idee eines liebenden Gottes, dem Herzen unſeres Philo ſonſt ſo theuer, völlig verhöhnt, und nur den blutdürſtigen Rächer walten läßt? eine Schilderung, die, außer dem Mangel alles poetiſchen Gehaltes, auch darin tief unter Dante's Hölle ſteht, daß dieſe, trotz ihrer derben Farben, den Geiſt der Gerechtigkeit und Liebe athmet. Man ſage nicht, daß Philo, als Jude, dem von ſeiner Zeit einmal als meſſianiſch anerkannten Texte von **Deuter. XXVIII.** und **Levit. XXVI.** folgen mußte. Er hat die Beſchreibung, die dort ſchon gräßlich iſt, mit unerträglicher Weitſchweifigkeit und Uebertreibung geſteigert. Wenn je Allegorie an ihrer Stelle war, ſo wäre es hier geweſen; aber weit gefehlt, Alles wird buchſtäblich genommen, und die einzige Stelle, die er in den Büchern **de praemiis ac poenis** und **de execrationibus** bildlich erklärt, iſt aus Jeſajas entlehnt, gleich als wenn die moſaiſchen Ausſprüche zu heilig wären, um ihnen einen anderen Sinn zu unterlegen.

Von Seite 435, Mitte, geht er zu gelinderen Tönen über: „So habe ich denn," fährt er fort, „die Strafen unverholen angegeben, welche über das frevelnde Geſchlecht kommen ſollen, dieweil es die heiligen Gebote der Frömmigkeit und Gerechtigkeit verachtete, und ſich der Vielgötterei, deren Ziel Ruchloſigkeit iſt, hingab, vergeſſend den angeſtammten Glauben an *einen* Gott, in welchem es von Jugend auf erzogen war. Wenn ſie jedoch die Strafen Gottes nicht

zum Verderben, ſondern ſich zur Warnung wirken laſſen, wenn ſie ſich von ganzer Seele ihres früheren Wandels ſchämen, und umkehren, wenn ſie ihre Miſſethat zuerſt in innerſter Seele, zum Beweiſe herzlicher Reue, dann aber auch mit dem Munde, zur Beſſerung derer, die es hören, bekennen, dann werden ſie Vergebung erlangen von dem gütigen und erbarmenden Gotte, der dem Menſchengeſchlechte als höchſtes Vorrecht die Verwandtſchaft mit ſeinem Logos verliehen, nach welchem der menſchliche Geiſt, wie nach einem Urbilde, geſchaffen wurde.“

Wir ſetzen, um ſeiner Wichtigkeit willen, den Urtext her: *Ἐαν μέντοι μὴ ἐπ᾽ ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον ἢ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, καλισαντες μὲν αὐτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ᾽ αὐτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος ἵλεω θεοῦ, τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐξαίρετον παρασχομένου καὶ μεγίστην δωρεὰν, τὴν πρὸς τὸν αὐτοῦ λόγον συγγένειαν, ἀφ᾽ οὗ καθάπερ ἀρχετύπου γέγονεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς.*

Philo hat hier, wie man ſieht, als wäre er mit dem Vorhergehenden ſelbſt unzufrieden, unvermerkt an die Stelle der Sabbath-Entweihung die Vielgötterei und Abfall von dem Herrn unterſchoben.

Nun kommt das Wichtigſte. Philo fährt nämlich ſo fort: „Und wenn ſie auch bis an die Gränzen der Erde als Gefangene und Sklaven ihrer Beſieger zerſtreut wären, ſo ſollen ſie doch, wie mit einem Schlage, und an einem Tage, frei werden; denn ihr plötzlicher Uebergang zur Tugend wird ihre ſeitherigen Gebieter in Erſtaunen ſetzen; ſie werden ſich ſchämen, über Beſſere zu herrſchen, und die Kinder Gottes freigeben.“

„Wenn ihnen dann dieſes Heil zu Theil wird, ſo werden Alle, die zuvor in Hellas und in den Ländern der Barbaren, auf dem Feſtlande und in den Inſeln zerſtreut waren, in einem Zuge ſich erheben, und von allen Seiten her dem einen angewieſenen Orte zueilen, geführt von einer göttlichen, weit über alles menſchliche erhabenen Geſtalt, welche, allen Anderen unſichtbar, nur von den Begnadigten geſchaut wird. Dieſelbigen haben drei Fürſprecher der Verſöhnung bei ihrem himmliſchen Vater: Der erſte iſt die Vaterliebe des Angerufenen ſelbſt, der gerne Vergebung ſchenkt, und lieber begnadigt als ſtraft; der zweite Fürſprecher iſt die Heiligkeit der Stammväter des Volkes, welche als körperloſe Seelen in reinem geiſtigen Gottesdienſte unaufhörlich für ihre Söhne und Töchter flehen, und deren Bitten der himmliſche Vater erhöret; der dritte und mächtigſte Fürſprecher iſt die eigene Beſſerung der Wiederverſöhnten, die endlich vom Irrwege auf die rechte Bahn umgekehrt ſind, und dem Allmächtigen zu gefallen ſich beſtreben, wie Söhne ihrem Vater.“

„Wenn ſie nun angekommen ſind im Lande der Verheißung, ſo werden die zerfallenen Städte wieder aufgebaut; die Wüſte bekommt ihre Bewohner, das Land, früher ſo unfruchtbar, wird zum Garten. Das Glück der Väter und Ahnen wird zu nichte vor ihrem unſäglichen Ueberfluſſe, der aus dem Schatze göttlicher Gnaden, wie aus einem unverſiegbaren Quelle herniederſtrömt, und jeden Einzelnen, ſo wie Alle zuſammen, mit ſeinem Reichthume überſchüttet. Die Verwandlung wird aber vollſtändig und allgemein ſeyn. Gott wird nämlich die Tugenden der Wiedergebeſſerten wider ihre Feinde kehren, welche ſich früher über das Unglück des erkornen Volkes gefreut, und herzzerſchneidenden Spott mit ihm getrieben haben, als wäre ihnen und ihren Kindern die Fortdauer des Glückes gewiß, und als dürften ſie ohne Aufhören den Jammer der Unterdrückten bis in das fernſte

Glied ſchauen. Die Unſinnigen, die nicht einſahen, daß ſie des früheren Glanzes nicht um ihrer ſelbſt willen genoſſen, ſondern damit Andere gewarnt würden, denen eigenes Wehe und der Schmerz über das Glück ihrer Widerſacher als rettendes Gegengift wider ihren Abfall vom Geſetze der Väter vorgehalten wurde. Da ſich nun aber die Sache gewendet hat, da die Verirrten Buße thaten mit Seufzen und Weinen, ſo werden ſie auch wieder in ſchnellem Laufe umkehren zum Glücke ihrer Ahnen, ſie, die niemals völlig ſcheitern konnten. Die Feinde dagegen, welche mit ihrem Jammer Spott trieben, denen ihre Verzweiflung und ihr Elend ein Götterfeſt geweſen war, ſollen nun die Früchte ihrer Grauſamkeit einärndten, ſie werden fühlen, daß ſie ſich nicht an Elenden und Verſtoßenen verſündiget, ſondern an einem edlen Geſchlechte, in dem der alte, nie ganz erloſchene Funke angebornen Adels nur wieder angefacht zu werden brauchte, um den früheren Glanz herzuſtellen. Denn wie ein abgehauener Stamm ſich leicht verjüngen und neue Schößlinge treiben kann, ſobald eine geſunde Wurzel zurückgeblieben iſt, auf dieſelbe Weiſe können aus ſonſt verirrten Seelen, wenn nur ein kleiner Saamen der Tugend übrig blieb, wieder die edelſten und herrlichſten Früchte emporſproſſen, Früchte, durch welche Städte wieder bevölkert, und ganze Nationen zahlreich werden.“

Für den Augenblick nur folgende Bemerkung. Auch in dieſen Sätzen zeigt ſich ein fühlbares Schwanken zwiſchen Vernünftelei und Offenbarungsglauben. Die Behauptung, daß die Gebieter ſelbſt ihre Gefangenen losgeben ſollen, aus Schaam, über Beſſere zu herrſchen, ſteht in geradem Widerſpruche mit dem Geiſte glühenden Rachegefühls, der ſich in den meſſianiſchen Hoffnungen der Juden überhaupt, ſo wie auch namentlich in den letzten Sätzen unſerer Stelle ausſpricht. Denn wozu die angedrohten Strafen gegen dieſe, wenn ſie die Kinder Israel ſo glimpflich behandelt hatten, um ihnen ſogar

voll Seelengröße und Gutherzigkeit die Freiheit zu schenken? Nach meinem Gefühle ist diese Ansicht von einigen Gebildeteren ersonnen worden, um den schnellen Aufbruch aus allen Ländern an einem Tage natürlich zu erklären. Den gemeinen Juden plagte gewiß kein Zweifel über die Unmöglichkeit eines solchen Ereignisses; er konnte ja, vermöge seines Glaubens, über die Allmacht verfügen, und jede Schwierigkeit mit einem Wunder lösen.

Zum zweiten ist der Satz wohl zu beachten, daß die im Himmel befindlichen Seelen der Patriarchen unaufhörlich für ihr Volk den Vater anflehen. Diese Ansicht trägt, wie Jedermann fühlen wird, ganz den Charackter des Volksglaubens; so wie sie denn auch im zweiten Buche der Makkabäer, XV. 14, wieder vorkommt. Folglich reicht auch die spätere Heiligenverehrung, mit so vielen anderen Dogmen der katholischen Kirche, in das frühe Judenthum hinauf.

So hätten wir denn das Gemälde der künftigen Schicksale Israels aufgerollt. Man bemerke, daß es fast ganz aus dem Pentateuch entlehnt ist; die Propheten, die doch so reichhaltig sind in diesem Punkte, haben nur Weniges geliehen. Bloß Jesajas wird einmal citirt, aber mehr zur Ausschmückung, denn als dogmatische Urkunde. Dieß ist, wie wir schon oben bemerkten, der deutlichste Beweis, daß Moses in der Meinung der Alexandriner unendlich höher stand, als die anderen Propheten zusammen; denn die theuersten Hoffnungen werden überall auf das geheiligteste Ansehen gegründet.

Das Gemälde der messianischen Zeiten zerfällt übrigens in drei Theile: die Beschreibung des Glückes und des vorhergehenden Wehes; zwischen diese beiden tritt als Mittelglied die Voraussetzung der Buße und Umkehr vom bösen Wege. Es fragt sich nun, ob diese Theile sich nach der Meinung Philo's zu einem lebendigen Ganzen fügten, mit anderen Worten, ob er glaubte, daß jeder derselben eintreten werde.

Den ersten Theil, oder das überschwengliche Glück unter dem großen Helden, dachte er sich ohne Zweifel als gewiß. Zwar ist dasselbe im Texte des Leviticus an eine Bedingung, die nicht nothwendig eintreffen muß, nämlich an die Treue der Juden gegen ihr Gesetz, geknüpft; und diese Bedingung tritt auch bei Philo hervor. Aber die große Bestimmtheit, in der er von den Nationalhoffnungen spricht, läßt nicht zweifeln, daß er fest an ihre Erfüllung glaubte, daß er also auch von jener Bedingung voraussetzte, sie werde eintreffen. So wie wir denn unter allen Juden dieses Jahrhunderts nur eine Stimme über die Gewißheit künftiger Größe finden, Hoffnungen, die selbst bis nach Rom hin laut geworden waren. Aber glaubte er auch, daß die Zeiten des Jammers nothwendig vorangehen müssen? Das auserwählte Volk konnte sich ja bessern, ehe der Zorn Jehovah's seine vollen Schaalen ausgoß, es konnte zur Gerechtigkeit umwenden, und dadurch den Aufgang der Sonne des Heiles beschleunigen. Wahrscheinlich ist es, daß er auch das furchtbare Wehe ebenso gewiß dachte, als das kommende Glück. Hiefür spricht neben der Ausführlichkeit und Bestimmtheit jener Schilderungen besonders die Heiligkeit der Urkunde, der sie entnommen sind, des Pentateuch; denn obgleich dieser nur bedingt droht und verheißt, so war das Ansehen der mosaischen Schriften so groß bei den Juden, daß sie, jene Bedingung übersehend, glaubten, Alles müsse geschehen, was in dem Buche geschrieben stehe. Hiezu kommen noch die alten Klagen über des Volkes Ungehorsam; denn gibt es irgend eine Schrift aus der früheren oder späteren Zeit, welche nicht über Lauigkeit im Erfüllen des Gesetzes, oder über offenen Abfall eifert! Wirklich legte das Judenthum seinen Kindern unerträgliche Lasten auf, die auch bei gutem Willen kaum geschleppt werden konnten. Hiezu kommt noch endlich die trübe Weltansicht der Alexandriner: das ganze Menschengeschlecht sey

verderbt von Jugend auf, das Böſe nothwendig und angeboren, weil es im Leibe ſeinen Grund hat. Bei dieſer Anſicht konnte man nur von dem Gluthofen der Trübſal Läuterung erwarten.

Iſt es nun höchſt wahrſcheinlich, daß Philo jene beiden Glieder, zuerſt das Wehe, dann die Glückſeligkeit, mit gleicher Gewißheit erwartete, ſo iſt auch ausgemacht, daß er das dritte Glied, oder die Umkehr vom böſen Wege, nothwendig zwiſchen die beiden anderen einreihete. Zwar könnte man gegen dieſe Erklärung die eigenen Ausdrücke Philo's anführen, in der obenangeführten Stelle: ἐὰν μέντοι μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον ἢ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὐτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ' αὑτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος ἵλεω θεοῦ, welche Worte vorauszuſetzen ſcheinen, daß die furchtbaren Gerichte Gottes möglicher Weiſe nicht ganz zum Ausbruche kommen dürften. Allein dieſer Schluß wäre voreilig; denn die Strafen können eben nach dieſen Worten in vollem Maße hereinbrechen, nur nicht über Alle, ſondern bloß über die, welche ſich nicht warnen laſſen, und hartnäckig in der Sünde verharren. Die Anderen, zwar auch Sünder, und auf gelindere Weiſe beſtraft, entgehen durch ſchnelle Buße dem Verderben, das die Starrſinnigen unnachſichtlich ereilt.

Andererſeits muß man geſtehen, daß namentlich der düſtere Theil des Gemäldes unklar und verworren iſt. Die Strafen ſind ſo gehäuft, daß ſie kaum neben einander gedacht werden können; einige derſelben heben die anderen geradezu auf, wie man bemerkt haben wird; und es möchte überhaupt ſehr ſchwer halten, eine beſtimmte Idee und Reihenfolge derſelben anzugeben. Beſonders unklar iſt er in ſeinen Aeußerungen

über die Buße und Besserung der Juden, die er, wie wir schon oben zeigten, bald von einer göttlichen Einwirkung, bald von der eigenen Willensthätigkeit der Menschen ableitet, und deßhalb unaufhörlich zwischen beiden Ansichten schwankt.

Wenn man aber, abgesehen von diesen einzelnen Dunkelheiten, die Hauptpunkte seiner Lehre von den letzten Dingen herausstellen wollte, so möchten etwa folgende zu unterscheiden seyn:

Je näher die Menschheit dem von Gott gesteckten Ziele rückt, desto verderbter wird sie. Sünden aller Art, Unglaube, Ungehorsam wider das Gesetz nehmen überhand. Da erschöpft sich endlich die göttliche Langmuth; die Strafen, welche Moses, der Prophet, vorausgesagt, nehmen ihren Anfang. Alle Uebel des Leibes und der Seele werden ausgeschüttet über das gottlose Geschlecht. Mangel über alle Beschreibung, Hunger, daß der Vater seine Kinder verschlingt, Umkehrung des Naturlaufes, Sklaverei und Zerstreuung unter allen Nationen, Krankheiten der gräßlichsten Art, Furcht und Entsetzen, gänzliche Ausrottung der Frevler, vielleicht Verstoßung in die Hölle. Ursache dieser Strafgerichte ist hauptsächlich die Verletzung der Sabbathsgesetze. Mitten aber in diesem gränzenlosen Jammer werden einzelne Proselyten gerettet, doch zuletzt lassen sich auch viele der besseren Juden warnen, thun Buße, und bekennen ihre Sünden mit dem Herzen und mit dem Munde. Nun wendet sich das Schicksal; die Sonne des Heiles geht auf nach langer Nacht. Die erste Wundergabe von oben ist plötzlicher Umschwung von mittelmäßiger Tugend, die sie durch eigene Thätigkeit in sich angeregt, zu vollendeter Heiligkeit, welche ihnen von oben kommt. Denn auf diese Weise möchten wohl jene widerstrebenden Aussprüche zu vereinigen, und Stellen zu deuten seyn, wie Mang. II. 427, oben: *καθάπερ οὖν ἀνθρώπους ἐν ἰσχαταιᾶς ἀπῳκισμένους ῥᾳδίως ἂν ἑνὶ κελεύσματι συναγάγοι θεὸς ἀπὸ περάτων εἰς ὅ τι ἂν θελήσῃ χω-*

ρίον, οὕτω καὶ τὸν νοῦν ἐξ ἄλης πολυχρονίου πάντη πλανηθέντα καὶ κακωθέντα πρὸς ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας, δεσποινῶν ἐκτεταμένων, ἐλεῶν ὁ σωτὴρ ἐξ ἀνοδίας εἰς ὁδὸν εὐπετῶς ἂν ἀγάγοι, ἀμεταστρεπτὶ φεύγειν διεγνωκότα φυγὴν, οὐ τὴν ἐπονειδιστον λεγομένην, ἀλλὰ τὴν σωτήριον, ἣν οὐκ ἄν τις ἁμάρτῃ λέγων καθόδου κρεῖττονα, und ibidem 435, unten: ἐλευθερωθήσονται τῆς ἀθρόας πρὸς ἀρετὴν μεταβολῆς κατάπληξιν ἐργασαμένης τοῖς δεσπόταις. Der erste Anfang geht vom Menschen aus, die Vollendung aber kommt vom Vater.

Die zweite Wunderwirkung von oben ist die plötzliche Befreiung der Juden, die vorher in aller Welt zerstreut waren. Philo läßt hier das sittliche Gefühl der fremden Nationen mitwirken; wir haben schon oben unsere Gründe angegeben, warum wir dieß für eine individuelle Ansicht halten.

Nun strömen die Juden an einem Tage von allen Seiten hin nach dem gelobten Lande, geführt von einer himmlischen Gestalt, welche nur den Erkornen sichtbar, von den Heiden nicht geschaut wird. Die Städte werden wieder aufgebaut, die Wüste bevölkert; von der Erde ist der Fluch genommen, der früher wegen der Sündenschuld der Menschen auf ihr lastete. Sie wird verjüngt, und bringt unermeßlichen Ueberfluß hervor. Die wilden Thiere ändern ihre Natur und werden zahm. Alle Güter des Leibes und der Seele sind über die Glücklichen ausgegossen. Von nun an kommt die Reihe an die Feinde des Volkes. Diese Elenden hatten vorher die Kinder Israel auf alle Weise geplagt, als wären sie von ihrem Gott ausgestoßen und auf immer verlassen. Zwar lag diese Bosheit im Plane Gottes, und mußte seinen Gerichten dienen; nichtsdestoweniger werden sie jetzt im Geiste des alten Bundes dafür gestraft. Ein Kriegsmann steht auf in Israel, ein starker, gewaltiger Held. Er regieret sein Volk in Gerechtigkeit, aber an seinen Feinden nimmt er blutige Rache. Sie werden

unterjocht, und müſſen den Juden, kurz zuvor ihren Sklaven, als Knechte dienen.

Man wird bemerkt haben, daß ſich die Verheißungen von dieſem Helden und von ſeiner Herrſchaft, ſo wie ſie in der Schrift, de praemiis ac poenis, angedeutet ſind, genau anſchließen an das Ende der Schrift de execrationibus, und an das, was dort über die Rache an den Feinden des Volks geſagt wird. Denn dieſe ſetzt Kriege gegen die Heiden, aber auch einen großen Feldherrn voraus, durch den die Streiter aus Israel wider den Feind geführt werden mußten.

So glaubten denn die Juden, das ganze künftige Schickſal ihrer Nation zum Voraus auf wunderbare Weiſe in den heiligen Büchern beſtimmt, und dieſer Theil des moſaiſchen Glaubens war gewiß einer der theuerſten, einer von denen, mit denen ſich die Phantaſie des Juden am liebſten und mit größter Inbrunſt beſchäftigte. Was Wunders? wenn die Prädeſtination eine wichtige Stelle fand in der jüdiſchen Glaubenslehre! man ſollte dieß ſchon zum Voraus erwarten, auch wenn wir keine Zeugniſſe darüber hätten.

Zuſammengeſetzt iſt übriges das Gemälde der Zukunft, aus Vorbildern der früheren Geſchichte; wie denn überall die Phantaſie ihren Stoff von der Gewohnheit entlehnt. Namentlich mußte die Wunderführung Israels aus Aegypten nach Kanaan, und die Zerſtreuung im babiloniſchen Exil die einzelnen Züge leihen. Moſes hatte ſeinem Volke, wenn es die Gebote Gottes halten würde, den Einzug in Kanaan, in das Land, wo Milch und Honig fleußt, und dabei unſägliches Glück verheißen; dieſe Verheißungen hielt man mit den glorreichen Zeiten David's noch nicht für erfüllt; ſie ſollten noch weit überboten werden durch eine neue Priode unter einem weit größeren Herrſcher, als David war, jedoch ſo, daß man die Bilder des erwarteten Glücks aus der Regierung dieſes gefeierten Königs nahm.

Man ſollte in den meſſianiſchen Hoffnungen, wie ſie von den Propheten angeregt und von den Juden geglaubt wurden, nichts beſonders finden. Sie ſind nie eingetroffen (denn in Jeſu Chriſto wurden ſie ganz in anderem Sinne erfüllt, als die Propheten geweiſſagt und die Juden erwarteten); ſie werden auch nie eintreffen, und heute noch erwartet der Israelite vergeblich auf ihre Erfüllung. Sie waren alſo eine Täuſchung, aber eine natürliche, in der theokratiſchen Verfaſſung der Juden begründete. Ein Volk, das von Jugend auf gewöhnt iſt, mit aller Zähigkeit des Herzens, den Herrn der Welt, den Allmächtigen, als ſeinen König anzuſehen, ſich als den Erſtling der Nationen zu betrachten, ein Volk, das durch ſeine prieſterliche Verfaſſung jeden Tag an dieſes Verhältniß erinnert wird; kann und wird an ſeinem Heile nie verzweifeln. Denn ſonſt müßte es glauben, daß der Verband zwiſchen ihnen und Gott zerriſſen, daß ſie völlig verſtoßen ſeyen, ein Glaube, gegen den ſich das menſchliche Gefühl empört, den unter den Juden der Nationalſtolz nicht duldete, noch der Prieſter aufkommen ließ, weil ſeine Vorrechte ſonſt aufhörten. Wenn deßhalb die Gegenwart auch mit hartem Drucke laſtete, ſo rettete ſich die Phantaſie in die Zukunft; die Hoffnung ward, wie wir ſo allgemein in dieſer Periode finden, nebſt dem Glauben zur ſchönſten Tugend; denn ſie allein iſt es, an welcher in ſolchen Lagen das Leben ankert. Daher die Gluth meſſianiſcher Hoffnungen von damals, daher die Erſcheinung, daß ſie deſto feuriger waren, jemehr die Erfahrung ſie niederſchlug. Andererſeits war das Bewußtſeyn ſchwerer Uebertretung des göttlichen, auf Sinai verkündeten, Geſetzes vorhanden. Man fand hierin den Grund der langen Verzögerung. Dieſe Schuld mußte im Geiſte des alten Teſtaments gebüßt, ſie mußte ſchwer gebüßt werden, weil ſie ſchwer war, denn der Unglückliche fühlt ſeine Fehler mehr,

als der Glückliche. Daher jene Schilderung furchtbarer Strafgerichte vor dem Aufgange der Gnadenzeit.

In dieser Weise wirkten jene Stellen des Pentateuch auf die Gestalt der messianischen Hoffnungen. Sonst mußte besonders auch das babylonische Exil seine Farben leihen. Wie damals sollten alle Juden noch einmal zerstreut werden, nur weit härter und in größerer Ferne, bis an die Gränzen der Erde, wie Philo sagt, in Hellas, in den Ländern der Barbaren, auf dem Festlande und auf den Inseln. Die hauptsächliche Schuld, um deren willen die Zerstreuung verhängt wird, ist, wie Philo sagt, Entheiligung des Sabbats; auch dieß ist ein babylonisches Vorbild; denn die siebzig Jahre der chaldäischen Gefangenschaft wurden von den Rabbinen aus der Entweihung der heiligen Siebenzahl abgeleitet (cfr. die Noten bei Mangey zu den betreffenden Stellen).

Nun tritt aber die Buße ein, mit ihr ist die Schaale des Zorns ausgeleert; die Zeiten sind erfüllt. Die Juden kehren zurück aus der Zerstreuung, alle an einem Tage, geführt von einer nur den Juden sichtbaren, von den Heiden ungesehenen Himmelsgestalt. Wer erkennt nicht hierin mit dem ersten Blicke das mosaische Vorbild? Gerade so zog Israel an einem Tage aus dem Lande der Knechtschaft aus Aegypten, geführt von einer Himmelsgestalt, der Wolkensäule!

Hier ist nur der Ort zu zeigen, daß schon in Alexandrien der Logos mit den messianischen Erwartungen der Juden in Verbindung gesetzt war. Wir haben nämlich oben nachgewiesen, daß Philo in der Wolkensäule, so wie im Dornbusche, den Logos fand, daß diese Vorstellung in dem Siraciden, so wie in dem Buche der Weisheit wiederkehrt. Ist nun wirklich das Bild von der göttlichen Gestalt, welche die Juden aus der zweiten Zerstreuung, aus dem zweiten Lande der Knechtschaft heimgeleiten sollte, eine Wiederholung der mosaischen Wolkensäule, so ist auch kraft der Analogie klar,

daß unter dem Abbilde, wie unter dem Vorbilde, der Logos verſtanden werde; wie es ſich denn auch zum Voraus erwarten läßt, daß der große Mittler, der Paraklet, bei der zweiten größeren Wiederherſtellung des Volks mächtig mitwirken müſſe, wenn er ſchon bei der erſten, oder der Befreiung aus Aegyptenland, Führer Israels geweſen war. Zwar könnte man gegen die Gleichheit beider Geſtalten, der Wolkenſäule nämlich, und des erwarteten himmliſchen Gebildes, den Beiſatz anführen, den Philo, Mang. II. 436, oben, gibt: *ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας, ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς*, welche Beſtimmung nicht auf die Wolkenſäule paſſe, da ſie von den Aegyptern ſo gut als von den Juden geſehen wurde. Allein erſtlich kommt wirklich eine ähnliche Ausſage über die Wolkenſäule vor, Exod. XIV. 20, wo der Urtext wörtlich ſo lautet: „Die Wolke war Finſterniß (auf der Seite der Aegypter) und erleuchtete die Nacht“ (auf der Seite Israels), ſie wurde alſo, wie hier die himmliſche Geſtalt, zugleich geſehen, nämlich von den Begünſtigten, und nicht geſehen, von den Verdammten. Hiegegen könnte man nun freilich einwenden, daß die LXX., für die Alexandriner die einzig gültige Quelle des Glaubens, nicht ſo überſetzen. Der Grieche hat nämlich: *καὶ ἐγένετο σκότος καὶ γνόφος, καὶ διῆλθεν ἡ νύξ*. Allein warum ſollte die wahre Erklärung nicht auch in Aegypten bekannt geworden ſeyn?

Jedoch ſelbſt ohne Rückſicht auf den wahren Sinn von Exod. XIV. 20, wird unſer Ausſpruch treffſich erklärt durch eine Stelle aus dem erſten Buche de vita Mosis, Mang. II. 107, obere Mitte, wo er von der Säule ſagt: *τάχα μέντοι καὶ τῶν ὑπάρχων τις ἦν τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἀφανὴς ἄγγελος ἐγκατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώματος ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι.* Er durfte von ungeweihten Augen nicht geſchaut werden; dieß konnte unter veränderten

Umständen nur von den Heiden gelten. Diesen allein war er unsichtbar, die Juden aber, die nun geheiligt, versöhnt, und vom Vater angenommen waren, durften ihn jetzt, ohne äußere Hülle, welche dort die Wolke bildete, rein in seiner wahren Gestalt schauen!

Wenn wir nun behaupteten, daß der Logos schon in Alexandrien in ein gewisses Verhältniß zu den messianischen Segnungen gesetzt war, so heißt dieß durchaus nicht soviel, als hätte ihn Philo mit dem Messias identificirt. Dieß war gewiß nicht der Fall, er stellte ihn zu hoch, um ihn Fleisch werden zu lassen; in der Luft, im reinen Himmel, durfte er schweben, nicht aber konnte er bleibend auf die unreine Erde herniedersteigen. Messias war ihm jener große Kriegsheld, von dem es, **Num. XXIV. 7**, nach den **LXX.** heißt: ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν. Dieser mußte die Feinde Gottes schlagen. Dem Logos dagegen wurde die himmlische Heimführung übertragen; sein Geschäft war schon beendigt, wenn der Messias seine Eroberungen beginnt. Hier ist nun auch der geeignetste Ort, um auf eine andere Weise, als wir oben versucht, zu erklären, warum der Logos, **de execrationibus, Mang. II. 436**, oben, nicht unter den drei andern dort genannten Parakleten auftritt. Philo hatte nämlich in den nächst vorhergehenden Worten von jener Himmelsgestalt, welche die Juden heimgeleiten sollte, gesprochen. Dachte er sich nun unter dieser den Logos, wie wir in allewege annehmen müssen, so ist es natürlich, daß er ihn nicht gleich wieder als Paraklet aufführt. Seine Wirksamkeit bei der Wiederherstellung Israels war schon dadurch bestimmt, daß er, als himmlischer Führer auftreten sollte, er war schon, als solcher, Paraklet und Beistand des Volkes. So hatte Philo nicht nöthig, ihn in den folgenden Worten unter der Zahl derer zu nennen, welche unablässig für das Heil des Volkes flehen.

In den noch übrigen Zügen des großen Gemäldes erkennt man abermals, theils davidiſche, theils moſaiſche aus der Eroberung des heiligen Landes entlehnte Vorbilder. Wenn die Juden zurückgeleitet ſind, wird das Land ſchnell bevölkert, Wohlſtand, Macht und Ehre kehrt zurück. Aber nun brechen die Strafgerichte über die Feinde Gottes, über die Heiden los. Der Meſſias übt ſein Herrſcher- und Helden-Amt aus, die Feinde werden gezüchtigt und unterjocht, das Volk Gottes in Gerechtigkeit regiert, und zur Königin der Nationen erhoben.

Ich denke nicht, daß irgend Jemand behaupten werde, Philo habe im Weſentlichen dieſer Schilderungen eigene Anſichten, und nicht vielmehr gemeinſame Hoffnungen ſeiner Nation ausgeſprochen. Für letzteres bürgt die große Entſchiedenheit ſeines Tons, als ob kein Zweifel möglich wäre. Zudem behandelte er hier eine Nationalangelegenheit, an der alle Juden mit gleicher Inbrunſt hingen, und die ſich nicht im geringſten auf Vernunftgründe ſtützte, ſondern auf Offenbarung oder auf den Volksglauben; in ſolchen Fällen folgt auch der Denkende dem Strome, ohne eigene Meinung, und fühlt ſich nur in ſoweit vor Zweifel frei, als ſein perſönlicher Glaube mit dem allgemeinen übereinſtimmt, und in der Erziehung wurzelt.

Wirklich läßt ſich auch mit gutem Grunde behaupten, daß in den beiden Büchern, de praemiis ac poenis und de execrationibus mehr als in allen übrigen Schriften unſeres Verfaſſers, der Volksglaube, und zwar nicht bloß der reinalexandriniſche, ſondern wie es ſcheint, ſelbſt der paläſtiniſche durchſchimmert. Hieher gehört jene Stelle: *ὁ δὲ εὐπατρίδης παρακόψας τὸ νόμισμα τῆς εὐγενείας ὑποσυρήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθείς*, Mang. II. 433, gegen unten; wo, wie wir ſchon oben bemerkten, recht gut eine wirkliche Verſtoßung in die Hölle gemeint ſeyn

könnte. Man müßte dann annehmen, Philo habe dieſe, ſeinen Anſichten ſonſt völlig fremde Lehre aus dem Volksglauben aufgenommen, und ſich vorgeſtellt, daß gegen das Ende der Zeiten, zur Beſtrafung der Gottloſen eigens eine Hölle gebildet werde. Iſt es aber auch bloßes Bild, ſo iſt dieſe Stelle immer als Akkomodation an die Meinungen des großen Haufens merkwürdig. Außerdem möchte ich auch in den Worten de execrationibus, Mang. II. 434, unten: *εἶθ' οἷα μήτηρ φιλόστοργος οἰκτιεῖται μὲν υἱοὺς καὶ θυγατέρας ἃς ἀπέβαλεν, οἳ καὶ ἀποθανόντες, καὶ ζῶντες ἔτι μᾶλλον, ὀδύναι τοῖς τοκεῦσιν ἐγένοντο. Πάλιν δὲ νεάσασα εὐφορήσει, καὶ τέξεται γενεὰν ἀνεπίληπτον, ἐπανόρθωμα τῆς πρότερον*, eine vergeiſtigende Anſpielung auf die jüdiſche Lehre von der Auferſtehung des Fleiſches finden. Daß er auch das Weltgericht mit ſeinen Poſaunen kannte, haben wir oben darzuthun verſucht.

Zum Schluſſe wollen wir noch ein Verzeichniß der Stellen geben, welche Philo als meſſianiſch anführt. Es ſind die Capitel Leviticus XXVI. und Deuter. XXVIII. ganz. Ferner werden aus Deuter. XXX. namentlich die Verſe 11 bis 14 als ſehr bedeutſam angeführt, man vergleiche z. B. de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, gegen oben. Aus der alexandriniſchen Ueberſetzung von Num. XXIV. 7, iſt die Lehre vom großen Kriegshelden entlehnt; aus Exod. XXIII. 28. oder Deuter. VII. 20, die Weiſſagung von den Weſpenſchwärmen, welche gegen die Feinde Israels ſtreiten ſollen.

Außerdem werden von andern Schriften des alten Teſtaments bloß angeführt, Pſalm 120, 8. und Jeſaias 54, 1., aus letzterem iſt jedoch wahrſcheinlich die Lehre genommen, daß die wilden Thiere in der Zeit des Segens ihre Natur verändern und zahm werden ſollen, wenn dieſelbe nicht anders zunächſt aus einer traditionellen Deutung von Levit. XXVI. 6, entſtanden iſt, auf welche dann in allewege jene Stellen

der Propheten, daß der Löwe Stroh freſſen ſoll u. ſ. w., großen Einfluß gehabt hätten.

Alle dieſe Sprüche kommen auch im neuen Teſtamente als meſſianiſch vor. Deuter. XXVIII. iſt bloß eine weitere Ausführung von Levit. XXVI. Aus dieſem Capitel wird der zwölfte Vers 2. Cor. VI, 16. meſſianiſch benützt, der Spruch, Deuter. XXX. 12, von Philo, wie wir bemerkten an vielen Stellen, als ſehr bedeutſam gebraucht, wird ebenfalls im meſſianiſchen Sinne von Paulus Rom. X. 6, angeführt. Die Stelle, Num. XXIV. 7, finde ich wieder bei Mat. II. 15, wenigſtens hat ſie bewirkt, daß man, Hos. XI. 1, meſſianiſch deutete. Die Weſpen von Deuter. VII. 10. oder Exod. XXIII. 28, wiederholen ſich in den Heuſchrecken, welche nach Apocal. IX. 3 — 12. alle diejenigen plagen, die nicht mit dem Siegel Gottes bezeichnet ſind.

Außerdem wird Jes. LIV. 1, von Paulus Galat. IV. 27, als meſſianiſch angezogen.

Dagegen könnte auffallen, daß Philo die berühmte Weiſſagung, Genes. XII. *ἐν σοὶ εὐλογηθήσονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*, ohne alle Beziehung auf künftige Hoffnungen ſeines Volks, und auf eine abgeſchmackte Weiſe erklärt. Man vergleiche das erſte Buch von den Träumen, Pſ. V. 80, wo er ſich ſo vernehmen läßt: „In dir ſollen alle Geſchlechter geſegnet werden.“ Dieſer Orakelſpruch paßt in zweifacher Hinſicht auf den Weiſen, nämlich in Beziehung auf ihn ſelbſt und auf ſein Verhältniß zu andern Menſchen. Wenn mein Geiſt ſich durch vollkommene Tugend reinigt, ſo werden auch die irdiſchen Stämme in mir, d. h. die Sinne und der Leib rein. Und wenn ein Mann die Weisheit lieb gewinnt, ſo muß nothwendig auch das Haus, die Stadt, das Land und das Volk, in dem er lebt, glücklich werden. Denn gleichwie angezündeter Weihrauch die Umſtehenden mit Wohlgeruch über-

ſtrömt, ſo werden auf dieſelbe Art die Nachbarn des Weiſen, da ſie die von ihm ausgehende Düfte der Tugend einſaugen, ſelbſt beſſer und weiſer!“

Philo konnte dieſes menſchenfreundliche Orakel deßwegen nicht in einem höheren Sinne deuten, weil ſeine Erwartungen einſeitig und jüdiſch waren, und weil ſein Meſſias nur dem auserkornen Volke Heil, den Heiden aber Verderben bringt.

Inhalt
des ersten Theiles.

Erstes Capitel.

Seite.

Ueber Philo's Leben 1

Zweites Capitel.

Ueber seine Schriften 7

Drittes Capitel.

Die Zeit Philo's 37

Viertes Capitel.

Der Kanon Philo's 46

Fünftes Capitel.

Von der Inspiration der heiligen Schriften 54

Sechstes Capitel.

Von der Erklärung der heiligen Schriften 68

Siebentes Capitel.

Gott, das System der göttlichen Kräfte 113
a) Namen Gottes bei Philo . . . . . Ebd.
b) Gottes inneres Wesen 117
c) Gott nach seinem Verhältnisse zu der Welt . 121
d) Die göttlichen Kräfte 143

Achtes Capitel.

Vom göttlichen λόγος 168
a) Wortbedeutung . . . . . Ebd.
b) Der göttliche Logos 176

Seite.

c) Von der göttlichen Weisheit, oder der Σοφια 215
d) Vom πνεῦμα ἅγιον 229
e) Personificationen des Logos; der Logos eine wahrhafte Person 243

Neuntes Capitel.

Von der Weltschöpfung 327

Zehntes Capitel.

Von der Welt, ihren Theilen und ihrem Wesen 338

Eilftes Capitel.

Von den Engeln 357

Zwölftes Capitel.

Die Lehre vom Menschen 373

Dreizehntes Capitel.

Von den Gnadenmitteln und den Tugenden 415

Vierzehntes Capitel.

Von der Weltregierung oder Vorsehung, und von dem besondern Plane Gottes in Betreff der jüdischen Nation . . 471

Kritiſche Geſchichte

des

Urchriſtenthums.

I. Theil.

Philo

und die

jüdiſch-alexandriniſche Theoſophie.

II. Abtheilung.

Durch

A. F. Gfrörer,

Bibliothekar in Stuttgart, Mitglied der K. Däniſchen Akademie der Alterthumsforſcher in Kopenhagen.

Non sibi res, sed se submittere rebus.

Zweite unveränderte Auflage.

Stuttgart.
E. Schweizerbart's Verlagshandlung.
1835.

Digitized by Google

Inhalt

des zweiten Theiles.

Fünfzehntes Capitel.

Seite.

Beweis, daß die Grundzüge der philoniſchen Theologie viel älter, als er ſelbſt, ſind, und daß ſie längſt in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet waren. — Verpflanzung derſelben nach Paläſtina 1

a) Die LXX. 8

b) Der Siracide 18

c) Das zweite und dritte Buch der Makkabäer . 52

d) Ariſteas 61

e) Ariſtobulos 71

f) Die älteſten Stücke aus den Sybillinen . . . 121

g) Das vierte Buch der Makkabäer 173

h) Das Buch der Weisheit 200

i) Reſultat aus dem Bisherigen 272

k) Verpflanzung der alexandriniſchen Theoſophie nach Judäa. — Die Therapeuten 280

Seite.

l) Die Essäer 299
m) Josephus 356
n) Die Doketen 368
o) Simon Magus und Elxai 370
p) Gamaliel, Lehrer des Apostel Paulus, Vorsteher einer Schule griechischer Weisheit 402

Fünfzehntes Capitel.

Beweis, daß die Grundzüge der philoniſchen Theologie viel älter, als er ſelbſt, ſind, und daß ſie längſt in Alexandrien unter den dortigen Juden verbreitet waren. — Verpflanzung derſelben nach Paläſtina.

Wir haben in den vorhergehenden Kapiteln die Religionslehre Philo's dargelegt. Man könnte dieſelbe im Allgemeinen als einen rationalen Supranaturalismus bezeichnen. Sie unterſcheidet ſich nämlich von dem groben Offenbarungsglauben durch die Vorausſetzung, daß Gott nicht begreiflich noch ſichtbar ſey, daß er alſo aus den heiligen Urkunden weggedeutet werden müſſe. In dieſem einen Punkte iſt Philo mit den Schulen der chriſtlichen Rationaliſten einverſtanden, aber in den andern geht er himmelweit von ihnen ab. Er behauptet nämlich beſondere Führung ſeiner Nation, und dieſer entſprechend, beſondere, obwohl vermittelte Wirkungen auf ſein Volk, welche Wirkungen ſich in der Urgeſchichte in Wundern aller Art gezeigt, und in der Zukunft durch noch größere Fügungen ſich verherrlichen werden. Das Mittelglied zwiſchen beiden Gegenſätzen bildet, als Werkzeug, die Allegorie; als Dogma, die Lehre vom Logos und den göttlichen Kräften; denn dieſe beiden thun alles, was nach der gewöhnlichen Anſicht der Herr ſelbſt bewirkt hat.

Das Ganze der philoniſchen Lehren bildet ein mürbes und loſes Gewebe, kaum durch die Phantaſie zuſammengehalten. Der Verſtand findet überall ſchneidende Widerſprüche, denn faſt jede Lehre ſtreitet mit ſich ſelbſt oder mit ihren Schweſtern.

Philo kennt einen Kanon heiliger Bücher, und doch gebraucht er dieſe nicht in der Urſchrift, ſondern in einer Ueberſetzung, und erlaubt ſich wider alles Recht, aus hebräiſchen Eigennamen griechiſche Etymologien herauszudeuten. Er behauptet auf's ſtrengſte die Inſpiration der heiligen Schriften, und doch wird dieſe Behauptung durch die willkührlichſte Interpretation umgangen. Er lehrt, daß Gott nicht nur unſichtbar, ſondern auch, daß er rein unbegreiflich ſey, daß er außer aller Berührung mit der Endlichkeit ſtehe, und doch kennt er ſeine geheimſten Plane über die Weltregierung, und behauptet, daß dieſer unſichtbare, ſelbſt Moſes unbegreifliche Gott die Juden zu ſeinem Eigenthum auserkoren, daß er in ihre frühere Geſchichte mächtig eingegriffen habe, und es auch in Zukunft noch herrlicher thun werde. Er lehrt einen zweiten Gott, den Sohn des Höchſten, den Logos, und doch ſtellt er ihn wieder als Weltſeele, als Idee der Ideen, nach Plato, dar. Er lehrt, Gott ſey Alles in Allem, Nichts ohne ihn, Alles durch ihn, und doch behauptet er die Ewigkeit der Materie, als eines ungöttlichen Princips. Er lehrt die Verderbtheit der Welt, den Abfall der Ideen, und doch ſoll ſelbſt die unorganiſche Maſſe nur ſchlafender Geiſt, und das Weltganze die ſchönſte, göttlichſte Harmonie ſeyn. Er lehrt ferner, Gott ſey ſich ſelbſt genug, ohne alle Beziehung zu irgend einer Creatur, und doch gibt er ihm auf orientaliſche Weiſe einen Hofſtaat von Engeln. Er lehrt, die Menſchenſeelen ſeyen durch Abfall vom Himmel auf die Erde gekommen, und doch läßt er den erſten Menſchen theilweiſe von den Engeln gebildet, ſelbſt den Geiſt eingeblaſen werden, nach der Erzählung der Geneſis. Er lehrt, der Leib ſey das böſe Princip, und der Menſch, an dieſen gebunden, keines Guten fähig, ſondern alles komme von oben, vom Vater des Lichts, und doch erklärt er den Menſchen für ſittlich frei. Er lehrt ferner, der Menſch könne nur durch Tu-

gend das Wohlgefallen der Gottheit erringen, und doch hat sich Gott von allen Nationen nur die jüdische zu seinem Eigenthum auserkoren. Seine Tugenden sind die Tugenden der Resignation, sein höchstes Glück, vom Leibe befreit zu werden, und doch lehrt er ein irdisches, alles Glück umfassendes Reich und langes Leben darin als höchste Stufe der Wonnen.

Wenn dieß nicht ein Gewebe von Widersprüchen ist, so gibt es kein anderes. Aus diesen Widersprüchen schließe ich mit Sicherheit: Philo hat sein System nicht geschaffen, sondern aus Bausteinen seiner Zeit aufgeführt. Sollte dieser Schluß kühn scheinen, so berufe ich mich auf eine Erfahrung, die durch jedes Blatt aus der Geschichte der Philosophie bestätigt wird. Nur der Genius producirt; aber dieser fährt auch immer gerade aus zum Ziele; seine Ahnenprobe ist Consequenz. Wo Widersprüche sind, da ist geradezu Mangel an der Schöpferkraft, die nur sich selbst gleicht, anzunehmen. Nehmt einen Philosophen, welchen ihr wollt, weis't ihm wirkliche Widersprüche nach, so dürft ihr versichert seyn, daß sein Genius in diesen Punkten einer Zeitmeinung unterlegen ist.

Diese allgemeine sichere Regel auf Philo angewandt, beweist schon für sich unwidersprechlich, daß er uns im Wesentlichen nur Zeitmeinungen gegeben hat. Dasselbe geht auch aus andern Gründen hervor. Denn, um nicht davon zu reden, daß er da und dort verschiedene, von andern herrührende Erklärungen gewisser Stellen der heiligen Schriften anführt, welche insgesammt die Allegorie und die Lehre vom Logos voraussetzen, so beweist die Art seiner Darstellung, daß die Grundzüge seiner Lehre damals allgemein bekannt waren. Hätte er nämlich nicht Leser vorausgesetzt, die mit seinen Ansichten vertraut oder einverstanden seyn mußten, wie würde er dann mit so unglaublicher Sicherheit die ausschweifendsten

Dinge vorbringen, welche, für unsere Ohren wenigstens, wie die Reden der delphischen Pythia, keinen Sinn haben.

Aus der christlichen Lehre, die so viel Gleiches enthält, kann er nicht geschöpft haben, aus dem einfachen Grunde, weil er früher schrieb, als irgend ein Christ in Alexandria war, früher, als irgend ein christliches Buch verfaßt wurde. Ebensowenig können die Apostel unsern Verfasser benützt haben; denn es wäre lächerlich, wenn man voraussetzen wollte, seine Schriften seyen so unglaublich schnell verbreitet worden, daß verschiedene Menschen, die in andern Ländern lebten, aus ihm ihre Weisheit borgen konnten. Etwas der Art kommt wohl jetzt vor, wo ein originelles Werk gleich hundert hungernde Federn in Bewegung setzt, damals aber, in Ländern ohne Literatur und Druckerpresse, gewiß nicht. Es ergibt sich also von selbst die Gewißheit, daß ein Theil der heiligen Schriftsteller aus einer gemeinschaftlichen Quelle mit ihm, nämlich aus der alexandrinisch jüdischen Theosophie, geschöpft hat. Weil aber diese Ansicht im Widerspruche steht mit sonst verbreiteten, weil sie gewisse Grundsätze des (ob groben, ob feinen) Offenbarungsglaubens an der Wurzel angreift, und weil es nothwendig ist, in diesem Felde mit eisernen Beweisen gewappnet aufzutreten, so werden wir in diesem Abschnitte zeigen: 1) daß die Hauptlehren Philo's sich auf zwei Jahrhunderte zurück verfolgen lassen; 2) daß sie zu seiner Zeit Eigenthum großer Partheien waren; 3) daß sie längst in Judäa, und sogar im Sitze der jüdischen Orthodoxie, in Jerusalem, Eingang gefunden hatten.

Ich sage, die Grundzüge seiner Lehre, denn Niemand wird läugnen, daß er manches Einzelne selbst aufgebracht, Manches aus den Werken der Hellenen, die er so gut kannte, entlehnt haben mag. Unter diesen Grundlehren verstehe ich: erstens, den Glauben, daß die Materie unrein und ungöttlich sey, und diesem gemäß, die rationalistische Voraussetzung, daß

Gott der Herr nicht sichtbarlich erscheinen könne, wie das alte Testament will, verbunden mit der supranaturalistischen Annahme einer besonderen Erwählung der jüdischen Nation und besonderer Offenbarung, die ihr zu Theil geworden sey; ferner die Allegorie als Werkzeug, um die verborgene Weisheit zu finden und zu rechtfertigen; dann die Lehre vom Logos und den göttlichen Kräften; in der religiösen Anthropologie die Behauptung, daß der Leib Urquell des Bösen sey, und die Lehre vom himmlischen Ursprung und von der Präexistenz der Seelen; endlich, in Hinsicht auf die Gnadenmittel, die Ertödtung des Fleisches, die Tugenden der Resignation, Zurückgezogenheit von der Welt, Einsamkeit, Glaube, Liebe und Hoffnung.

Diese Lehren hängen genau zusammen; als ihren Mittelpunkt kann man die Allegorie betrachten, wo diese angetroffen wird, da finden sich in der Regel auch die anderen. Was natürlich ist; denn sie wurde ebendeßhalb angewandt, weil Gott der Herr nicht so sichtbarlich erscheinen darf, wie der Wortsinn der heiligen Urkunden besagt; sie setzt also die Lehre von der Unreinheit der Materie und der gänzlichen Abgeschiedenheit Gottes von der Welt voraus. Dieß leitet aber ferner, (da die alexandrinische Allegorie offenbarungsgläubig ist), auf den Begriff des Logos und der göttlichen Kräfte. Andererseits entsteht daraus die Anforderung an den Menschen, sich von der Materie oder dem Leibe, weil er der Quell des Bösen ist, zu entfernen; daher die Tugenden der Resignation. Sollte dieß aber möglich seyn, so mußte der Geist einen vom Leibe völlig verschiedenen Ursprung haben, mit anderen Worten, man mußte ihn aus dem reinsten Theile der Schöpfung, dem Himmel, herleiten, welchem schon der alte Volksglaube, den man in diesem Punkte beibehielt, unsterbliche Geister als Bewohner zugewiesen hatte.

So enge sind diese alexandrinischen Lehren verschwistert,

ob ſie gleich auf einen unauflöslichen Widerſpruch gebaut ſind, nämlich auf die doppelte Behauptung, daß Gott unbegreiflich und von der Welt rein abgeſchloſſen ſey, und daß er dennoch die Juden einer beſonderen geſchichtlichen Offenbarung gewürdigt und zu beſonderen Zwecken aus allen Völkern der Erde auserkoren habe. Will man das Weſen dieſes Widerſpruchs noch tiefer erfaſſen, ſo kommt er auf die ungehörige Einmiſchung des Verſtandes in das Gebiet der Phantaſie zurück. Das Verhältniß der Endlichkeit zu Gott gehört, ſeiner wiſſenſchaftlichen Begründung nach, oder als Gegenſtand des Wiſſens, der reinen Denkkraft, als inneres Leben, dem Gefühle, als poſitives Inſtitut oder als Volksglauben, der Einbildungskraft an. Wenn ſich der Verſtand in letztere miſchen will, ſo entſteht eine confusio generum, ein Zwitterding. Er kann in dieſem Felde, wenn er mit Schärfe gebraucht wird, nur zerſtören, nicht aufbauen oder vertheidigen. Dennoch wird er in allen Religionen zu dieſem Zwecke benützt; denn wir lernen eher glauben als einſehen, unſere Einbildungskraft wird früher geübt als der Verſtand, und der religiöſe Glaube iſt in der Regel eine Frucht der Erziehung, deren frühe der Kindheit eingepflanzte Eindrücke eine unzerſtörbare Macht erlangen. Später, wenn der Menſch heranreift, möchte er ſich von ſeinem Glauben auch Rechenſchaft geben, aber gewöhnlich iſt derſelbe ſchon zu tief gewurzelt, oder die Denkkraft zu beſchränkt, um dem Verſtande, den man zu Hülfe ruft, ſein volles Recht zu geben. Es wird eine Gränze gezogen, über welche er nicht hinausſtreben darf; er ſoll ſich nicht frei bewegen, ſondern einem Zwecke dienen; und die letzten Beweiſe, mit denen man ihn zu fechten zwingt, ſind am Ende immer wieder dem Gefühl, das doch eigentlich erſt gerechtfertigt werden ſollte, entnommen. Si c'étoit véritable, bon Dieu, où en serions-nous? ruft Colerus in ſeiner Lebensbeſchreibung Spinoza's aus, um dieſen Philo-

ſophen mit einem Hiebe niederzuſchlagen; und dieſer Satz kehrt unter den verſchiedenſten Geſtalten in jeder Apologie als letzter und ſtärkſter Grund wieder. Und doch iſt er bloß der Ausſpruch eines Bedürfniſſes, das der menſchlichen Natur nicht nothwendig angehört, das ſich bei den verſchiedenen Sekten deſſelben Glaubens, oder in anderen Religionen, wie die jüdiſche, mahomedaniſche, heidniſche, entweder gar nicht, oder in ganz anderer Geſtalt findet, und alſo auch keine ewige Wahrheit begründen kann, ſondern von der bloßen Erziehung abhängt.

So geht es nun einzelnen Menſchen und ganzen Völkern, und auch jene Erſcheinung bei Philo iſt aus dieſer Quelle zu erklären. Zu ſeiner Zeit war der alte Volksglaube Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Forſchung geworden. Eine Folge davon war, daß der Verſtand denſelben abänderte, und die neue Behauptung, daß Gott rein unbegreiflich ſey, einführte. Hätte er aber dieſen Satz folgerichtig ausgeführt, ſo mußte nothwendig der Glaube an eine beſondere Offenbarung aufgegeben werden; denn wozu dieſe, wenn der menſchliche Geiſt nach jener erſten Vorausſetzung nicht die Kraft beſaß, ſie zu begreifen? Ebenſo verhält er ſich mit der Lehre, daß nur die Tugend vor Gott gefalle; mit ihr konnte die alleinige Erwählung Israels unmöglich beſtehen. Aber gegen dieſe an ſich völlig richtige Folgerungen ſträubte ſich das National-Gefühl, und ſo entſtand jene ſonderbare, ſich ſelbſt widerſprechende Theoſophie.

Da die nämlichen Urſachen in unſerem Glauben wirken, ſo kehrt auch dieſelbe Erſcheinung in unſeren Lehrgebäuden wieder, und es iſt ein leichtes, ſolche widerſtrebende Elemente in ihnen nachzuweiſen, nur daß ſie hier künſtlicher verſteckt ſind, während ſie in dem glänzenderen Farbenſchmuck der Alexandriner auch ſchärfer hervortreten.

Doch kehren wir zu unſerem Gegenſtande zurück. Wir

werden von jetzt an jene Ansichten, die wir oben für Grundzüge der alexandrinischen Theologie erklärt haben, in einer Reihe von Quellen nachweisen, die meist älter sind als Philo, zum Theil auch gleichzeitig. Diese Quellen sind 1) gewisse Spuren in der Uebersetzung der LXX.; 2) die Sprüche Sirach zum Theile; 3) einige der kleineren Apokryphen; 4) Aristeas; 5) die Fragmente Aristobuls bei Eusebius; 6) das sogenannte vierte Buch der Makkabäer, oder περὶ λογισμοῦ; 7) die ältesten Stücke der Sibyllinen; 8) das Buch der Weisheit; 9) die Nachrichten über die Essäer und Therapeuten; 10) einige andere Spuren bei Josephus; 11) gewisse sehr wichtige Stellen des Talmud und der Ketzergeschichte des Epiphanius.

a) Die LXX.

Beginnen wir mit der Septuaginta. Es ist dieß die älteste Quelle alexandrinisch jüdischer Bildung, da wenigstens die Uebersetzung des Pentateuchs, zufolge der konstanten Angaben Philo's und Josephus und zufolge des noch wichtigeren Zeugnisses in Aristobuls Fragmenten, das wir unten beibringen werden, in die Zeit des Ptolemäus Philadelphus hinaufreicht, und da das ganze Uebertragungswerk der gesammten heiligen Urkunden zur Zeit des Siraciden, nach den Worten in der Einleitung zu den Sprüchen seines Großvaters, geschlossen seyn mußte.

Viel dürfen wir nun billiger Weise von dieser Quelle nicht erwarten, theils wegen ihres hohen Alters, theils weil eine Uebersetzung eben nicht geeignet ist, eigene Ansichten in Menge unterzulegen. Wir müssen zufrieden seyn, wenn wir solche Abänderungen des althergebrachten Glaubens in ihr antreffen, aus denen mit der Zeit die ausgebildeten Lehren der alexandrinischen Theosophie wie aus einer Wurzel emporsprossen konnten. Als einen solchen Grundzug haben wir die Meinung bezeichnet, daß Gott, der Herr, nicht auf die

Weiſe ſichtbar erſcheinen könne, wie das alte Teſtament lehrt; wenn dieſe Anſicht im Bunde mit feſtem Offenbarungsglauben Wurzel gefaßt hatte, ſo konnte leicht die ſpätere Geſtaltung der alexandriniſchen Weisheit daraus hervorgehen. Sollten wir alſo die bezeichnete Meinung mit Sicherheit in den LXX. nachweiſen können, ſo ſind letztere, nach aller Wahrſcheinlichkeit, als Quelle für die Anfänge der alexandriniſchen Theoſophie zu betrachten.

Wirklich iſt dieß nun der Fall, und zwar auf eine merkwürdige Art. Beginnen wir mit dem Pentateuch. Viermal kommt in den fünf Büchern Moſis, ſo viel ich finde, ein Schauen Gottes vor. Von dieſen vier Stellen überſetzt der Grieche zwei ganz anders, als der Urtext lautet, und der Grund, warum er in den zwei übrigen ſich keine Abweichung erlaubte, läßt ſich auch bei der Vorausſetzung, daß Gott, nach ſeiner Anſicht, unmöglich geſchaut werden könne, genügend nachweiſen.

Bekanntlich findet ſich im Pentateuch eine verſchiedene Lehrweiſe über das Verhältniß des göttlichen Weſens zum menſchlichen Erkenntnißvermögen. In der Geneſis wirkt Gott überall ſichtbarlich; er erſcheint dem Adam und den Patriarchen, und ſpricht mit ihnen; dieſe Erzählung ſetzt alſo voraus, daß Gott geſchaut werden könne, obgleich dieß ſelten ausdrücklich geſagt wird. Eine entgegengeſetzte Anſicht kommt, Exodus XXXIII. 20 — 23, vor, wo der Herr dem großen Propheten Moſes erklärt, es könne Niemand am Leben bleiben, der Gott ſchaue, welche Meinung auch Exod. XX., 19. und III., 6. und an anderen Orten wiederholt wird. Aber ganz anders lautet eine Stelle deſſelben Buches, nämlich Exod. XXIV. 9 — 11, nach welcher nicht bloß Moſes, der große Prophet, ſondern auch die 70 Aelteſten den Herrn mit ihren Augen ſahen. Es heißt nämlich: „Moſes, Aron, Nadab, Abihu und die 70 Aelteſten aus Iſrael ſtiegen hin-

auf und ſahen den Gott Israels. Unter ſeinen Füßen war es wie glänzender Saphir und wie Strahlenglut des Himmels. Und der Herr legte ſeine Hand nicht an die Oberſten aus Israel, und da ſie Gott geſchaut hatten, aßen und tranken ſie.“

Es iſt dieß ohne Zweifel der ſtärkſte Ausſpruch in den geſammten Schriften des alten Bundes, denn nicht von der δόξα θεοῦ oder der Lichtwolke iſt hier die Rede, welche den Herrn ſonſt, nach der Meinung der Juden, umhüllt, ſondern von ihm ſelbſt; ſie ſahen ja ſeine Füße, und der Beiſatz, „der Herr legte ſeine Hand nicht an ſie,“ ſpricht deutlich die Verwunderung des Erzählers über das Außerordentliche dieſer Erſcheinung aus.

Dieſer merkwürdigen Stelle unterlegt nun der Grieche einen ganz anderen Sinn. Seine Ueberſetzung lautet ſo: καὶ ἴδον τὸν τόπον, οὗ ἑστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαπφείρου, καὶ ὥσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῇ καθαρότητι· καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσραὴλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς· καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ, καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον. Es ſind drei wichtige Abweichungen, die alle dieſelbe Abſicht verrathen: ἴδον τὸν τόπον, οὗ ἑστήκει ὁ θεὸς, dann καὶ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς, endlich καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ. Der Zweck, die ſichtbare Erſcheinung Gottes zu entfernen, liegt am Tage. Merkwürdig iſt nun, daß ſchon der babyloniſche Talmud, Tractat Megillah cap. I. fol 9., dieſe Stelle den Alexandrinern als eine abſichtliche Verfälſchung vorwirft. Es werden dort dreizehn abſichtliche Verdrehungen aufgeführt, worunter als die zehnte Exod. XXIV. 11. Man vergleiche Carpzov Critica sacra veteris testamenti, pag. 520 oben, und Hottinger Thesaurus philologicus, pag. 325 unten, und 326 oben. Dieſer Vorwurf beweist, daß ſchon in ſehr alter Zeit keine hebräiſche Leſeart bekannt war, welche

der griechiſchen Ueberſetzung zur Rechtfertigung dienen konnte. Dieß, ſo wie der große Umfang der Abweichung nöthigt uns, eine abſichtliche Veränderung anzunehmen. Ganz ähnlich iſt die andere Stelle **Num. XII. 8.** Jehova ſpricht: „Mund zu Mund rede ich mit ihm und laſſe ihn ſchauen nicht in Räthſeln; das Bild Jehovas ſchauet er.“ Der Gegenſatz zwiſchen Räthſel und Wahrheit, ſo wie der Ausdruck תְּמוּנָה beweist unwiderſprechlich, daß hier vom wirklichen Anſchauen Jehovas, nicht blos von Geſichten, die Rede iſt; und dieſe Stelle iſt beinahe ſo ſtark, wie die zuletzt angeführte. Der Alexandriner überſetzt ſie folgendermaßen: *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν ἴδει, καὶ οὐ δι ἀινιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν κυρίου ἴδε* etc. Statt תְּמוּנָה wird hier die *δόξα κυρίου* unterſchoben, und der Beiſatz *ἐν ἴδει*, der gar nicht zu der Antitheſe *καὶ οὐ δι ἀινιγμάτων* paßt, macht das Ganze zu einem Mittelding zwiſchen Schein und Wahrheit, zu einer bloßen Viſion. Der Sinn des Originals iſt alſo ganz abgeändert, und dieſe Stelle weist auf dieſelbe Anſicht bei dem Ueberſetzer hin, wie die andere. Sonſt kommt noch zweimal ein Schauen Gottes im Pentateuch vor; dieſe beidenmale überſetzt der Grieche wörtlich. Die erſte Stelle iſt **Genes. XXXII. 30**, wo Jakob über die göttliche Erſcheinung vom 24. Verſe deſſelben Kapitels ſagt: (*καὶ ἐκάλεσεν Ἰακὼβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου· ἴδος θεοῦ*) *ἴδον γὰρ θεὸν, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή.* Allein es iſt zu bemerken, daß weder der Urtext, noch der griechiſche Ueberſetzer jenen Mann des 24. Verſes, der mit Jakob rang und ihn nicht zu überwältigen vermochte, für den höchſten Gott Jehovah halten konnten; deßwegen kann der 30. Vers auch bloß den Sinn haben: „ich habe den Herrn in ſeinem Engel oder ſeinem Stellvertreter geſchaut, und ſo beſchränkt widerſpricht dieſer Satz der alexandriniſchen Lehre durchaus nicht. Ebenſo verhält es ſich mit der zwei-

ten Stelle **Numer. XIV. 14.**, wo Moſes zu Jehova ſpricht: *πάντες ὁι κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς ταύτης ἀκηκόασιν, ὅτι σὺ ἓι κύριος ἐν τῷ λαῷ τούτῳ, ὅστις ὀφθαλμοῖς κατ' ὀφθαλμοὺς ὀπτάζῃ, κύριε, καὶ ἡ νεφέλη σου ἐφέστηκεν ἐπ' αὐτῶν.* Denn die Worte: *ὀφθαλμοῖς κατ' ὀφθαλμοὺς ὀπτάζῃ*, die an ſich ſo ſtark lauten, ſind nach dem Zuſammenhang auf die, vier Verſe früher erzählte, Erſcheinung der *δόξα Θεοῦ* zu beziehen: *καὶ ἡ δόξα κυρίου ὤφθη ἐν τῇ νεφέλῃ ἐπὶ τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου πᾶσι τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ.* Es iſt alſo hier nicht von Jehova, ſondern von der Schechinah die Rede, welche ſelbſt nach Philo von den Sterblichen geſchaut werden darf.

Im Buche Hiob kommen zwei Stellen vor, welche von ſichtbarer Erſcheinung Gottes reden; beidemal überſetzt der Grieche anders. Die erſte iſt cap. **XIX. 25, 26, 27.** Die bekannten ſchwierigen Worte: „in meinem Fleiſche werde ich Gott ſchauen, ihn ſelber werde ich ſehen mit meinen Augen“ ꝛc. Die **LXX.** lautet ganz anders: *οἶδα γὰρ ὅτι ἀέννaός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων, ἐπὶ γῆς· ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα· παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη, ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι, ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακε, καὶ οὐκ ἄλλος, πάντα δέ μοι συντετέλεσται ἐν κόλπῳ.* Kein Wort von Schauen; man kann nicht zweifeln, daß es abſichtlich entfernt iſt.

Die zweite Stelle iſt cap. **XXXV. 14.**: „Wenn du auch ſprichſt, man ſehe ihn nicht, ſo wird er doch richten.“ Der Grieche überſetzt: *αὐτὸς γὰρ ὁ παντοκράτωρ, ὁρατής ἐστι τῶν συτελούντων τὰ ἄνομα, καὶ σώσει με· κρίθητι δὲ ἐναντίον αὐτοῦ* etc. Auch hier iſt das Schauen Gottes, wie es ſcheint, abſichtlich umgangen.

In den Pſalmen finde ich zwei Stellen dieſer Art. Beide überſetzt der Grieche anders. Die erſte iſt Pſalm **XVII. 15.**: „In Gerechtigkeit werde ich dein Antlitz ſchauen, ich werde

mich beim Erwachen an deinem Anblick sättigen.“ Die LXX. überſetzen *ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου, χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου.* Mit einer kleinen Abänderung wird hier geholfen; ſtatt Schauen, Geſchaut werden, ſtatt des Herrn, ſeine Lichtwolke.

Noch zähle ich hieher Pſalm XXXXII. 3.: „Meine Seele dürſtet nach dem Herrn, dem lebendigen Gott; wann werde ich gehen dürfen und das Antlitz Gottes ſchauen? Der Text lautet ואראה פני אלהים; die gewöhnlichen Ausgaben leſen אֵרָאֶה: ich werde erſcheinen vor dem Angeſichte Gottes. Allein andere Ausgaben, unterſtützt von einigen Codic. und alten Verſionen, haben אֶרְאֶה; dieſe Leſeart halte ich für wahrſcheinlicher, weil ſonſt überall, wo ראה paſſive gebraucht wird, את oder אל dabei ſteht, cfr. Exod. XXIII. 17. XXXIV. 24. Deuter. XVI. 16. XXXI. 11. 1. Sam. I. 22. Nur Jeſajas I. 12. macht eine Ausnahme. Der Alexandriner überſetzt nun dieſe Worte; *ἐδίψησεν ἡ ψυχή μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα· πότε ἥξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ.* Im Fall, daß jene Leſeart, die wir für wahrſcheinlich halten, die alte iſt, ſo hat er ſich hier dieſelbe Abweichung erlaubt, wie Exod. XXIV. 10. Doch wollen wir auf dieſe Stelle kein Gewicht legen, weil ſie nicht ſicher iſt.

Bei Jeſajas kommen zwei Ausſprüche in Betracht. Erſtlich cap. XXXVIII. 11., wo der hebräiſche Text ſo lautet: „Ich ſprach, nicht mehr werde ich Jehova ſchauen, Jehova im Lande der Lebendigen. Der Alexandriner überſetzt: *οὐκέτι οὐ μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἐπὶ γῆς ζώντων, οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ γῆς.* Die Abweichung iſt doppelt. Erſtens hat er das Schauen Gottes entfernt, zweitens dem Verſe eine meſſianiſche Bedeutung unterlegt. Denn meſſianiſch muß er genommen werden, wie ſowohl aus dem Zuſammenhange, als aus der Vergleichung mit cap. XL. 5. nach der LXX. hervorgeht.

Die zweite Stelle aus Jeſajas iſt cap. VI. 1.: „Ich ſah den Herrn ſitzen auf einem hohen und erhabenen Throne, und ſeine Schleppen erfüllten den Tempel.“ Der Grieche überſetzt ἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου, καὶ πλήρης ὁ ὄικος τῆς δόξης αὐτοῦ. Hier iſt zwar das Schauen Gottes beibehalten, allein die Abänderung im zweiten Gliede πλήρης ὁ ὄικος τῆς δόξης ἀυτοῦ macht wahrſcheinlich, daß der Ueberſetzer bloß an die Schechinah dachte, nicht an den Herrn ſelbſt, wie der hebräiſche Text auslegt. Folglich iſt dieſe Stelle im Grunde auch als ein Beweis eigenthümlicher ſpäterer Theologie anzuſehen, wie die anderen.

Sonſt kommen, ſo viel uns bekannt iſt, nur noch zwei Ausſprüche dieſer Art in den Büchern des alten Bundes vor. Nämlich Amos. IX. 1: „Ich ſah den Herrn am Altare ſtehen;“ und I. regum XXII. 19., wo der Prophet Micha die Erzählung eines Geſichtes mit den Worten beginnt: „Ich ſehe Jehova auf ſeinem Throne ſitzen“ ꝛc. Beidemale überſetzt der Grieche wörtlich. Dieß ſcheint gegen jene Regel zu ſprechen; allein man muß bedenken, daß in dieſen beiden Stellen nur von ſymboliſchen Viſionen die Rede iſt, die kein Menſch für äußere Wahrheit halten wird. Der Alexandriner konnte alſo auch bei der lebhafteſten Ueberzeugung, daß Gott unbegreiflich und unſichtbar ſey, in dieſen zwei Fällen getroſt den Wortſinn beibehalten.

Nun können wir aus dieſen Thatſachen die für unſeren Zweck nöthigen Schlüſſe ziehen. Von den zwölf Stellen der Bücher des alten Bundes, in denen ein Schauen Gottes vorkommt, überſetzen die LXX. acht anders, als der Urtext lautet, und dieſen Abweichungen liegt die gemeinſchaftliche Abſicht zu Grunde, die Sichtbarkeit Gottes zu entfernen; die vier übrigen Ausſprüche, deren urſprünglicher Sinn beibehalten wird, ſind von der Art, daß ſie die Möglichkeit,

Gott zu sehen, nicht nothwendig enthalten, und also auch bei entgegengesetzter Ansicht unverändert angenommen werden konnten.

Diese merkwürdige Erscheinung gibt uns vollkommenes Recht zu dem Schlusse, daß unter den Juden Alexandriens in der frühen Zeit, wo die Uebersetzung vollbracht wurde, eine von der althergebrachten sehr verschiedene Ansicht über das Wesen Gottes Eingang gefunden hatte. Ich sage mit gutem Bedachte, unter den Juden Alexandriens; denn man hat längst nachgewiesen, daß die LXX. weder von palästinischen Verfassern, wie die Sage will, noch von einem einzigen Uebersetzer herrührt, sondern verschiedene, zu verschiedenen Zeiten lebende Alexandriner haben daran gearbeitet. Da sie nun in jener Ansicht übereinstimmen, so folgt, daß dieselbe unter der Masse der ägyptischen Juden verbreitet seyn mußte. Also diese Alexandriner glaubten, daß Gott nicht sichtbar geschaut werden könne, folglich auch, daß er niemals sichtbar erschienen sey. Da nun aber das alte Testament einen ganz übernatürlichen Charakter trägt, und Gott überall in die Welt eingreifen läßt, und da andererseits nach allen Anzeigen die Juden in Aegypten so gut als ihre Brüder in Asien dem strengen Offenbarungsglauben treu blieben, so mußte jene Abweichung von der hergebrachten Ansicht über das Wesen Gottes die wichtigsten Folgen für die jüdische Theologie haben; sie mußte namentlich auf die Lehre von göttlichen Kräften und von Mittelwesen, und von einem außerweltlichen, der Endlichkeit durchaus entfremdeten Gott leiten, oder vielleicht richtiger: diese letztere Lehre muß schon vorausgesetzt, und die Unsichtbarkeit Gottes erst aus ihr abgeleitet werden.

Es ist demnach höchst wahrscheinlich, daß die Alexandriner zur Zeit, da die LXX. verfaßt wurde, das heißt, gegen 200 Jahre vor Christus, göttliche Mittelwesen kannten, de-

nen der Herr seine Wirkungen auf die Endlichkeit übertrug. Mit diesem Resultate müssen nun zwei Stellen der **LXX.** in Verbindung gesetzt werden. Die erste ist der von allen alten Uebersetzern, und auch von dem griechischen, messianisch gedeutete Ausspruch **Jesaj. IX. 6.** In den **LXX.** lautet er so: *παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.* Diese Uebersetzung ist entstanden durch Zusammenbeziehung der Worte פֶּלֶא יועץ אֵל; daß sie absichtlich sey, kann kaum geläugnet werden. Man vergleiche Gesenius über diesen Vers. Durch dieselbe wird der Messias zu einem himmlischen Mittler, zum Anführer des Engelraths. Ganz auf dasselbe läuft nun die Uebersetzung der messianischen Stelle **Ps. 110. 3.** hinaus: *μετά σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου, ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε.* Die Abweichung von dem Sinne des Originals („wie aus dem Schooße des Frühroths ist dir deine Jugend") ist so bedeutend, daß man den Grund nicht in einer anderen Lesart oder einem Mißverständnisse suchen darf.

Da diese Stelle von dem Alexandriner bestimmt messianisch genommen wird, so haben wir hier abermals den Messias als eine vorweltliche göttliche Natur.

Man bedenke nun, daß die Uebersetzung der **LXX.**, ihren späteren Theilen nach, in dieselbe Zeit gehört mit der Abfassung des Buches Daniel. Dieses macht den Messias (**cap. VII. 13.**) zu einem himmlischen Wesen; warum nicht auch die griechischen Uebersetzer, da in der Theologie ihres Landes sich gewiß eben so gut oder noch mehr als in der palästinischen, aus welcher Daniel stammt, Elemente fanden, welche auf jene Ansicht leiten konnten.

Andererseits sind in einem Buche, das so hohes Ansehen genoß, wie die **LXX.**, und das überall als Quelle göttlicher Offenbarung galt, Stellen von der Art, wie die zwei

angeführten, von hoher Wichtigkeit für die Ausbildung der späteren Ansichten. Wenn die Lehre von einem göttlichen Mittelwesen, dem die Offenbarungen des alten Testamentes übertragen wurden, schon früher unter den ägyptischen Juden verbreitet war, was nach allem Anscheine angenommen werden muß, so konnten sie, auf solche Stellen gestützt, den Messias, der ja diesem zufolge auch ein himmlisches Wesen und Fürst des göttlichen Rathes war, sehr leicht mit dem Offenbarer des alten Bundes, mit dem Engel des Herrn identificiren. Es gehörte nur ein kleiner Schritt dazu.

Bei Philo ist dieß nun nicht der Fall. Seine strenge Ansicht vom Fleische und der Materie hinderte ihn, so weit zu gehen; dennoch weist auch er dem Logos, wie wir gezeigt haben, messianische Verrichtungen zu. Aber anders, als er, konnte das Volk denken; für dieses war die Lehre vom Messias gewiß der theuerste Theil des väterlichen Glaubens, und so mußte es auch geneigt seyn, den Ersehnten mit den herrlichsten Prädikaten, welche ihre Phantasie schaffen konnte, auszuschmücken.

Es wäre demnach schon aus diesen Anzeigen wohl möglich, daß lange vor Christus der Messias mit dem großen Mittelwesen, das wir zu Philo's Zeit unter dem Namen Logos allgemein bei den ägyptischen Juden finden, vereinigt worden seyn möchte.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergibt sich aus den **LXX.** für unseren Zweck folgendes Resultat:

Erstens entfernen sie den höchsten Gott auf jede Weise aus der sichtbaren Welt, welche Ansicht bei dem unbezweifelten Offenbarungsglauben der Uebersetzer uns zwingt, die Lehre von göttlichen Mittelwesen bei ihnen voraus anzunehmen. Zweitens machen sie den Messias zu einer ewigen himmlischen Natur. Diese Erscheinung beweist zwar nicht, daß sie selbst den Offenbarer des alten Bundes, den Engel des Herrn,

für eins mit dem Meſſias hielten, aber ſehr wohl konnte ihr göttliches Anſehen bei dem Volke in der ſpäteren Zeit auf dieſe Meinung leiten.

b) Der Siracide.

Auch der Siracide gehört in den Kreis unſerer Forſchungen; denn obgleich dieſes Werk urſprünglich von einem paläſtiniſchen Juden verfaßt wurde, ſo werden wir dennoch unwiderſprechlich darthun, daß ſich alexandriniſche Stücke darin finden.

Vorher müſſen wir aber einen Blick auf die Sprüchwörter Salomo's werfen, weil dieſes Buch Vorbild für Jeſus Sirach war, und überhaupt großen Einfluß auf die ſpätere Theologie der Alexandriner geübt hat, wovon ſchon oben die Rede war.

Von den drei Theilen, aus denen es beſteht, nehmen wir indeß hauptſächlich nur auf den erſten (von cap. I — IX.) Rückſicht.

Die Proverbien unterſcheiden ſich dadurch von allen anderen kanoniſchen Schriften des alten Bundes, daß ſie auf eine ganz eigenthümliche Art von der Weisheit reden.

Dieſe iſt ewig, vor der Welt, und Schöpferin derſelben. — Man vergleiche die wichtige Stelle cap. VIII. 22 — 31., ebenſo cap. III. 19, 20. — nur verſchwindet hier die Perſonification. So weit iſt ſie ein kosmiſches Prinzip. Dieſelbe erſcheint aber auch ſubjektiv als eine Thätigkeit im Menſchen. Den Uebergang zwiſchen beiden Darſtellungsweiſen macht der 31. Vers des 8. Kapitels:

„Ich habe meine Luſt an den Menſchenkindern.“

Als ſolche menſchliche Eigenſchaft wird ſie auf Gott zurückgeleitet. Die Gottheit iſt der Quell, aus welchem ſie den Menſchen zuſtrömet. cfr. cap. II. 6.

„Der Herr gibt Weisheit, aus seinem Munde kommt Erkenntniß und Verstand.“

Niemand wird sagen, daß der Verfasser des ersten Theils der Sprüchwörter die Weisheit als eine eigene Substanz darstelle, aber eine andere Frage ist, ob er dieselbe nicht als eins nahm mit dem, was sonst im alten Testamente רוּחַ heißt.

Dieß ist mir in hohem Grade wahrscheinlich. Denn erstlich erscheint die σοφια in diesem Abschnitte mit den Prädikaten, welche in den andern Büchern des alten Bundes dem Geiste zukommen; sie ist bald eine gotteinwohnende, schöpferische Kraft, bald himmlische Wirkung auf die Seelen. Zweitens kann der 22. Vers des 8. Capitels, wo sie als Weltbaumeisterin dargestellt wird, nicht wohl einen anderen Grund haben, als in einer eigenthümlichen Erklärung von Genes. I. 2.

„Der Geist Gottes schwebete auf den Wassern.“

Denn wie leicht findet man in diesen Worten das Brüten einer göttlichen Kraft über dem Schöpfungswerke!

Für's dritte kommt in unserem Abschnitte der Geist Gottes als göttliches Prinzip gar nicht vor, sondern Alles, was sonst diesem beigelegt wird, thut die Weisheit.

Diese Gründe sind, unseres Meinens, stark genug, um jene Vermuthung fast zur Gewißheit zu erheben.

Auch sonst enthalten die Proverbien noch einige merkwürdige Züge, welche auf die spätere Theologie mächtigen Einfluß üben konnten.

Cap. III. 18. heißt es: „Sie (die Weisheit) ist ein Baum des Lebens für die, welche sie ergreifen.“ Ebenso cap. XI. 30.: „Die Frucht des Gerechten ist ein Baum des Lebens.“ Sollte dieß nun nicht eine Anspielung auf den Lebensbaum seyn, der Genes. II. 9. vorkommt? In diesem Falle hätten wir hier die erste, wiewohl leichte und unschuldige Allegorie, welche aber in späteren Zeiten, da die mystische Erklärung

Grundsatz wurde, Wichtigkeit erlangen und gegen die Gegner der Allegorie gebraucht werden konnte.

Diese Sprüche Salomos hat sich nun der Siracide zum Vorbild genommen. Er nennt sie cap. **XLVII. 17.** ausdrücklich, und sonst ist in beiden Büchern eine ähnliche Anordnung, selbst die nämlichen Wendungen. Man vergleiche z. B. cap. **VI. 16.** mit den bei Sirach häufigen gleichen Ausdrücken. Besonders weist das **XXIV.** cap. des letzteren auf das **VIII.** der Proverbien hin.

Dieser Abschnitt ist es auch zunächst, den wir hier wegen seiner besonderen Wichtigkeit genauer erklären müssen.

Im ersten und zweiten Verse tritt die Weisheit in der Versammlung der Himmlischen auf: *αἰνέσει ψυχὴν ἀυτῆς* für *ἑαυτὴν*. Die Worte *ἐν μέσῳ λαοῦ ἀυτῆς καυχήσεται* sind von dem himmlischen Heere, von den Schaaren der Engel, zu verstehen. Dieses Heer wird das Volk der Weisheit genannt, weil sie als Erstgeborene Gottes, als Königin der himmlischen Mächte dargestellt wird; *ἐκκλησία ὑψίστου* ist dasselbe, was im vorhergehenden Verse *λαὸς ἀυτῆς*, der Hofstaat Jehova's. *δύναμις ἀυτῆς* könnte ebenfalls ein anderer Name seyn für denselben Begriff, wie Bretschneider (in seiner Erklärung des Siraciden) aus **Exod. XII. 14.** zu beweisen sucht. Doch wird es vielleicht besser für eine Umschreibung des Allmächtigen genommen.

Mit dem dritten Verse beginnt nun ihr Selbstlob.

3) Aus dem Munde des Höchsten bin ich ausgegangen,
und wie ein Nebel bedeckte ich die Erde.

Das erste Glied dieses Verses ist eine gemischte Nachbildung von **Prov. VIII. 21.** und **Genes. I. 3.**: „Gott sprach.“ Das zweite Glied muß aus **Genes. II. 6.** entstanden seyn. Warum fand er aber gerade in diesem Nebel die Weisheit? Wir haben diese Frage schon oben theilweise gelöst. Die Juden brachten frühe die beiden Schöpfungsurkunden in Ueber-

einſtimmung. So mußte denn der Nebel, der im ſechsten Verſe des zweiten Kapitels genannt wird, als ein anderer Ausdruck für die Worte des zweiten Verſes in der erſten Urkunde erklärt werden. Dieß vorausgeſetzt, durfte man für den Geiſt Gottes nur die Weisheit ſetzen, und unſere Stelle iſt genügend erklärt.

Was wir alſo bei dem Verfaſſer der Sprüchwörter ſchon vermutheten, nämlich daß er den רוּחַ יְהוָה mit σοφια verſchmolzen habe, iſt bei dem Siraciden wirklich der Fall. Unſere Stelle iſt ein bündiger Beweis dafür.

4) In den Höhen wohne ich, die Wolkenſäule iſt mein Thron.

5) Den Kreis des Himmels hab' ich allein gegürtet, die Tiefen des Abgrunds durchdrang ich.

6) In den Wogen des Meeres, auf dem ganzen Erdenrunde, in jedem Volke, und unter jedem Stamme hab' ich gewirkt.

Dieſe Verſe ſind genau zu verbinden. Die Allwirkſamkeit der Weisheit wird in ihnen geprieſen, und nach dieſem Grundgedanken muß auch das Einzelne beſtimmt werden. „In den Höhen wohne ich," d. h., ich durchdringe den Himmel, den Abgrund des Meeres, die Erde, jeglichen Theil der Welt; das ganze All iſt voll meiner ſchöpferiſchen und einigenden Kraft! τὰ ὑψηλὰ wird aber zuerſt genannt, als der edelſte Theil der Schöpfung, als die Königsburg des Höchſten. Schwieriger ſind die Worte: „In der Wolkenſäule iſt mein Thron." Bretſchneider, in ſeinem **commentarius in Jesum Siracidem**, Seite 354, erklärt στύλος νεφέλης für gleichbedeutend mit νεφέλαι oder ὁ οὐρανὸς. Gegen die Meinung derer, welche hier die Wolkenſäule von **Exod. XIII. 21.** wiederfinden, führt er folgende Gründe an: Der Verfaſſer des Kapitels ſpreche von dem Wirken der Weisheit bei der Schöpfung, und könne unmöglich ſo ſchnell in ſpätere Zeiten

herabſpringen; dann fordere der Parallelismus dieſelbe Bedeutung für στύλος νεφέλης, wie für ὑψηλὰ; endlich ſage auch Baruch (III. 29.), die Weisheit wohne im Himmel, und halte ſich in den Wolken auf. — Der Sinn des Ganzen ſey: die Weisheit war nur Gott allein bekannt, den Sterblichen noch nicht geoffenbaret. — cfr. Dogmatik der Apokryphen von demſelben Verfaſſer pag. 223. —

Dieſe Gründe haben kein Gewicht. Die Stelle aus Baruch paßt gar nicht, ſie iſt eine Anſpielung auf Deuteron. XXX. 12. 13., und drückt den allgemeinen Gedanken aus, daß die Weisheit von Gott komme. Der Parallelismus fordert keine Gleichheit, ſondern nur Aehnlichkeit, wie Bretſchneider ſelbſt in ſeiner Dogmatik der Apokryphen pag. 265. einem Gegner vorhält, der auch mit dieſer abgenutzten Waffe fechten will. Endlich wenn in unſeren Verſen bloß von dem Wirken der Weisheit bei der Schöpfung die Rede ſeyn ſoll, ſo muß der ſechste Vers als untergeſchoben betrachtet werden. Denn Bretſchneider wird ſelbſt geſtehen, daß er eng zu verbinden ſey mit dem vierten und fünften. Dann aber haben wir hier etwas, das im Anfange der Welt noch nicht ſtattfand; denn Völker und Nationen gab es erſt ſpäter!

Dem iſt aber auch nicht ſo. Es iſt nicht blos von ihrer Thätigkeit bei der Schöpfung, ſondern im Allgemeinen von ihrer Wirkſamkeit die Rede. Zuerſt nennt er, wie billig, den Himmel als den Sitz ihrer Wirkſamkeit. Von dieſem Gedanken leitete ihn eine natürliche Ideenaſſociation auf jene Wolkenſäule des Exodus, in der ſich ja die Gottheit auf ſo erhabene Weiſe verherrlicht hatte. Warum ſollte auch der Verfaſſer unſeres Abſchnittes in ihr nicht die göttliche Weisheit finden? Die Späteren, Pſeudoſalomo, Philo, thun daſſelbe einſtimmig. Und die einzige Schwierigkeit, welche dieſer Anſicht entgegenſteht, nämlich die Vermiſchung eines geiſtigen

Prinzips mit einer einzelnen physischen Erscheinung, war von unserem Verfasser bereits überwunden. Zeuge ist der dritte Vers ὡς ὁμίχλη ἐκάλυψα τὴν γῆν. Konnte er die Weisheit in dem Nebel von Genes. II. 6. finden, warum nicht auch in der Wolkensäule?

Aus diesen Gründen folgt die Möglichkeit unserer Erklärung, ihre Nothwendigkeit geht aus der Art des Ausdrucks und aus der Sprache hervor. στύλος νεφέλης kann nicht für νεφέλαι überhaupt stehen; denn wollte der Siracide etwas Allgemeines, den Himmel überhaupt bezeichnen, so mußte er unter diesem Heere von Wörtern, die in der Mehrzahl stehen, oder Collektiva sind (ὑψηλὰ, κύματα sind pluralis numeri, οὐρανὸς, βάθος ἀβύσσων, πᾶσα γῆ, πᾶς λαὸς καὶ ἔθνος collectiva.), auch die Mehrzahl wählen, also νεφέλαι sagen. Für's zweite paßt στύλος νεφέλης als Bild nicht, wenn Wolken im Allgemeinen darunter verstanden werden sollen. Bretschneider beruft sich auf Judicum XX. 40., wie hier στύλος καπνοῦ für καπνὸς überhaupt stehe, so auch στύλος νεφέλης für νεφέλαι.

Ein unglücklicher Schluß! Jedermann weiß, daß der aufwirbelnde Rauch eine Säule bildet, deßwegen ist auch der Ausdruck Rauchsäule sehr an seinem Orte, und findet sich in allen Sprachen wieder; aber kein Volk auf der Erde wird Wolkensäule für Wolken sagen, weil gar keine sinnliche Aehnlichkeit zwischen gewöhnlichen Wolken und einer Säule stattfindet.

Wir müssen also nothwendig an etwas Einzelnes denken. Nun findet sich in der ganzen hebräischen Geschichte Nichts, das diesem Ausdrucke entspräche, als jene Wolkensäule von Exod. XIII., so gefeiert in der Volkssage.

Freilich kommt am Ende alles darauf an, ob dieses Kapitel aus dem Hebräischen übersetzt wurde, und ob sich in diesem Falle im Originale wirklich der Ausdruck עַמּוּד עָנָן

fand. Da aber erſteres nicht gewiß iſt, wie wir weiter unten zeigen werden, und da das zweite unmöglich ausgemacht werden kann, ſo müſſen wir uns mit dem Satze begnügen, daß der Ueberſetzer des Ganzen, der Enkel Jeſus Sirachs, in der Wolkenſäule die Weisheit fand, was auch für unſeren Zweck hinreicht.

Γῦρον ὀυρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη. Der Ausdruck *γῦρος* weist auf die alte Vorſtellung hin, daß der Himmel ein die Erde umſchließender Kreis, eine *σφαῖρα* ſey. *Κυκλόω* wird von Bretſchneider durch *τανύω* erklärt, und dieſe Bedeutung aus 2. Sam. XX. 6., Pſ. 48. 6., Pſ. 108. 3. gerechtfertigt. Eben ſo gut aber könnte man überſetzen: „Ich habe den Ring des Himmels umkreist,“ wodurch ebenfalls ihre Allwirkſamkeit ausgedrückt wäre. Dieſe Erklärung würde gleichen Schritt halten mit dem zweiten Gliede *ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα.* Die Tiefe des Abgrundes iſt der Ocean, denn auch in dieſem iſt die Weisheit Gottes thätig. Doch könnten unſern Worte auch eine Anſpielung auf Genes. I, 2. ſeyn: „*καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπὶ τοῦ ὕδατος.* Im ſechsten Verſe wird das Vorhergeſagte zum Theile rekapitulirt, zum Theile die Wirkung der Weisheit auf den vernunftbegabten Theil der Schöpfung geprieſen. *Κτᾶσθαι* heißt Eigenthum erringen, in der Bedeutung „ich habe gewirkt,“ nach dem Grundſatze, daß, was ich wirke, mein Eigenthum iſt.

Mit dem ſiebenten Verſe nimmt der Verfaſſer des Abſchnitts eine andere Wendung. Die ſchöpferiſche und erhaltende Weisheit Gottes ſucht eine Wohnung auf Erden; ſie will in enges Verhältniß treten zu einem Volke; eine Nation von Weiſen und Tugendhaften will ſie gründen.

Vers 7) Unter allen dieſen habe ich einen Ruheplatz geſucht,
Und habe geforſcht, weß Volkes Erbtheil ich werden
könne.

8) Da gebot mir der Schöpfer aller Dinge,
Eine Wohnung wies er mir an, und sprach:
In Jakob schlage dein Zelt auf, und Israel sey dein Erbtheil.
9) Vor der Zeit, vor der Schöpfung Anfang hat er mich erschaffen,
Und bis in Ewigkeit werd' ich nicht vergehen.
10) In der heiligen Stätte habe ich vor ihm gedient,
Und in Zion festen Sitz errungen.
11) In der geliebten Stadt hat er mir Wohnung gegeben,
In Jerusalem ist meine Königsburg.
12) In dem gesegneten Volke habe ich Wurzeln getrieben,
Die Erkornen des Herrn sind mein Erbtheil.

Bretschneider erklärt μετὰ πάντων τούτων nach allem diesem, d. h., nach Schöpfung der Welt. Seine Voraussetzung, daß in den vorhergehenden Versen nur von der Weltschöpfung die Rede sey, hat ihm einen argen Streich gespielt. Es möchte ihm schwer fallen, die Bedeutung „nach" für μετὰ, wenn es mit dem Genitiv konstruirt ist, bei profanen oder heiligen Schriftstellern, bei Hellenisten oder Hellenen, nachzuweisen. Μετὰ πάντων τούτων geht vielmehr auf die Worte „παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει" im vorhergehenden Verse. Die Weisheit sucht überall ein Volk, das ihres Besitzes würdig wäre. Im siebenten Verse ist eine kleine Ellipse; man muß ἐζήτησα noch einmal wiederholen, wie wir auch in unserer Uebersetzung gethan. Der folgende bedarf keiner Erklärung. Der neunte aber unterbricht den Ideengang, wenn man nicht etwa den Zusammenhang so bestimmen will: „In Jakob habe ich meinen Sitz bekommen, und gleich wie ich vor aller Zeit war, und also eine ewige Schöpfung bin, so werde ich auch von Jakob nie wieder ausgehen, sondern für alle Zukunft in Israel verbleiben." Das zweite Glied des

Verſes wäre dann auf den achten zurückzubeziehen, das erſte als eine Vergleichung anzuſehen. „Πρὸ τοῦ αἰῶνος.“ Der αἰὼν beginnt mit der Schöpfung. Ich habe es durch Zeit überſetzt, weil ſo der Sinn am beſten hervortritt. Bretſchneider nimmt in dieſem Verſe Weisheit ſchon als Geſetz, und findet eine Anſpielung auf die jüdiſche Meinung, daß das Geſetz vor der Welt erſchaffen geweſen ſey. Mir ſcheint es beſſer, der σοφια hier ihre allgemeine unbeſtimmte Bedeutung zu laſſen. Die genauere Erklärung kommt erſt hintendrein; hier gefällt ſich der Verfaſſer im allgemeinen Preiſe.

Im zehnten Verſe wird die Weisheit ſtufenweiſe als Prieſterin des Stiftzeltes, als Bewohnerin Zions und Jeruſalems dargeſtellt.

Der Ausdruck des eilften Verſes ἐν Ἱερουσαλὴμ ἡ ἐξουσία μου iſt unbeſtimmt. Ἐξουσία bedeutet wohl ſo viel als δύναμις. Meine Macht iſt dort, ich wohne und wirke im heiligen Tempel. Ich habe es dem Parallelismus zu Gefallen durch Königsburg überſetzt, mehr nach dem Sinn als dem Worte.

Vom dreizehnten Verſe an beſchreibt er in einer Reihe von Naturbildern ihre Schöne und Herrlichkeit.

V. 13) Wie eine Ceder auf Libanon ſchoß ich empor,
Wie eine Cypreſſe auf dem Gebirge Hermon.
14) Wie eine Palme in Engeddi (nach der verbeſſerten Leſeart für ἀιγιαλοῖς) wuchs ich auf,
Wie ein Roſenſtrauch zu Jericho.
Wie ein herrlicher Oelbaum in der Ebene,
Wie der Platanus am Bache.
15) Wie Zimmt und Gewürze duft' ich,
Wie Myrrhen geb' ich Wohlgeruch von mir,
Wie Galban, Onyx und Gummi,
Und Weihrauch im heiligen Zelte.

16) Wie eine Terebinthe breitete ich meine Aeste aus,
Und meine Zweige sind herrlich und glänzend.
17) Wie ein Weinstock sproßte ich auf in Lieblichkeit,
Und meine Blüthen trugen reife Frucht.
18) Kommt her zu mir, die ihr an mir Lust habt,
Und sättigt euch an meinen Früchten.
19) Denn meine Lehre ist süßer als Honig,
Und mein Besitz köstlicher als Honigseim.
20) Die mich essen, werden fortwährend nach mir hungern,
Die mich trinken, werden noch mehr nach mir dürsten.
21) Wer mir folgt, wird nicht zu Schanden werden,
Wer in meinem Dienste arbeitet, wird nicht sündigen.

Die Verse 13. und 14. beschreiben das Gedeihen der Weisheit unter Israel. Im fünfzehnten Verse ist, wie Bretschneider richtig bemerkt, keine Anspielung auf die Räucherungen im Tempel, so wenig als im sechszehnten auf den Armleuchter zu suchen; es sind orientalische Bilder der Herrlichkeit. Vers 17.: „ἐγὼ ὡς ἄμπελος ἐβλάστησα χάριν“ unter χάρις ist freilich die liebliche Frucht zu verstehen; ich wollte aber in der Uebersetzung das Wort beibehalten. Dieser Vers endigt mit dem Bilde der Frucht. In den folgenden wird es weiter ausgeführt. Die Worte: „μνημόσυνόν μου ὑπὲρ μέλι γλυκύ,“ des neunzehnten Verses sind zu vergleichen mit der griechischen Uebersetzung von Ps. **XIX. 11. CXIX. 103. Prov. XVI. 24.**, wo sich dieselben Bilder finden, nur wird statt μνημόσυνον das Wort λόγια gesetzt. *Μνημόσυνον* heißt eigentlich ein Andenken, etwas, was zur Erinnerung dient, dann auch Lehre. Der zwanzigste Vers beweist, wie geläufig den Juden die Vergleichung der Lehre mit Brod war. Auch Philo kennt dieses Bild, und im neuen Testamente ist es besonders bei Johannes häufig. Den ersten Anlaß gab wohl die Stelle **Deuteron. VIII. 3.**

Die Worte οἱ ἐργαζόμενοι ἐν ἐμοὶ im 21. Verse könnte

man zur Noth so erklären: „die, welche mir gemäß handeln,“ aber viel wahrscheinlicher und dem hebräischen Geiste angemessener ist die Annahme, daß der Verfasser die Weisheit mit einem Felde vergleicht, das die Lernbegierigen und Frommen bebauen, besäen und abärndten. Dieses Bild findet sich entschieden Cap. VI. 19., und ist auch bei Philo häufig.

Nun fährt der Verfasser in einem ganz anderen Tone fort:

V.: 22) All' dieß ist das Buch vom Bunde des höchsten Gottes,
Das Gesetz, das Moses dem Geschlechte Jakob zum Erbtheil gab.
23) Es strömet von Weisheit über, wie der Phison,
Und wie der Tigris in den Tagen des Frühlings.
24) Es ist übervoll von Klugheit, wie der Euphrat,
Und wie der Jordan in den Tagen der Aerndte.
25) Es schwellet von Verstand, wie der Nil,
Wie der Gihon zur Zeit der Einheimsung.
26) Der Erste hat sie noch nicht ausgelernt,
Der Letzte wird sie nicht ergründen.
27) Denn aus den Meeren strömet ihre Fülle,
Ihre Einsicht aus dem Ocean.

Das Gesetz wird vom 23. — 25. Verse mit einem Strome verglichen, der von Weisheit, Verstand und Klugheit überläuft. Die verschiedenen Wörter: „πιμπλᾶν, ἀναπληροῦν, ἐκφαίνειν“ laufen auf dasselbe hinaus. Im Texte des 25. Verses heißt es: „ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν,“ aber der Parallelismus scheint nothwendig auch einen Flußnamen unter diesem Haufen anderer zu fordern. In der That möchte hier die Annahme eines Uebersetzungsfehlers begründet seyn. Im hebräischen Texte hieß es wohl כִּיאוֹר; der Grieche übersetzte, wie wenn es כְּאוֹר hieße.

Indessen ganz sicher ist diese Voraussetzung nicht; der

Verfaſſer konnte das Licht ſelbſt wie einen Strom brauchen. Das Zeitwort ἐκφαίνειν würde hiefür ſprechen, und man bemerke, daß er auch im 31. Verſe, nachdem er ſeine Weisheit mit Kanälen, ſelbſt mit dem Ocean verglichen, ſogleich auf das Bild vom Lichte übergeht. Konnte er dieß dort thun, warum nicht auch hier?

Mit dem 26. Verſe wird ſtatt des Geſetzes wieder die Weisheit zum Subjekt. Ἀπὸ θαλάσσης ἐπληθύνθη διανόημα ἀυτῆς. Sie wird mit einer Vorrathskammer verglichen, deren Reichthum unergründlich und unermeßlich iſt.

Abermals wechſelt jetzt der Ton; der Verfaſſer ſpricht von ſich ſelbſt; die Fülle ſeiner Gedanken ſey zum Strome, ja zum Ocean geworden, ruft er, ſich ſelbſt preißend, aus.

V.: 28) Auch ich bin wie ein Flußkanal,
Wie ein Waſſergraben, der durch den Luſtgarten ſtrömet.

29) Ich ſprach: wäſſern will ich meinen Garten,
Und trunken machen meine Wieſe,
Und ſieh'! zum Strome iſt mein Waſſergraben,
Zum Ocean iſt mein Strom geworden.

30) Noch ferner laß' ich Unterricht ausſtrahlen, wie die Morgenröthe,
Und laſſe ihn weit in die Ferne leuchten.

31) Noch ferner laß' ich Lehren ertönen, wie die Propheten ihre Weiſſagungen.
Als ein Denkmal hinterlaß ich ſie den kommenden Geſchlechtern.

32) Sehet, nicht für mich allein hab' ich gearbeitet,
Sondern für alle, welche die Weisheit ſuchen.

Es fragt ſich, was unter παράδεισος, κῆπος, πρασια zu verſtehen ſey. Am beſten denkt man an die Schüler des Weiſen, oder an die Menſchen überhaupt, ſofern er ſich als ihren Lehrer betrachtet, wie Bretſchneider erklärt. Doch

könnte er mit dem Garten auch sein eigenes Inneres meinen, das durch eifriges Studium (hier die διώρυχες) einem Ocean göttlicher Erkenntniß gleich geworden sey. Die zwei letzten Glieder des 29. Verses drücken die Verwunderung des Verfassers über den Reichthum seines errungenen Wissens aus. Im dreißigsten Verse erklärt er den Entschluß, seine Kenntnisse auch Fremden mitzutheilen. Zu ὡς ὄρθρον will Bretschneider ὁ ἥλιος suppliren: „ich will Lehren ausströmen lassen von mir, wie die Sonne das Frühroth ausgießt.“ Aber diese Ellipse wäre doch zu hart; besser: „ich will Weisheit ausströmen, so herrlich und leuchtend, wie die Morgenröthe. Die Worte „ὡς προφητειαν“ im 31. Verse können nicht wohl in προφητεῖαι verwandelt werden, wie Bretschneider vorschlägt, da sie genau dem Akkusativ des vorhergehenden Verses ὡς ὄρθρον entsprechen. Die gewöhnliche Leseart gibt, wie unsere Uebersetzung zeigt, einen guten Sinn. Soviel über das Einzelne; betrachten wir jetzt das Ganze.

Es zerfällt in drei Abschnitte, der erste umfaßt V. 1—21., der zweite 22 — 27., der dritte 28 — 32.

Der dogmatische Inhalt des ersten Haupttheils ist folgender: Die Weisheit ist älter als alle Kreatur, sie ist eine ewige, vorzeitliche Schöpfung Gottes (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, und ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον), sie ist Weltschöpferin, sie war in dem Nebel von Genes. II. 6. (ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν), sie ist der Geist Gottes, der über der Tiefe schwebete. (Diese Idee ist in den Worten „ἐν βάθει ἀβύσσων“ wenigstens mitangedeutet.) Sie war in der Wolkensäule (ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης), die Israel durch Aegypten leitete. Sie durchdringt Alles, und ist in Allem, alle Seelen haben Antheil an ihr, aber nur unter dem jüdischen Volke hat sie sich eine bleibende Stätte auserlesen, in Zion und Jerusalem thronet sie, und zeiget ihren Glanz auf's herrlichste.

Man kann die ganze Schilderung vom Verse 1 — 21. für ein Räthsel ansehen, das im 22. Verse durch die Erklärung gelöst wird: all' dieß ist das mosaische Gesetz.

Ich hoffe, Jedermann wird eingestehen, daß dieses Räthsel in keinem richtigen Verhältnisse zu seiner Auflösung steht. Der 22. Vers ist wie ein kalter Streich auf die feurige, großartige Schilderung, die vorangeht. Denn wie kann die weltschöpferische Weisheit, welche im Nebel die jugendliche Erde befruchtete, und in der Wolkensäule Israel voranzog, auf das Buch des Gesetzes, auf Etwas so Einzelnes beschränkt werden?

Wird nun ein Räthsel naturgemäß gemacht, so muß der Begriff dem Bilde oder der Verhüllung vorangehen; in diesem Falle wird beides, Auflösung und Räthsel, sich genau entsprechen und ineinander aufgehen.

Hier ist dieß nicht so; Bild und Auflösung stehen nicht im richtigen Verhältnisse; deßhalb dürfen wir aber auch mit Recht schließen, daß beide unabhängig von einander entstanden sind, und aus einem verschiedenen Ideenkreise stammen, oder mit anderen Worten, daß der Verfasser unseres Abschnittes jene Schilderung der Weisheit anderswoher entlehnt hat, und nur die Auflösung im 22. und den folgenden Versen aus seiner eigenen Denkart nahm.

Geben wir einige Beispiele, um unsere Ansicht klar zu machen.

In den heutigen Glaubenslehren werden gewöhnlich die dogmatischen Begriffe und Formeln der Reformatoren zu Grunde gelegt, aber es wird denselben ein ganz anderer Sinn untergeschoben, als ihnen eigentlich zukommt. Z. B. Jedermann weiß, daß Erlösung durch Jesum Christum ursprünglich dieß besagen will: Christus habe die Strafen der Sünden, die eigentlich *wir* erdulden sollten, auf *sich* genommen, und für uns gebüßt, so daß wir jetzt ohne unser Ver-

dienſt die Gnade Gottes im Glauben erringen können. Aber laßt einen Dogmatiker der neueren Schulen euch dieſen, näherer Erklärung bedürfenden Begriff der Erlöſung, gleichſam wie ein Räthſel, auslegen — er wird euch einen ganz anderen Sinn herausbringen, als urſprünglich dem Ausdrucke zukommt. Oder nehmen wir die katholiſche Lehre extra ecclesiam nulla salus. Nach dem tridentiniſchen Concil und den alten Dogmatikern beſagt ſie, daß Niemand, der nicht an der ſichtbaren, von den Biſchöfen und dem Pabſte repräſentirten katholiſchen Kirche Theil nimmt, die Seligkeit erringen könne. Hören wir nun aber einen neueren katholiſchen Dogmatiker von der idealiſirenden Parthei — er wird etwas ganz Vernünftiges, wie er ſagt, aber auch jener erſten und wahren Bedeutung völlig Fremdes herausbringen. Oder nehmen wir die Lehre von den zwei Naturen in Chriſto. Wie ſehr verſchieden ſind die neuen Erklärungen von den alten, obgleich dieſelben Worte und Formeln ſorgfältig beibehalten werden. Da ſieht man denn ſogleich, daß das Räthſel, oder hier der dogmatiſche, näherer Erklärung bedürftige Begriff ganz unabhängig entſtanden iſt von der neueren Deutung, daß beides nur zufällig, durch Tradition, zuſammentraf, und nicht ſeinem inneren Weſen nach in einander verſchmilzt.

Von dieſer Art iſt nun auch die Schilderung der Weisheit im 24. Capitel des Sirach. Mochte der Verfaſſer deſſelben auch die erhabenſte, ehrenvollſte Anſicht vom moſaiſchen Geſetze haben, mochte er Moſes ſelbſt als einen Untergott, als das reinſte Gefäß göttlicher Offenbarung verehren; unmöglich konnte er, bloß von dieſer Ehrfurcht aus, auf den Satz kommen, daß die weltſchöpferiſche, die allwirkſame Weisheit Gottes, die Alles durchdringt, Allem Ordnung und Beſtand verleiht, die im Nebel über der Erde geſchwebt, als Geiſt Gottes über den Waſſern gebrütet, als Wolkenſäule

beim Auszuge Israels am Himmel geleuchtet, eins sey mit dem Buche des Gesetzes.

Wohl aber wird diese Erklärung begreiflich, wenn wir folgende zwei Punkte voraussetzen: erstens, daß der Verfasser des fraglichen Abschnittes seine prachtvolle Schilderung der göttlichen Weisheit aus einem Lande entlehnt habe, wo man seit längerer Zeit über eine himmlische Kraft unter dem Namen σοφια philosophirte, und derselben einen bestimmten Wirkungskreis bei der Weltschöpfung und in der Urgeschichte des erkornen Volkes angewiesen hatte; zweitens, daß jener Verfasser diese von außen entlehnten Ideen auf eine besondere, seinem angewohnten Denkkreise entsprechende Weise, und durch einen ihm geläufigen Begriff erklären wollte.

Nehmen wir z. B. an, das 24. Capitel sey von einem palästinischen Juden geschrieben worden, der in Aegypten selbst, oder auch in seinem Lande mit alexandrinischen Ideen über die Weisheit bekannt wurde, und dieselben auf seine Weise verarbeiten wollte, so können wir uns die ganze Schilderung, und namentlich das Mißverhältniß zwischen Bild und Auflösung recht gut erklären.

Indessen soll diese Annahme für jetzt bloße Hypothese seyn, aber fest beharren wir auf dem Satze, daß die Verse 1 — 21. und 22 — 27. unmöglich aus einem und demselben Ideenkreise stammen können.

Im zweiten Haupttheile des Capitels nimmt die nüchterne Auflösung des vorhergehenden prachtvollen Räthsels nur einen Vers ein. Vom 23. an kommen wieder Bilder.

Der dritte Abschnitt, von Vers 28 — 32, zeichnet sich durch ein Uebermaß von Selbstpreis aus, was Niemand in Abrede ziehen wird.

Es entstehen nun drei Fragen: erstlich, ob das 24. Capitel von dem Verfasser des Ganzen, von Jesus Sirach, herrühre; zweitens, ob es ursprünglich in dem hebräischen

Originale gestanden habe, das der Enkel Sirach übersetzte; drittens, ob in demselben nicht theilweise alexandrinische Ideen enthalten seyen.

Was die erste Frage betrifft, so wird von allen Erklärern unseres Buches zugestanden, daß der hebräische Sirach in die Sammlung seiner Sprüche nicht lauter eigene Arbeit, sondern auch fremde Produkte aufgenommen habe. Denn zu verschieden sind die einzelnen Stücke der Sammlung, als daß sie alle von einem Verfasser herrühren könnten. Namentlch gehört das 24. Capitel in diese Klasse. Ton und Inhalt unterscheidet sich so auffallend von den anderen Abschnitten, daß selbst die Abschreiber dieß gefühlt zu haben scheinen, denn sie geben unserem Capitel eine eigene Ueberschrift, „ἄινεσις σοφιας," als ob etwas Neues anfienge.

Ich setze nun voraus, daß Jesus Sirach den größten Theil der Sprüche selbst verfaßt hat; ich glaube ferner, daß er auch die Weisheit gepriesen haben muß, da er sich ja die Proverbien zum Vorbilde nahm. Es fragt sich daher, in welchem Verhältnisse stehen die übrigen Schilderungen der Weisheit zum 24. Capitel.

Cap. I. 1 — 10 kommt folgende Beschreibung vor:

V.: 1) Alle Weisheit kommt vom Herrn,
Und wohnt bei ihm in Ewigkeit.

2) Wer mag den Sand des Meeres, die Tropfen des Regens, und die Tage der Ewigkeit zählen?

3) Wer erforscht die Höhe des Himmels, die Breite der Erde, den Abgrund und die Weisheit?

4) Vor allem anderen ist die Weisheit geschaffen;
Von Ewigkeit her bestehet des Verstandes Kraft.

5) Wem ward der Weisheit Wurzel enthüllt?
Wer erforschte ihr innerstes Denken?

6) Nur einer ist weise, der Furchtbare, der da sitzt auf seinem Throne.

7) Er hat sie geschaffen, er hat sie erforscht und gemessen,
Er hat sie ausgegossen über alle seine Werke.
8) Er hat sie allem Fleische mitgetheilt nach seinem Wohlgefallen,
Er hat sie denen verliehen, die ihn lieb haben.

In den folgenden Versen wird sie als Eigenschaft des Menschen, und zwar als Gottesfurcht dargestellt. Eine gewisse Aehnlichkeit findet sich allerdings zwischen dieser Schilderung und dem 24. Capitel Die Weisheit wird hier, wie dort, als eine ewige Schöpfung Gottes gepriesen; sie wird hier, wie dort, zum Principe aller Seelen, nur daß dort der Vorzug Israels mehr hervorgehoben ist; sie wird endlich hier, wie dort, zum Werkzeuge der Weltschöpfung. Aber sonst besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen beiden Stücken. Was dem 24. Capitel seine eigenthümliche Farbe gibt, die Vermischung der Weisheit mit der Urgeschichte Israels, ihre Verschmelzung mit dem Nebel, der die Erde befruchtete, mit der Wunderwolke, die das Volk aus Aegypten führte, davon findet sich hier gar keine Spur.

Ein zweites Lob der Weisheit kommt vor, cap. IV. 11 — 19. Sie erscheint hier als Unterricht oder Bildung im gewöhnlichen Sinne, nur personificirt. Von derselben Art ist die dritte Stelle, cap. VI. 17 — 37., wo er zum Studium der Weisheit auffordert, und als ihre Quelle im 37. Verse die heiligen Bücher bezeichnet.

Im 14. Cap. V. 20 — 27. findet sich endlich noch folgende Beschreibung:

V.: 20) Wohl dem Manne, der Weisheit bis zum Tode liebt,
Wohl dem Manne, der verständig redet;
21) Der in seinem Herzen über ihre Wege sinnet.
Und über ihre Geheimnisse nachdenkt.

(*Τὰ ἀπόκρυφα.* Dieſer Ausdruck oder ein ähnlicher kehrt wieder cap, VI. 18.: „*ἀποκαλύψει αὐτῷ τὰ κρυπτὰ αὐτῆς.*“ Ebenſo wird cap. XXXIX. 7. von dem Weiſen geſagt: „*ἐν τοῖς ἀποκρύφοις αὐτοῦ (τοῦ κυρίου) διανοηθήσεται.*“ Dem Sinne nach gleich lautet cap. I. 3, 6., cap. XXIV. 26.

Da die Weisheit überall auf das moſaiſche Geſetz zurückgeführt wird, ſo haben wir guten Grund, in den angeführten Worten Andeutung auf eine geheime Erklärung der heiligen Urkunden zu finden, mit anderen Worten, wir haben hier Spuren einer gewiſſen Allegorie.)

V.: 22) Er ſchleicht ihr nach, wie ein Kundſchafter,
Er lauert an ihrem Eingange.
23) Er ſchielt zu ihren Fenſtern hinein,
Und horcht an ihrer Thüre.
24) In der Nähe ihres Hauſes ſucht er ſeine Wohnung,
Und an ihrer Wand ſchlägt er ſeinen Zeltpflock ein.
25) An ihrer Seite richtet er ſein Zelt auf,
Und er wohnt in der Herberge der Gutgeſinnten.
26) Er gibt ſeine Kinder unter der Weisheit Obhut,
Und unter ihren Zweigen ſuchet er Schatten.
27) Vor der Hitze wird er von ihr geſchützt.
Er ruhet in ihrer herrlichen Behauſung.

Die Weisheit erſcheint hier zuerſt als eine ſchöne Gebieterin, welche der Liebende auf allen Wegen verfolgt und zu gewinnen trachtet; mit dem 26. Verſe wird ſie zur Königin, bei der man Schutz ſuchet. In dieſem Thema fährt das 15. Capitel fort, aber die Perſonifikationen werden ſchwächer.

Dieß ſind die betreffenden Stellen des Siraciden, in denen von der Weisheit die Rede iſt. Ein kurzer Ueberblick zeigt, daß das 24. Kapitel ſich in Ton und Inhalt weit vor ihnen auszeichnet. Schon hieraus ergibt ſich mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit der Schluß, daß beide Stücke ſchwerlich einen und denſelben Verfaſſer haben, daß alſo auch Sirach

das 24. Capitel nicht geſchrieben hat, wenn die anderen Schilderungen der Weisheit von ihm herrühren.

Dieſe Vorausſetzung wird in hohem Grade bekräftigt durch das Ende des 24. Capitels. Das übermäßige Selbſtlob, mit dem der Abſchnitt aufhört, widerſpricht dem ſonſtigen beſcheidenen Tone der Sprüche Sirachs. Noch mehr, das 24. Capitel bildet ein Stück für ſich, und hängt weder mit dem vorhergehenden, noch mit dem nachfolgenden zuſammen. Deßhalb wird auch jene Prahlerei nur durch die Annahme begreiflich, daß ſie ſammt den übrigen Verſen des 24. Capitels urſprünglich am Anfange oder am Ende eines größeren, vom Siraciden etwa excerpirten Werkes geſtanden ſey; denn wenn der Verfaſſer des Abſchnittes nur dieſe wenigen Worte über die Weisheit ſchrieb, wie mochte er dann den Mund ſo voll nehmen?

Aus dieſen Gründen iſt es nicht wahrſcheinlich, daß der fragliche Abſchnitt von Jeſus Sirach herrühre. Aber iſt derſelbe urſprünglich in der hebräiſchen Sammlung geſtanden, welche der Enkel überſetzte, und nicht etwa von dieſem zugefügt worden? Ich glaube letzteres nicht; denn für's erſte iſt es an ſich unwahrſcheinlich, daß der Siracide bei der hohen Achtung für ſeinen Großvater, die er im Prologe ausſpricht, deſſen Werk mit eigenen oder fremden Zuſätzen vermehrt habe. Zweitens iſt nach der wahrſcheinlichſten Erklärung des 27. Verſes ein Ueberſetzungsfehler anzunehmen. Demnach wäre unſer Abſchnitt ſchon im hebräiſchen Originale geſtanden, und von dem Enkel mit dem Uebrigen überſetzt worden. Aber woher hat nun der Großvater denſelben entlehnt? Wir haben zwei verſchiedene Ideenkreiſe in ihm nachgewieſen, das Räthſel von Vers 1 — 21. und die Auflöſung im 22. Verſe können nicht aus einer und derſelben ſelbſtſtändigen Denkweiſe, gleichſam nicht aus einem Kerne, hervorgegangen ſeyn. Nun ſtimmt jener erſte Theil bis auf's Wort mit den eigen-

thümlichen Ansichten überein, die wir bei den alexandrinischen Juden zum Theile schon nachgewiesen haben, zum Theile noch nachweisen werden. Der andere Theil dagegen, oder die Auflösung des Räthsels, entspricht dem hergebrachten Glauben der Hebräer, und deutet auf palästinische Meinungen hin.

Da Jesus Sirach, aus den obenangegebenen Gründen, das fragliche Capitel nicht wohl selbst verfaßt haben kann, so ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß er es aus dem Werke eines uns unbekannten, wahrscheinlich in Aegypten lebenden Juden entlehnt hat, der die Sätze der höheren, alexandrinischen Theosophie mit dem althergebrachten Glauben, auf seine Weise, zu vereinigen strebte. Denn in Aegypten mußte es, der Natur der Sache nach, solche Leute geben, welche, in der Mitte stehend zwischen zwei Partheien, der orthodoxen, dem Wortsinne huldigenden, und der überschwenglichen, die verschiedenen Ideenkreise beider zu verschmelzen, und die alten Meinungen, (feste Anhänglichkeit an das Wort des Gesetzes, und Beschränkung auf dasselbe) mit den neuen, durch hellenische und orientalische Philosophie modificirten, zu verknüpfen suchten.

Aber berechtigt uns diese (wie ich glaube, an sich sehr wahrscheinliche) Erklärung des 24. Capitels, alexandrinische Elemente den Weisheitssprüchen Sirachs unterzulegen? Jesus Sirach spricht cap. XXXI. 9 — 11. von seinen Reisen; er gibt in eben diesen Versen, so wie cap. XXXIX. 4., deutlich genug zu verstehen, daß er seinen Wanderungen einen guten Theil seiner Einsichten verdanke. Sollte er nun nicht auch nach Aegypten, nach dem Lande gezogen seyn, welches das ganze Alterthum einstimmig für den Sitz der Weisheit erklärt?

Dieß beweist wenigstens die Möglichkeit unserer Behauptung. Aber wie nun, wenn wir in unserem Buche Sätze nachweisen, die unwidersprechlich aus Aegypten stammen?

Im 44. Capitel, das dem Lobe der Väter geweiht iſt, lautet der 16. Vers ſo: „Ἐνὼχ ἐυηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς.“ Die Worte „ὑπόδειγμα μετανοίας“ können nicht erklärt werden: „eine Aufforderung zur Buße für die Geſchlechter der Erde,“ in dem Sinne, die Menſchen ſollen ſich durch den Anblick dieſes göttlichen Lebens zu ähnlicher Geſinnung bekehren laſſen; denn die Wortbedeutung von ὑπόδειγμα wäre dieſer Erklärung zuwider. Der Sinn des Spruches iſt vielmehr: Enoch wurde weggenommen als ein Beiſpiel der Buße für die kommenden Geſchlechter; dieſe ſollen Buße thun, wie er that.

Nach der Erzählung der Geneſis iſt es unbegreiflich, wie Enoch zum Vorbilde der Buße werden konnte. Es heißt dort: „Enoch wandelte vor Gott, und er war nicht mehr, denn Gott nahm ihn hinweg.“ Sein ganzes Leben erſcheint hier als himmliſch. Da er immer vor Gott wandelte, konnte er nie Sünder ſeyn, und alſo auch nicht von der Sünde umkehren und Buße thun. Bretſchneider hilft ſich auf eine unbegreiflich leichte Weiſe aus der Klemme. Er ſagt pag. 617. unten: μετάνοια, causa pro effectu, emendatio pro pietate, vel potius pro fructu pietatis — Sic! Welch' breite Straße für den Erklärer, die alten, von den Scholaſtikern ausgedachten logiſchen Formeln. Causa pro effectu! Als müßte nicht jede ſolche Umſtellung, wenn ſie anders vorkommt, einen guten Grund in jeder, beſonders aber in der griechiſchen Sprache haben! Verkehrter und lächerlicher hätte ſich der Siracide nicht ausdrücken können, wenn er wirklich das ſagen wollte, was Bretſchneider ihm unterlegt.

Doch genug. Philo wird uns die Stelle beſſer erklären! In einigen Stellen der Bücher de praemiis ac poenis und de vita Abrahami ſtellt er, wie wir oben im Capitel von den Tugenden nachgewieſen, die verſchiedenen Erzväter als Vorbilder der Tugenden, als τρόποι ψυχῆς dar. Enos iſt ihm

Symbol der Hoffnung, Noah der Gerechtigkeit, Abraham des Glaubens, Isaak der Seelenfreude, Jakob des Schauens. Ueber Enoch, als den zweiten aus der ersten Trias, äußert er sich de praemiis ac poenis so: cfr. Mang. II. 410, unten, und 411, oben. *Μετὰ δὲ τὴν ἐλπίδος νίκην ἀγὼν δεύτερός ἐστιν, ἐν ᾧ μετάνοια ἀγωνίζεται, τῆς μὲν ἀτρέπτου καὶ ἀμετανοήτου, καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης φύσεως ἀμοιρήσασα, ζήλῳ δὲ καὶ ἔρωτι τοῦ βελτίονος ἐξαίφνης καταδχεθεῖσα, καὶ σπεύδουσα καταλιπεῖν μὲν τὴν σύντροφον πλεονεξίαν καὶ ἀδικίαν, μεθορμίσασθαι δὲ πρὸς σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς. Ἆθλα γὰρ ταῦτα προτίθεται διττὰ ἐπὶ διττοῖς κατορθώμασιν, ἀπολείψει μὲν αἰσχρῶν, αἱρέσει δὲ τῶν καλλίστων. Τὰ δ' ἆθλα ἀποικία καὶ μόνωσις. Φησὶ γὰρ ἐπὶ τοῦ τὰς μὲν τοῦ σώματος νεωτεροποιὰς ἀποδράντος, αὐτομολήσαντος δὲ πρὸς ψυχήν, „Οὐχ εὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός.“ Αἰνίττεται δὲ καὶ ἐναργῶς, διὰ μὲν τῆς μεταθέσεως τὴν ἀποικίαν, διὰ δὲ τοῦ μὴ εὑρίσκεσθαι τὴν μόνωσιν.* Also auch hier ist Henoch *ὑπόδειγμα μετανοίας.* Zugleich weist diese Stelle auf den Ursprung der sonderbaren Idee hin: sie ist aus der griechischen Uebersetzung entstanden, nicht etwa durch Ableitung aus der hebräischen Sprache; denn in dieser bedeutet חֲנוּךְ einen Eingeweihten.

Noch deutlicher ist der andere Ausspruch Philo's de vita Abrahami Pf. V. 238. oben bis unten:

„Den zweiten Rang nach der Hoffnung,“ sagt er hier, „nimmt die Buße über begangene Sünden und die Besserung ein. Deßwegen kommt gleich nach Enos (dem Bilde der Hoffnung) der Bußfertige, der aus dem schlechteren Leben sich zum besseren gewandt hat. Bei den Hebräern heißt derselbe Henoch, die Griechen würden ihn κεχαρισμένος (den Begnadigten) nennen. Von ihm heißt es: Enoch gefiel Gott wohl; er ward nicht gefunden, weil ihn Gott an einen an-

dern Ort ſtellte. (ἐυηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ, καὶ οὐχ ἐυρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν ἀυτὸν ὁ θεὸς.) Die Verſetzung (μετάθεσις) weist auf Sinnesänderung hin. Dieſe Aenderung iſt aber nothwendig ein Uebergang in's Beſſere, weil ſie durch Gottes Fügung erfolgt. Denn alles, was mit Gott geſchieht, iſt ſchön und nützlich, ſo wie im Gegentheile Alles ohne göttliche Führung verderblich iſt. Recht gut heißt es auch von dem Verſetzten: „er ward nicht gefunden“ (ἔυ δὲ ἐιρηται τὸ οὐχ ἐυρίσκετο ἐπὶ τοῦ μετατεθειμένου.), entweder weil ſein früheres tadelnswerthes Leben vergeſſen und ausgelöſcht ward, und nicht mehr gefunden werden konnte, gleich als wäre es vorher nie geweſen, oder weil der Verſetzte und Gebeſſerte ſo ſchwer zu finden iſt. Denn Schlechte gibt es in zahlloſer Menge, aber die Guten ſind äußerſt ſelten u. ſ. w.“

Nach dieſen Worten kann kein Zweifel mehr obwalten, daß Philo ſeine Anſicht von Henoch, als Sinnbild der Buße, zunächſt auf die Ausdrücke der **LXX.** ſtützt. Eben ſo leicht iſt es, zu zeigen, warum man dieſen Ausdrücken gerade die angeführte ſonderbare Deutung unterlegte.

Der 24. Vers des fünften Kapitels der Geneſis nimmt deßhalb eine ſo wichtige Stelle in den Schriften des alten Bundes ein, weil im Pentateuche nirgends, als eben an dieſem Orte, eine beſtimmte Hindeutung auf ein höheres, himmliſches Leben vorkommt,

Allein in der Zeit und in dem Lande, von dem wir handeln, hatte ſich die Sache völlig geändert. Die alexandriniſchen Juden waren überzeugt, daß jede Seele aus dem Himmel ſtamme, und daß jede, oder wenigſtens die weiſen, dorthin zurückkehren, alſo auch, daß ſie von Gott weggenommen werden. Nun liegt aber auch nach der griechiſchen Ueberſetzung etwas Außerordentliches, Ungewöhnliches in der Erzählung von Henoch; denn von keinem andern Patriarchen oder gefeierten Manne des alten Bundes wird daſſelbe geſagt.

Wollten sie also unseren Vers auf die Unsterblichkeit, oder auf den anderen, ihnen längst geläufigen Satz deuten, daß Gott die Besten aus Liebe wegnehme von der verderbten Welt, so entstand der Schein, daß dieß etwas ungewöhnliches sey, daß es also nicht bei allen Menschen geschehe. Ein Satz, der ihrer Philosophie geradezu widersprach.

Sie mußten sich also nach einer anderen Erklärung umsehen, und der Ausdruck der LXX. μετέθηκεν half leicht zu der obigen.

Dieser Fall erinnert lebhaft an eine Geschichte, die sich in Ostindien zugetragen haben soll. Ein Missionär hielt eine Rede an die Hindu, in welcher er alle Vorzüge des Christenthums in den einen Satz zusammendrängte, Gott sey aus übergroßer Liebe zu den Menschen Fleisch geworden. „Nur einmal?“ erwiederten die Schüler der Braminen, „der unsere hat sich mehr als tausendmal verkörpert, also muß unsere Religion besser seyn, denn die euere.“ Der Missionär mußte, wenn er besseren Eindruck hervorbringen wollte, auch nach anderen Gründen suchen, oder eine andere Erklärung der Göttlichkeit des Christenthums unterlegen.

Kehren wir zum Siraciden zurück. Die Worte ὑπόδειγμα μετανοίας im 16. Verse des 44. Capitels können weder von dem Enkel, noch von späterer Hand eingeschoben seyn. Denn erstlich finden sie sich in allen Handschriften; zweitens fordert sie der Zusammenhang. Würde der 16. Vers bloß so lauten: Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη, so hätte er gar keinen Charakter, und Henoch würde gegenüber von dem Lobe, das den andern Erzvätern zu Theil wird, viel zu kurz wegkommen.

Folglich haben wir im Siraciden eine Idee, die aus Aegypten stammen muß, weil sie nur aus der LXX. entstanden seyn kann. Der Schluß ist nun leicht. Wenn diese Ansicht alexandrinisch ist, warum nicht auch jene andere, da

ſie ſo beſtimmt die Spuren ägyptiſchen Urſprungs an ſich trägt?

Auch ſonſt finde ich in den Sprüchen Jeſus Sirach Elemente verſchiedenartiger Theologie. So lehrt er an mehreren Stellen auf's beſtimmteſte die ſittliche Freiheit. Man vergleiche cap. XV. 14 — 20.

V.: 14) Gott hat den Menſchen vom Anfang geſchaffen,
Daß er ihm ſeinen freien Willen ließ.
15) Wenn du willſt, kannſt du die Gebote (Gottes) bewahren,
Und treu vor dem Herrn erfunden werden.
16) Feuer und Waſſer (Gutes und Böſes) hat er vor dich hingeſtellt,
Du magſt, wornach du willſt, deine Hände ausſtrecken.
17) Vor dem Menſchen iſt Leben und Tod,
Was er von dieſen beiden wählt, wird ihm gegeben.
18) Denn groß iſt die Weisheit des Schöpfers,
Er iſt allmächtig und ſchauet Alles.

(Der Zuſammenhang dieſer beiden Verſe muß ſo beſtimmt werden: Vor dem Menſchen iſt Leben und Tod; er kann frei wählen, und ſeine Wahl entſcheidet. Denn weiſe iſt die Welt eingerichtet, ihre Geſetze dienen dem Plane des Höchſten. Dieſer will, daß es den Guten gut, den Böſen bös gehe; und ſo wird es auch unfehlbar vermöge jener Einrichtung geſchehen.)

V.: 19) Seine Augen ſehen gnädig auf die, ſo ihn fürchten,
Und er wird jegliche That des Menſchen richten.
20) Er gebot Niemand, böſe zu ſeyn,
Und gab Niemand Freiheit, zu ſündigen.

Gewiß kann man die Ueberzeugung von der ſittlichen Freiheit des Menſchen nicht ſtärker ausſprechen. In demſelben Geiſte äußert er ſich cap. XVII. 6.: „Freien Willen, Sprache und Augen, Ohr und ein Herz hat er dem Menſchen verliehen, damit er mit Vernunft dieſe Gaben gebrauche (δια-

νοεῖσθαι).“ Dennoch finden sich auch deutliche Spuren der Prädestinationslehre. Namentlich cap. XXXVI, 7 — 15.

V.: 7) Warum ist ein Tag vor dem andern ausgezeichnet,
Da doch im ganzen Jahre jeder sein Licht von derselben Sonne empfängt?

(Der Sinn ist: warum ist ein Tag zum Feste geweiht, der andere nicht, da sie von der Sonne gleicher Ehre und gleichen Segens gewürdiget werden.)

8) Durch die Weisheit des Herrn wurden sie unterschieden.
Er hat die Feste, die Tage der Feier, vor den andern ausgezeichnet.

(Καιροὶ ist soviel als ἑορταί. Der Sinn ist; Gott hat den einen Tag zum Feste geweiht, die andern zum Werktage erniedert.)

9) Einige von diesen Tagen hat er erhöht,
Die andern zu gemeinen Tagen gemacht.
10) Auch die Menschen sind alle von Staub.
Aus der Erde wurde Adam gebildet.
11) Dennoch hat der Herr auch unter ihnen Unterschiede gemacht, nach der Fülle seiner Macht,
Und hat ihre Schicksale verschieden geordnet.
12) Einige hat er gesegnet und erhöht (wie die Fürsten),
Andere hat er sich geheiligt, und zum Dienste in seiner Nähe erkoren,
Andere hat er verflucht und gedemüthigt, und herabgestürzt von ihrer Höhe.
13) Wie der Thon in des Töpfers Hand ist,
Wie er aus demselben macht, was ihm wohlgefällt,
So sind die Menschen in der Hand ihres Schöpfers.
Er verleiht ihnen (ihre Schicksale) nach seinem Ermessen.

14) Entgegen dem Böſen ſteht das Gute,
Entgegen dem Tode das Leben.
So iſt der Fromme dem Sünder entgegengeſetzt.
13) In dieſem Geiſte betrachte alle Werke des Höchſten.
Es ſind je zwei, eines dem andern entgegen.

In dieſen Worten wird gelehrt, daß alle Gegenſätze zwiſchen arm und reich, zwiſchen vornehm und niedrig, zwiſchen gut und böſe, alſo die inneren wie die äußern, von Gott geordnet ſeyen. Dieſe Lehre wird geradezu ausgeſprochen. Nicht ausgeſprochen, aber nothwendig aus dem Geſagten zu ſchließen iſt der Satz, daß Gott auch die Einzelnen zur Bosheit oder Tugend, zum Leben oder zum Tode, beſtimmt habe. Denn das Beiſpiel vom Töpfer iſt durchaus nicht bloß auf äußere Vorzüge oder Nachtheile zu beſchränken, ſondern es muß auf den Unterſchied zwiſchen gut und böſe ausgedehnt werden, wie denn dieß gleich im folgenden Verſe geſchieht. Man wundere ſich auch nicht über dieſe Conſequenz; einer, der ſich ſo hoch ſtellt, daß er die ganze Welt als das Gebiet des Gegenſatzes betrachtet, muß Fataliſt werden; denn auf jener Höhe, wo alles Einzelne verſchwindet, gibt es Nichts mehr, als Gott und göttliche Wirkſamkeit.

Wir wollen nun wegen dieſes Ausſpruches Sirach durchaus nicht zum Fataliſten machen; wir glauben vielmehr, daß er in den obigen Sätzen von der Freiheit ſeine eigene Meinung ausgeſprochen hat, um ſo mehr, da die ſittliche Tendenz ſeiner Schrift die Freiheit vorauszuſetzen ſcheint.

Aber gewiß würde er dieſe ſchöne Stelle von dem Reiche der Gegenſätze uns nicht überliefert haben, wenn er nicht in einer Zeit gelebt hätte, welche die Keime des Fatalismus ſchon enthielt, oder vielmehr denſelben in vollem Umfange kannte. Denn war er nicht ſeine eigene Meinung, ſo konnte er nicht von ſelbſt auf jene Ausſprüche kommen; jede Anſicht, die nicht aus unſerem Innerſten ſtammt, haben wir der

Zeit abgeborgt. Diese war, wie wir auch aus anderen Quellen wissen, der Prädestination hold; denn in der Lehre vom Fatum unterscheiden sich, nach Josephus Berichte, die drei jüdischen Sekten.

Wir hätten also hier bei Sirach ein neues Beispiel eines unabhängigen Eklektizismus; er nahm überall her, was ihm gefiel; warum nicht auch von den weisesten unter den Juden, von den Alexandrinern?

Noch ist seine Lehre von den Geistern wichtig. Nur zweimal spricht er von den Engeln. Cap. 45. 2.

Er hat ihm (dem Moses) einen Glanz verliehen,
wie die Glorie der Heiligen,
Er hat ihn verherrlicht durch den Schrecken seiner
Feinde.

Der Sinn dieser Worte könnte seyn: Er hat ihn den Himmlischen gleich gestellt an Würde und Herrlichkeit; doch, nach meinem Gefühl, spielt Sirach auf die Erzählung Exod. XXXIV, 29. 30. an. Die ἅγιοι sind auf jeden Fall die Engel, welche der Glaube der Zeit mit einem Lichtglanze umgab; denn ohne diese Erklärung hätte die Stelle keinen Sinn.

Außerdem erwähnt er Cap. 48, 21. den Pestengel, der das Heer von Sennacherib schlug.

Der Satan wird nur einmal genannt, nämlich cap. XXI, 27.

„Wenn der Gottlose den Satan verflucht, verflucht
er seine eigene Seele.

Bretschneider nimmt hier wieder einen Uebersetzungsfehler an; im Originale sey הַשָּׂטָן in der Bedeutung „Verläumder,“ gestanden, und der Enkel habe ungehörigerweise den Teufel daraus gemacht. Nichts ist willkührlicher als dieses Verfahren. Ein deutscher Gelehrter bezüchtigt nach 2000 Jahren, aus seinem Studierzimmer heraus, einen gebornen Juden, der hebräisch als seine Muttersprache redete, unaufhörlich der

Ueberſetzungsfehler, als ob er das ächte Manuſcript in ſeinem Pulte hätte!

Die Stelle will dieß beſagen: Der Schlechte thut Unrecht, dem Satan zu fluchen wegen ſeiner Sünden; er hat ſie ſelbſt begangen, und muß die Schuld in ſich ſuchen. Aber auch ſo bleibt noch eine Zweideutigkeit zurück. Entweder meint der Siracide, der Teufel exiſtirt zwar, aber er iſt nicht Urſache der menſchlichen Vergehen, oder, es gibt keinen äußeren Satan, er iſt in des Menſchen Herz ſelbſt. Wenn du ihm fluchen willſt, ſo fluche lieber dir ſelbſt, denn du biſt dir dein eigener Teufel.

Ich halte letztere Anſicht für die wahre, aus mehreren Gründen. Denn erſtens hätte der Vers nach der erſten Erklärung keine Kraft. Wenn man an den Teufel glaubt, muß man ihm auch etwas zu thun geben, denn ein Satan, der Nichts wirkt, iſt Nichts. Ich erinnere an eine Erfahrung unſerer neueren deutſchen Theologie. Es iſt noch nicht ſo lange her, daß man, aus Furcht vor nachtheiligen Folgen auf die Gemüther, die Macht des Teufels beſchränkte, und den Menſchen gebot, ſich ſelbſt anzuklagen. Dieſer Schritt zog aber den andern nach, daß bald Niemand mehr an ſeine Exiſtenz glauben wollte. Für's zweite bedenke man, daß Sirach in einem Lande und zu einer Zeit lebte, wo die Lehre vom Satan bekannt, und von vielen angenommen war. Hätte er nun geglaubt, daß es einen perſönlichen Teufel gebe, wenn auch mit beſchränkter Wirkſamkeit auf Welt und Menſchen, ſo hatte er in ſeinem Buche Gelegenheit genug, mehr von dieſer, für die Moral ſo wichtigen Materie zu ſagen.

Betrachtete er dagegen den Satan als Verſinnlichung einer Idee, der nur der Volksglaube perſönlichen Beſtand verleiht, ſo iſt es ganz in der Ordnung, daß er ihn nur einmal, und zwar gerade in dieſer Verbindung, nämlich polemiſch, aufführt.

Dieſe Anſicht wird dadurch verſtärkt, daß er nie von Dämonen ſpricht, während ſich Stellen in ſeinem Buche finden, welche abſichtlich den Volksglauben zu vergeiſtigen ſcheinen. Man vergleiche cap. **XXXIX.** 28 — 31.

V.: 28) Geiſter gibt es, welche zur Rache geſchaffen wurden,
In ihrem Zorne vollſtrecken ſie die Strafen.
Wenn die rechte Zeit gekommen iſt, laſſen ſie ihre Wuth aus,
Und dem Grimme ihres Schöpfers dienen ſie.
29) Feuer und Hagel, Hunger und Tod, all' dieß iſt zur Rache geſchaffen;
30) Der wilden Thiere Gebiß, Skorpionen und Schlangen,
Und das Schwerdt der Feinde, das verderbliche.
31) Seiner Gebote freuen ſie ſich,
Sie ſind bereit überall auf Erden zu ſeinem Dienſte,
Und wo er gebietet, übertreten ſie ſeine Befehle nie.

Ἐστὶ πνεύματα, ἃ εἰς ἐκδίκησιν ἔκτισται. Bretſchneider will πνεύματα durch „Wind“ erklären. Allein viele Schwierigkeiten von Seiten des Sinnes und der Sprache erheben ſich gegen dieſe Deutung. Erſtens fordert der Zuſammenhang für πνεῦμα einen allgemeinen, die niederen Arten, πῦρ, χάλαζα, λιμός, θάνατος u. ſ. w. unter ſich befaſſenden Gattungsbegriff. Sonſt wäre auf πνεῦμα, das in der Bedeutung „Wind“ den anderen genannten Elementen gleich ſtünde, viel zu viel Raum verwendet. Hat dagegen das Wort eine allgemeine Bedeutung, ſo ſteht es gut mit ſeiner weiteren Ausführung voran; das Beſondere kommt, durch das Vorhergehende beſtimmt, hintendrein, und die ganze Periode endet im 31. Verſe ſchön und in ſich abgerundet, wieder mit einem allgemeinen Satze.

Wichtiger ſind die ſprachlichen Gründe: πνεῦμα müßte nach erſterer Erklärung, wenn ſie anders einige Kraft haben ſoll, Sturmwinde, Orkane bedeuten; aber in dieſem Sinne

kommt das Wort nicht vor; viel eher würde dafür der Ausdruck χάλαζα paſſen, der im 29. Verſe ſteht. Endlich beweist die Conſtruction, daß wenigſtens der Ueberſetzer unter πνεῦμα Geiſter verſtanden hat. Er ſetzt das Zeitwort in der Mehrzahl ἐστερέωσαν, ἐχχέουσιν, ſo wie das Fürwort im männlichen Geſchlecht, ſtatt im ſächlichen, τοῦ ποιήσαντος ἀυτοὺς, da er nach der Regel ἀυτὰ ſagen ſollte. Hat er nun πνεῦμα für Wind genommen, ſo muß man ihm eine große Nachläßigkeit vorwerfen; ſo bald es aber Geiſter bedeutet, ſo iſt eine **constructio ad sensum** ſehr natürlich, und ſogar ſchön; denn das ſächliche Geſchlecht war in dieſem Falle nur Mißbrauch der Sprache, während das männliche durch die Natur der Sache gerechtfertigt wird, ſo wie man auch im Deutſchen auf einen Satz, der „Weib“ zum Subjecte hat, recht gut mit dem Fürwort „Sie“ fortfährt.

Aus dieſen Gründen iſt πνεῦμα durch Geiſter zu überſetzen, und anzunehmen, daß der Verfaſſer die gewaltigen Naturkräfte als Racheboten darſtellen wollte; ein Bild, worin der Pſalmiſt voranging. Man vergleiche Pſ. **CIV.** 4. nach dem Texte, und Pſ. **LXXVIII.** 49. nach den **LXX.**

Iſt dieſe Erklärung richtig, ſo haben wir hier zugleich ein merkwürdiges Beiſpiel von Vergeiſtigung des Volksglaubens, und einen Beweis, daß Sirach keine Dämonen annahm. Denn der große Haufen der Juden leitete die nachtheiligen Einflüſſe der Natur von böſen Geiſtern ab; Wenn daher Sirach ſich auf jene Weiſe äußert, ſo muß er jenen Glauben nicht getheilt haben.

Ebenſo wie er, in dieſen Punkte, dachten die jüdiſchen Theoſophen in Aegypten. Warum ſollte er ſeine Anſicht nicht von ihnen entlehnt haben!

Selbſt in der Sprache unſeres Buches finden ſich Anklänge aus den myſtiſchen Redensarten der Alexandriner. Namentlich gehört hieher **cap. XXXIX. 6.**: ἀυτὸς (ὁ κύριος)

ἀνομβρήσει ῥήματα σοφίας ἀνρου. Dieſes Bild findet ſich häufig bei Philo.

Freilich iſt ſchwer zu entſcheiden, wie weit es dem hebräiſchen Sirach angehört, da es von dem Ueberſetzer herrühren könnte. In jedem Falle beweist es aber ſo viel, daß zu der Zeit, da der Enkel das Buch ſeines Großvaters übertrug, ſolche eigenthümliche Ausdrücke myſtiſcher Theologie in Alexandrien längſt im Umlaufe waren.

Um auch die Moral des Siraciden zu berühren, wollen wir bloß auf die enge Verbindung hinweiſen, in welche Glaube und Hoffnung bei ihm gebracht iſt, und wie dieſe beiden Gefühle ſchon als Gnadenmittel bei ihm erſcheinen, ohne deßhalb behaupten zu wollen, daß dieſe Anſicht mehr alexandriniſch als paläſtiniſch ſey; wahrſcheinlich gehörte ſie in den Ideenkreis beider Länder. Die Stelle iſt cap. II. 6 — 11.

V.: 6) Glaube dem Herrn, und er wird ſich deiner annehmen;
Wandle den rechten Pfad, und hoffe auf ihn,

7) Die ihr den Herrn fürchtet, harret auf ſein Erbarmen;
Weichet nicht ab von ihm, damit ihr nicht fallet.

8) Die ihr den Herrn fürchtet, glaubet ihm,
Und euer Lohn wird euch nicht entgehen.

9) Die ihr den Herrn fürchtet, erwartet Gutes von ihm,
Ewige Freude und Erbarmen.

10) Blicket zurück auf die früheren Geſchlechter,
Wer hat auf den Herrn vertraut, und iſt zu Schanden geworden?
Wer verharrte in der Gottesfurcht, und ward verlaſſen?
Oder wer rief ihn an, und wurde nicht erhört?

11) Denn voll Liebe und Erbarmen iſt der Herr;
Er vergibt die Sünden, und rettet in der Zeit der Trübſal.

Sollten die Worte ἐμβλέψατε εἰς ἀρχαίας γενεὰς, καὶ ἴδετε, τίς ἐνεπίστευσεν κυρίῳ καὶ κατησχύνθη, nicht beſonders auf die Geſchichte Abrahams hinweiſen? Im Uebrigen kommt das Wort πιστεύειν hier in der Bedeutung „Vertrauen“ vor, während es in ſpäteren Schriften, und namentlich auch im neuen Teſtamente, den dogmatiſchen Glauben, die Ueberzeugung bezeichnet, daß die vorgetragene Lehre wahr ſey. Doch iſt der Unterſchied zwiſchen beiden Denkweiſen nicht groß. Hier wie dort wird die Hoffnung auf Gott als Tugend, als lohnwürdiges Verdienſt angerechnet.

Wir ſind nun fertig mit unſerem Buche. Ziehen wir jetzt unſere Schlüſſe. Jeſus Sirach iſt ein Eklektiker. Er entlehnte überall, was ihm gefiel. Auch aus der ägyptiſchen Theoſophie hat er geſchöpft. Namentlich iſt das 24. Capitel dieſer Quelle entnommen!

Daſſelbe darf alſo mit allem Rechte als Urkunde über den Zuſtand benützt werden, in dem ſich die alexandriniſche Myſtik zur Zeit des Verfaſſers der Sprüche Sirach, d. h. 200 Jahre vor Chriſtus, befand.

Die σοφια erſcheint nun in dieſem merkwürdigen Abſchnitte (cap. 24.) als ewige Schöpfung Gottes. Die Welt iſt von ihr geordnet, und wird von ihr erhalten; ſie iſt innerliches Prinzip aller vernünftigen Creaturen. Dabei werden ihr beſondere Verrichtungen in der Urgeſchichte des jüdiſchen Volkes angewieſen; ſie war in der Wolkenſäule, welche Israel durch Aegypten leitete; ſie iſt wahrſcheinlich die δόξα θεοῦ, die das Stiftzelt und den Tempel erfüllte. (cfr. 8 — 12, namentlich Vers 10.)

Im Uebrigen weiſen die Schilderungen des 24. Capitels auf die Proverbien zurück, wodurch unſer oben aufgeſtellter Satz, daß dieſes Buch einen großen Einfluß auf die Theoſophie der Alexandriner gewann, von Neuem beſtätigt wird. Ferner

ist eben so gewiß, daß mit dem Begriff σοφια die alttestamentliche Lehre vom רוּחַ יְהוָה verschmolzen war.

Alles dieß zusammen begründet den Schluß, daß die σοφια θεοῦ schon damals für eine Emanation des Urwesens gehalten wurde, welche der Glaube der Zeit von dem Höchsten abtrennte, damit er nicht selbst in die Welt eingreifen, und die unreine Materie berühren müße. Die Frage, ob dieser Ausfluß schon als ein selbstbewußtes Wesen, als eine Person galt, kann aus unserem Kapitel weder bejahet, noch verneinet werden, weil der Verfasser desselben, wie wir oben dargethan, nicht selbst dem mystischen Ideenkreise angehörte, und unseren Begriff auf eine fremdartige, seinem ursprünglichen Gepräge nicht entsprechende Weise verarbeitet hat.

Diese Resultate, aus einem Buche genommen, dem man seither allgemein einen palästinischen Ursprung zuschrieb, dürften Manchem unerwartet erscheinen, aber sie werden weiter unten durch andere uralte Quellen desselben Bildungsstammes trefflich bestätigt werden.

c) Das zweite und dritte Buch der Makkabäer.

Der Vollständigkeit wegen nehmen wir auch auf das zweite und dritte Buch der Makkabäer Rücksicht. Ersteres besteht bekanntlich aus zwei Briefen und einem Auszuge der Geschichte des Juden Jason aus Cyrene, wie der Epitomator cap. II. 22. 24. selbst sagt. Dieser Epitomator war nach Allem ein afrikanischer Jude, so wie Jason selbst, und so viel man aus seinem Vaterlande und aus diesen Fragmenten schließen kann, alexandrinischer Gelehrsamkeit zugethan. Man kann daher dieses Buch als Quelle hellenistischer Bildung betrachten. Dasselbe gilt vom dritten Buche der Makkabäer, das sich durch seinen Inhalt als ein ägyptisches Machwerk verräth. Das Zeitalter beider Schriften kann nicht genau be-

ſtimmt werden. Das zweite Buch kennt ſchon Clemens, der Alexandriner; das dritte wird in den apoſtoliſchen Conſtitutionen genannt. Beide enthalten Nichts, was auf nachchriſtlichen Urſprung hinweist.

Dieſe Bücher ſind in mehrfacher Beziehung wichtig. Für's erſte finde ich in ihnen Spuren einer ziemlich ausgebildeten Lehre von den göttlichen Kräften, die an Philo erinnert, und auf den Grundſatz hindeutet, daß Gott nicht ſelbſt in die Welt eingreife, ſondern durch andere wirke.

Nehmen wir z. B. das dritte Kapitel des zweiten Buchs der Makkabäer. Es wird hier erzählt, Heliodor ſey mit Gewalt in den Tempel zu Jeruſalem eingedrungen, um den Tempelſchatz zu plündern. Da haben ſich ihm göttliche Geſtalten entgegengeſtellt, und den Entweiher der heiligen Stätte übel zugerichtet. Der Verfaſſer beſchreibt dieſes Ereigniß im 24. Verſe mit den Worten: „ὁ τῶν πατέρων κύριος καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης ἐπιφάνειαν μεγάλην ἐποίησεν, ὥστε πάντας τοὺς κατατολμήσαντας συνελθεῖν, καταπλαγέντας τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν, εἰς ἔκλυσιν καὶ δειλίαν τραπῆναι.“ Man bemerke den ſonderbaren Ausdruck ἐποίησε ἐπιφάνειαν μεγάλην. Im Geiſte des alten Teſtamentes würden dieſe Worte eine ſichtbare Erſcheinung des oberſten Gottes erwarten laſſen, hier bezeichnen ſie bloß das Auftreten eines ſeiner Diener. Der Ausdruck δύναμις kann auf doppelte Weiſe erklärt werden, entweder als Abſtraktum für die Allmacht Gottes, vermöge der er ſeine Boten ausſendet, oder als Konkretum, in der Bedeutung, in der das Wort bei Philo und im neuen Teſtamente vorkommt: für Engel. Ich möchte die erſtere Erklärung als einfacher vorziehen. Noch wichtiger iſt der 29. und 30. Vers. Καὶ ὁ μὲν διὰ τὴν θείαν ἐνέργειαν ἄφωνος καὶ πάσης ἐστερημένος ἐλπίδος καὶ σωτηρίας ἐῤῥίπτο· οἱ δὲ τὸν κύριον ἐυλόγουν, τὸν παραδοξάζοντα τὸν ἑαυτοῦ τόπον. Καὶ τὸ μικρῷ πρότερον δέους καὶ ταραχῆς γέμον ἱερὸν, τοῦ παντοκράτορος

ἐπιφανέντος κυρίου, χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης ἐπεπλήρωτο. Die Worte παντοκράτορος ἐπιφανέντος κυρίου ſind gleichbedeutend mit dem obigen Ausdrucke θεία ἐπιφάνεια. Ihr Sinn iſt klar. Παντοκράτορος darf nicht zum Prädikat gemacht, noch darf überſetzt werden: „weil ſich Gott als der Allmächtige, oder, in ſeiner Allmacht zeigte,“ denn dieſe Erklärung erlaubt die Sprache nicht, ſondern der Sinn der Worte iſt: „Weil der allmächtige Gott ihnen erſchienen war.“ Deutlich liegt alſo in dieſen Verſen der Satz, daß Gott nicht ſelbſt, ſondern durch Vermittlung niederer Geiſter auf die Welt wirke.

Im 14. Capitel deſſelben Buches im 15. Verſe wird dieſe Anſicht auch auf die alte Geſchichte Israels übergetragen. Es heißt dort: „Als die Juden hörten, daß Nikanor heranziehe, ſo beſtreuten ſie ſich mit Aſche, und wandten ſich mit Gebeten an den Gott ihres Volkes, der immer mit Erſcheinungen ſeinem Erbtheile zu Hülfe gekommen ſey. Ἀκούσαντες τὴν τοῦ Νικάνορος ἔφοδον, καὶ τὴν ἐπίθεσιν τῶν ἐθνῶν, καταπασάμενοι γῆν ἐλιτάνευον τὸν ἄχρι αἰῶνος συστήσαντα τὸν ἑαυτοῦ λαὸν, ἀεὶ δὲ μετ' ἐπιφανείας ἀντιλαμβανόμενον τῆς ἑαυτοῦ μερίδος.

Dem Worte ἐπιφάνεια muß hier dieſelbe Bedeutung gegeben werden, wie oben. Folglich iſt hier der Satz ausgeſprochen, daß Jehova auch in alten Zeiten auf ähnliche Weiſe, d. h. nur vermittelt durch niedere Geiſter, erſchienen ſey!

Noch häufiger ſind Stellen dieſer Art im dritten Buche der Makkabäer.

Cap. II. V. 9. betet der Hoheprieſter alſo zu Gott: Σὺ βασιλεῦ, κτίσας τὴν ἀπέραντον καὶ ἀμέτρητον γῆν, ἐξελέξω τὴν πόλιν ταύτην, καὶ ἡγίασας τὸν τόπον τοῦτον εἰς ὄνομά σοι τῷ τῶν ἁπάντων ἀπροσδεεῖ, καὶ παρεδόξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγαλοπρεπεῖ, σύστασιν ποιησάμενος ἀυτοῦ πρὸς δόξαν τοῦ μεγάλου καὶ ἐντίμου ὀνόματός σου.

Man bemerke vorerſt das Prädikat ἀπροσδεής: „Gott

bedarf nichts Irdiſches," und doch hat er aus Liebe für Israel den Tempel zu ſeiner Wohnung auserkoren. Eine Wendung, die oft bei Philo vorkommt. Bei dieſer Anſicht war der Uebergang zu dem Glauben, daß Gott außer aller Berührung mit der Endlichkeit ſtehe, leicht. — Die Worte „παρεδόξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγαλοπρεπεῖ" ſind nicht ganz deutlich. Ἐπιφάνεια kann nämlich im Allgemeinen auf die δόξα θεοῦ bezogen werden, die nach der Meinung der Juden im Tempel ihren Sitz hatte, oder auch auf beſondere Engelerſcheinungen, wie ſie im zweiten Buche der Makkabäer vorkommen. Auf jeden Fall findet ſich hier abermals die Anſicht, daß Gott nicht ſelbſt, ſondern vermittelſt niederer Geiſter auf die Welt wirke. Noch merkwürdiger iſt Vers 14 — 16. deſſelben Capitels. Der Hoheprieſter fährt in ſeinem Gebete ſo fort: „In unſerem Unglücke wagt es dieſer freche Tempelſchänder, dieſen heiligen Ort, den einzigen, der für die Herrlichkeit deines Namens auf Erden erkoren ward, zu entweihen. (Τὸν ἐπὶ γῆς ἀναδεδειγμένον τῷ ὀνόματι τῆς δόξης σου ἅγιον τόπον.) Denn deine eigentliche Wohnung, der Himmel des Himmels (die oberſte Sphäre), iſt den Menſchen unerreichbar. Aber dieweil du deiner Herrlichkeit eine Wohnung unter dem Volke Israel zu geben für gut fandeſt (ἐπεὶ ἐυδόκησας τὴν δόξαν σου ἐν τῷ λαῷ σου Ἰσραὴλ), haſt du dir dieſen Ort geheiligt." Die Conſtruction des Satzes „ἐπεὶ ἐυδόκησας" iſt hart, aber der Zuſammenhang läßt keinen Zweifel zu, daß der in unſerer Ueberſetzung ausgedruckte Sinn der richtige iſt.

In dieſer Stelle iſt nun die göttliche δόξα ſcharf unterſchieden von dem Herrn; dieſer wohnt in den ſeligen Höhen des äußerſten Himmels, während die δόξα θεοῦ, ohne Zweifel ein Ausfluß aus dem Urweſen, ihren Sitz im Tempel zu Jeruſalem hat. Letztere wird umſchrieben durch ὄνομα δόξης, eben ſo wie im alten Teſtamente ὄνομα θεοῦ oder κυριου hie und da für κύριος vorkommt.

Wir haben hier ein auffallendes Beiſpiel von einem himmliſchen, emanirten Weſen, das fortdauernd die Gottheit auf Erden vertreten muß.

Die θειαι ἐπιφανειαι beſtehen, wie man auch aus dieſer Stelle erſieht, nicht bloß in Engelserſcheinungen, es werden oft andere wunderbare Wirkungen darunter verſtanden. So wird cap. V. 8. erzählt: „Die Juden, in der Rennbahn zu Alexandria zuſammengetrieben, um von Elephanten zertreten zu werden, haben den Gott ihrer Väter um Hülfe angerufen: τὴν κατ' ἀυτῶν μεταστρέψαι βουλὴν ἀνοσιαν καὶ ῥύσασθαι ἀυτοὺς μετὰ μεγαλοπρεποῦς ἐπιφανειας ἐκ τοῦ παρὰ πόδας ἐν ἑτοίμῳ μόρου. Dieſe himmliſche Hülfe erſcheint auch, und beſteht nach dem 11. Verſe in einem tiefen Schlafe, in den der König verfällt, und darüber den Befehl zur Niedermetzelung vergißt.

Gewöhnlich aber ſind es Engel, welche die himmliſche Hülfe bringen. Auf eine merkwürdige Weiſe wird cap. VI, 18. eine ſolche Erſcheinung geſchildert. „Die unglücklichen Juden waren in der Rennbahn verſammelt, um zertreten zu werden; die Elephanten, 600 an der Zahl, hatten zur Steigerung ihrer natürlichen Wildheit Wein bekommen; und ſchon war der Befehl zur Loslaſſung der Unthiere gegeben, da erſcheint auf das Gebet eines frommen Juden die göttliche Hülfe. Der 18. Vers lautet ſo: τότε ὁ μεγαλόδοξος, παντοκράτωρ καὶ ἀληθινὸς θεὸς, ἐπιφάνας τὸ ἅγιον ἀυτοῦ πρόσωπον, ἠνέῳξε τὰς οὐρανίους πύλας, ἐξ ὧν δεδοξασμένοι δύο φοβεροειδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν φανεροὶ πᾶσι πλὴν τοῖς Ἰουδαίοις. Dieſe Engel mußten den Aegyptern ſichtbar ſeyn, weil ſie dieſelben ſchrecken, und die Elephanten zum Angriff auf ſie reizen ſollten; von den Juden dagegen durften ſie nicht geſchaut werden, damit ſie nicht erſchreckt würden. Der Fall iſt alſo ähnlich dem andern, den wir oben aus der philoniſchen Schrift de execrationibus et poenis beigebracht haben. Nur

iſt wegen der Verſchiedenheit der Umſtände auch die Beſtimmung über die Sichtbarkeit der himmliſchen Geſtalten verſchieden. Denn dort iſt es eine Erſcheinung des Segens, die nur von den Begnadigten geſchaut werden darf, hier des Schreckens und der Strafe, die darum den Unſchuldigen verborgen bleiben muß.

Außer dieſen Anſichten über das Weſen Gottes ſind unſere beiden Schriften auch wegen ihrer Lehre vom Zuſtande der Seelen nach dem Tode wichtig. Das dritte Buch nennt öfter den ᾅδης, ſo cap. V. 42. und 51., cap. VI. 31. Das zweite Buch lehrt außerdem die Auferſtehung der Todten.

Man würde gewaltig irren, wenn man dieſe Lehre deßhalb, weil ſie bei Philo nicht vorkommt, und in ſeine Denkweiſe nicht paßt, aus dem Kreiſe der alexandriniſch-jüdiſchen Theologie ausſchließen wollte. Es gab in Alexandrien, wie überall, wo viele Mitglieder eines Glaubens zuſammenleben, verſchiedene Anſichten, namentlich eine myſtiſche und eine altgläubige Parthei, wie ſich aus Philo's Schriften beweiſen läßt. Zu den ſtrittigen Dogmen gehörte ohne Zweifel auch die Auferſtehung des Fleiſches. Denn dieſe Lehre iſt dem ſinnlichen Menſchen überall angenehm; und ſobald er ſie auf geheiligte Bücher ſtützen kann, wird er ſie mit Inbrunſt umfaſſen. Dieſe Bedingung war aber in Alexandrien wirklich vorhanden. Wir werden weiter unten aus einem anerkannt alexandriniſchen Werke den thatſächlichen Beweis führen, daß das Buch Daniel dort bei einer Parthei in hohen Ehren ſtand. Warum ſollten ſie alſo nicht die Auferſtehung der Todten, die in dieſem Buche offen gelehrt wird, aus ihm entlehnt, oder vielmehr gerechtfertigt haben?

Aus dieſen Gründen haben wir gar nicht nöthig, für das zweite Buch der Makkabäer einen beſonderen cyrenäiſch-jüdiſchen Bildungsſtamm anzunehmen. Denn die cyrenäiſchen Juden ſtanden in der engſten Verbindung mit den ägyptiſchen;

beide hatten ohne Zweifel dieſelben, durch die nämlichen fremden Einflüſſe modifizirten Glaubensmeinungen.

Die Stellen, in denen der Auferſtehung Erwähnung geſchieht, ſind folgende: 2. Macc. cap. VII. 9. ſagt der zweite der berühmten ſieben makkabäiſchen Brüder zu dem ſyriſchen Könige: „Du, Wütherich, zwingſt uns zwar, das gegenwärtige Leben zu verlaſſen; aber der Herr der Welt wird uns, wenn wir für ſein Geſetz ſterben, wieder zum ewigen Leben auferwecken.“ Der dritte Bruder ſagt im eilften Verſe: „Vom Himmel habe ich dieſe Glieder erhalten, um des Himmels willen achte ich ſie gering (d. h., ich laſſe mein Leben gern), aber von ihm hoffe ich ſie wieder zu empfangen.“

Aus dem 14. Verſe geht hervor, daß der Verfaſſer des Buchs nur eine Auferſtehung der Gerechten glaubte; denn er läßt den vierten Bruder ſo ſprechen: „Es iſt beſſer, die Hülfe der Menſchen aufzugeben, und dafür die Hoffnung zu erringen, daß Gott uns wieder auferwecken werde. Du aber, o Wütherich! haſt keine Auferſtehung zu erwarten.“

Noch einmal wird der Auferſtehung gedacht cap. XIV. 46. Razis, ein vornehmer Jude, von Nikanor wegen ſeiner Anhänglichkeit an das Geſetz verfolgt, habe ſich auf eine ſchreckliche Weiſe ſelbſt getödtet. In den letzten Augenblicken rief er den Herrn des Lebens und des Geiſtes an, ihm beides wieder zu geben, und verſchied auf dieſe Weiſe.

Merkwürdiger als dieſe Lehre ſelbſt iſt eine Folgerung aus ihr. Cap. XII. 43 — 45. wird erzählt: „Judas Makkabäus ſammelte Geld, und ſchickte es nach Jeruſalem, um ein Sündopfer daraus zu bereiten. Dieß war ſchön und edel gedacht, da er die Auferſtehung im Sinne hatte. Denn hätte er nicht geglaubt, daß die Gefallenen wieder auferſtehen werden, ſo waren dieſe Gebete für die Todten thöricht und überflüſſig. Da er aber auf den herrlichen Lohn hinſah, welcher der entſchlafenen Frommen wartet, ſo war es ein ſchöner

und frommer Gedanke, zur Entsühnung der Verstorbenen ein Opfer darzubringen. *Ποιησάμενός τε κατ' ἀνδραλογίαν κατασκευάσματα εἰς ἀργυρίου δραχμὰς δισχιλίας, ἀπέστειλεν εἰς Ἱεροσόλυμα προσαγαγεῖν περὶ ἁμαρτίας θυσίαν, πάνυ καλῶς καὶ ἀστείως πράττων, ὑπὲρ ἀναστάσεως διαλογιζόμενος· Εἰ γὰρ μὴ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστῆναι προσεδόκα, περισσὸν ἂν ἦν καὶ ληρῶδες ὑπὲρ νεκρῶν προσεύχεσθαι· Εἰ δ' ἐμβλέπων τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον χαριστήριον· ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια· ὅθεν περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο, τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.*

Die Worte sind, wie leicht zu fühlen, polemisch. Der Verfasser will seinen Glauben an die Auferstehung durch die Autorität des gefeierten Judas Makkabäus bekräftigen, und setzt Leser voraus, die nicht alle an diese Lehre glaubten. Dieß paßt trefflich auf Aegypten; denn dort glaubte auf jeden Fall nur ein Theil an die Auferstehung.

Sonst weist unsere Stelle auch auf die Meinung hin, daß nur die Guten in das Leben des Leibes zurückkehren werden, denn die Todten müssen ja erst entsühnt seyn, ehe sie wieder aufleben können.

So merkwürdig nun dieser Opferdienst für Verstorbene, diese älteste Spur der Seelenmessen ist, so darf man sich nicht darüber wundern. Diese Meinung mußte entstehen, so bald man erstlich glaubte, daß nur die Guten wieder in's Leben kehren, und zweitens, daß die Gebete Anderer wirksam seyen, um einen Dritten zu entsühnen. Daß nun ersteres der Fall war, ergibt sich aus unserem Buche. Eben so verbreitet war aber auch die andere Meinung. Wir verweisen auf I. Cor. XV. 29., so wie auf jene Stelle aus dem Buche de execrationibus, wo Philo von den Seelen der Patriarchen redet, welche in reinem himmlischen Gottesdienste den Herrn der Welt unaufhörlich für das Wohl ihres Volkes anflehen.

Eine noch merkwürdigere Spur dieſes Glaubens an die Kraft der Fürbitte Anderer findet ſich in unſerem Buche ſelbſt: Capitel XV. 12 — 16. Judas Makkabäus erzählt den Seinigen vor einer Schlacht mit Nikanor folgenden Traum, um ſie zu ermuthigen: „Onias, der gerechte und gute Hoheprieſter, habe mit zum Himmel emporgeſtreckten Händen für das jüdiſche Volk gebetet. Darauf ſey ihm ein Mann erſchienen, ehrwürdig durch ſeinen heiligen Schimmer und ſein Alter, in wunderherrlichem Gewande. Von ihm ſagte Onias: Dieſer bruderliebende Mann, der unaufhörlich für ſein Volk und die heilige Stadt betet, iſt der Prophet Gottes, Jeremias. Jeremias habe dann ſeine Hände ausgeſtreckt, und dem Judas ein goldenes Schwerdt mit den Worten übergeben: „Empfange dieſes heilige Schwerdt als Geſchenk von Gott; mit ihm wirſt du deine Feinde ſchlagen.“

Man glaubt, eine Wundererſcheinung aus den Geſchichten des erſten Kreuzzuges zu hören! Gewiß liegt dieſer Erzählung der Glaube zu Grunde, daß die verehrteſten Männer der Nation, die Patriarchen und Propheten, unaufhörlich im Himmel für ihren Stamm flehen, wie denn dieſe Meinung durch die ganze jüdiſche Dogmatik hindurchgeht, und noch bis auf den heutigen Tag eine Hauptlehre der Synagogen iſt.

Andererſeits war von dieſem Glauben nur noch ein kleiner Schritt zur Verehrung und Anrufung jener Heiligen. Denn wenn ihr Flehen von dem himmliſchen Vater mehr berückſichtigt wurde, als die Bitten der auf Erden wohnenden Sterblichen, was war natürlicher, als daß dieſe ſich zunächſt an die himmliſchen Vertreter ihrer Nation wandten, und vorerſt an ſie ihre Gebete richteten. Wir finden dieſen Gebrauch ſchon in alter Zeit unter den Juden. Wann er entſtanden iſt, läßt ſich nicht ausmachen. So viel aber iſt gewiß, daß wir in unſerer Stelle ſchon Spuren ſowohl der

Opfer für die Seelen der Verſtorbenen, als auch der Heiligen-Verehrung haben.

Faſſen wir nun das Ganze zuſammen. Das zweite und dritte Buch gehört, wie Sprache und Inhalt beweiſen, zum alexandriniſchen Bildungsſtamme. Sie haben aber Ungelehrte zu Verfaſſern, und verhalten ſich zu den Schriften Philo's, oder auch des Pſeudoſalomo und Ariſtobul, wie die Werke eines Gelehrten zu denen eines Mannes vom Volke, der aus einem höherem Bildungskreiſe da und dort Einiges aufgegriffen hat. Daher kommt es, daß in dieſen beiden Büchern bald Spuren einer myſtiſchen Lehre durchſchimmern, bald wieder der gewöhnliche Volksglaube ſpricht. Von jener Art ſind ihre Ausſprüche über Gott, denen man es anſieht, daß ſie einem Ideenkreiſe entnommen ſind, der den höchſten Gott von der Welt völlig abtrennt, und Mittelweſen unterſchiebt; zur zweiten Klaſſe gehören ihre Anſichten über die Hölle, den Tod, die Auferſtehung, die Nützlichkeit der Sühnopfer für Verſtorbene.

Wir gehen nun über zu den eigentlichen Philoſophen der alexandriniſch-jüdiſchen Schule, mit denen der Tag zu dämmern beginnt.

d) Ariſteas.

Ariſteas iſt der angebliche Verfaſſer einer alten Erzählung über die Vorgänge bei der Ueberſetzung der **LXX.** Dieſelbe iſt abgedruckt in den gewöhnlichen Ausgaben des Joſephus, ſo wie in **Hody de Bibliorum textibus originalibus.** Daß ſie voll Fabeln und Unwahrheit ſey, hat Hody in der eben genannten Schrift zur Genüge und drüber bewieſen. Ebenſo gewiß iſt, daß dieſes Machwerk weit über die Zeiten des Joſephus und Philo hinaufreicht; denn erſterer hält ſich im zwölften Buche ſeiner Alterthümer im zweiten Capitel

genau an den Text der unter Aristeas Namen umlaufenden Erzählung. Er hat sie also benutzt; folglich muß sie auch älter seyn, und zwar um ein Gutes; denn wäre sie erst in seinen Tagen in Umlauf gekommen, so würde er vorsichtiger bei der Benützung gewesen seyn. Das hohe Ansehen, in dem sie bei ihm steht, setzt ein bedeutendes Alter voraus.

Auch Philo mag sie gekannt haben; wenigstens stimmt seine Erzählung von den Umständen bei der Uebersetzung der **LXX.** im Ganzen genau mit Aristeas zusammen.

Ob Aristeas, oder ein Anderer, Verfasser dieser Schrift gewesen, ist für uns völlig gleichgültig; für unseren Zweck genügt die Gewißheit, daß sie von einem alexandrinischen Juden verfaßt wurde, wofür Inhalt und Sprache unwidersprechlich zeugen.

Ueber die Form des Buches in der Kürze so viel: Der König von Aegypten, Ptolemäus Philadelphus, läßt auf Betrieb seines Bibliothekars, Demetrius von Phalerä, 72 gelehrte Juden aus Jerusalem kommen, um den jüdischen Codex zu übersetzen. Als sie angelangt waren, bewirthete er je 10 derselben in sieben glänzenden Gastmählern, und legte, um ihre Weisheit zu prüfen, einem jeden derselben eine theologische Frage vor. In der Beantwortung dieser Fragen besteht der dogmatische Gehalt der Schrift.

Dieselbe enthält nun viele Lehren, die wir bei Philo fanden, entweder schon ausgebildet, oder im Keime. Beginnen wir mit der Lehre von Gott. Dieser wird dargestellt als nichtsbedürfend, ἀπροσδεής. So pag. 122. unten, **editio Havercamp.** Der König fragt: was ist das Ziel des Herrschers? Der Jude antwortet: „Herrschaft über sich selbst. Dann wirst du durch deinen Glanz und deinen Reichthum dich nicht verleiten lassen, etwas Ungebührendes und Uebermüthiges zu begehen, wenn du weise denkst. Denn Alles erscheint dir dann wie Nichts. Gott bedarf Nichts und ist

gerecht. Dieß bedenke auch du, und ahme ihm nach, ſo weit du als Menſch vermagſt; begehre nicht nach Vielem, ſondern begnüge dich mit dem, was zur Herrſchaft nothwendig iſt.“ *Ὁ θεὸς ἀπροσδεής ἐστι καὶ ἐπιεικής. Καὶ συ, καθόσον ἄνθρωπος, ἐννόει, καὶ μὴ πολλῶν ὀρέγου, τῶν δὲ ἱκανῶν πρὸς τὸ βασιλεύειν.* Man halte das Prädikat *ἀπροσδεὴς* nicht für eine, ſich von ſelbſt verſtehende, Eigenſchaft Gottes. In jener Zeit, und unter einem Volke, das mit aller Stärke des Herzens an die Erwählung Israels vor allen Nationen der Erde, und an einen Gnadenbund zwiſchen Jehova und ſeinem Volke glaubte, und alſo vermöge dieſer Grundanſicht Gott gar nicht außer Verhältniß zur Endlichkeit denken konnte, bezeichnet es einen gewaltigen Fortſchritt, und iſt entweder als der erſte Schritt zu dem Glauben, daß Gott von der Welt abgetrennt ſey, oder, wie ich glaube, als eine Folgerung aus dieſem höheren Grundſatze zu betrachten.

Auch über die Allmacht Gottes drückt ſich Ariſteas auf eine Weiſe aus, die auf die Lehre von den Kräften hindeutet. Pag. 116. gegen oben, edit. Haverc. II. ſagt der jüdiſche Hoheprieſter Eleazar: „Es iſt nur ein Gott, dieſer Eine durchdringt Alles mit ſeiner Macht, dieweil ſeine Gewalt jeden Ort erfüllt, und Nichts bleibt ihm verborgen, auch das nicht, was heimlich geſchieht. *Μόνος ὁ θεός ἐστι, καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις τοῦ αὐτοῦ ἐστι. Φανερὰ γίνεται, πεπληρωμένου παντὸς τόπου τῆς δυναστείας, καὶ οὐδὲν αὐτὸν λανθάνει τῶν ἐπὶ γῆς γενομένων ὑπ' ἀνθρώπων κρυφίως.* Die Worte *φανερὰ γίνεται* ſind lückenhaft und verdorben. Ohne Zweifel muß es heißen; „*πάντα αὐτῷ φανερὰ γίγνεται.*“ Was für unſeren Zweck hervorgehoben werden muß, ſind die beiden Wendungen *διὰ πάντων ἡ δύναμις* und *παντὸς τόπου πεπληρωμένου τῆς δυναστείας*, nach denen es ſcheint, als habe der Verfaſſer Gott ſelbſt von ſeiner *δυναστεία* unter-

ſchieden; denn wie viel leichter mochte er ſagen: er ſelbſt erfüllt und durchdringt Alles.

Von den ſonſtigen Eigenſchaften Gottes hebt Ariſteas, dem Geiſte der alexandriniſchen Schule gemäß, am häufigſten die Liebe und Gnade Gottes hervor, wovon man ſich auf jedem Blatte überzeugen kann.

Größer iſt die Uebereinſtimmung zwiſchen Philo und Ariſteas in andern Punkten. Das Geſetz iſt von Gott ſelbſt erſchaffen, durchaus heilig, und darf von Heiden nicht berührt, noch durfte es vor der Ueberſetzung der LXX. übertragen werden. Mehrere, die dieß verſuchten, wurden durch göttliche Strafen von ihrem Vorhaben abgebracht. Denn die Lehre des Geſetzes iſt als hochheiliges Myſterium zu betrachten, und darf deßhalb Ungeweihten nicht mitgetheilt werden. So pag. 131. Mitte. Der König iſt entzückt, als man ihm die vollendete Ueberſetzung vorlieſt, und wundert ſich zugleich, daß man ſo erhabene Bücher nicht früher unter den Hellenen bekannt gemacht habe. Demetrius antwortet ihm: „Weil die Geſetzgebung heilig iſt, und von Gott ſelbſt ausging, durfte ſie nicht verbreitet werden. Einige, die es verſuchten, wurden durch göttliche Strafen an ihrem Vorhaben gehindert; ſo habe ich von Theopompus gehört, daß er 30 Tage lang wahnſinnig wurde, weil er einiges aus einer früheren ſchlechten Ueberſetzung in ſeine Geſchichte aufnehmen wollte. In den hellen Augenblicken ſeiner Krankheit rief er die Gottheit an, ihm die Urſache ſeines Unglückes kund werden zu laſſen. Da ward ihm im Traume geoffenbaret, es ſey ihm ſolches widerfahren, weil er das Göttliche durch unnütze Geſchäftigkeit unreinen Menſchen auszuſchwatzen gewagt habe.. Erſt als er ſein Vorhaben aufgab, ließ die Krankheit nach. Auch von Theodektes, dem Tragödiendichter, ward mir erzählt, daß er wegen ſeiner Abſicht, einen Stoff aus dem Geſetze zu einem Drama zu verarbeiten, das Geſicht verlor, bis er den Grund

ſeiner Beſtrafung merkte, und Gott durch viele Gebete verſöhnte.“

Man erinnert ſich von ſelbſt an die ähnlichen Fabeln, die Philo erzählt. Der Satz „ὅτι τὰ θεῖα βούλεται περιεργασάμενος εἰς κοινοὺς ἀνθρώπους ἐκφέρειν“ vergleicht die jüdiſche Offenbarung mit den griechiſchen Myſterien, und weist alſo auf einen geheimen Sinn der heiligen Bücher hin.

Dieſe Anſicht, oder die allegoriſche Erklärung der Schrift, findet ſich bei Ariſteas ſchon ziemlich ausgebildet. Seite 116, Mitte, läßt er auf die Frage der ägyptiſchen Geſandten, warum Moſes ſo ſonderbare Gebote über den Genuß gewiſſer Speiſen, oder die Enthaltung davon, gegeben habe, den Hohenprieſter mehrere Vertheidigungsgründe anführen. Der erſte iſt politiſcher Art: Moſes habe durch ſolche Gebote ſein Volk von allen anderen, dem Götzendienſte ergebenen, Nationen ausſondern und abſchneiden wollen. Der zweite iſt mediziniſch: Die Thiere, welche den Juden erlaubt ſeyen, gehören zu den zahmen und ſanften, darum ſey auch ihr Genuß zuträglicher. Sofort geht er zu einem dritten, der Allegorie entnommenen Grunde über: „Moſes habe ſeinem Volke den Genuß wilder und heftiger Thierarten verboten, und nur den ſanfter erlaubt, weil er die, welche tiefer ſehen, dadurch ſinnbildlich zur Gerechtigkeit und Enthaltung von aller Gewaltthat ermahnen wollte. Denn wenn er uns verbietet, alle Thiere der genannten Art wegen ihrer Eigenthümlichkeit auch nur zu berühren, ſo müſſen wir uns noch vielmehr hüten, ihre Weiſe in unſeren Sitten nachzuahmen. Auch die Gründe, warum er gewiſſe Thiere erlaubt, enthalten ſymboliſche Belehrung; denn wenn er ſagt, daß ſie geſchiedene und doppelte Klauen haben ſollen, ſo iſt dieß eine ſinnbildliche Ermahnung, daß man bei jeder Handlung wohl unterſcheiden müſſe, ob ſie zum Guten oder Böſen führe, und daß man immer die Gerechtigkeit vor Augen habe. Für's

zweite erinnert uns die Scheidung der Klauen, daß wir uns mehr als alle andere Menschen vor unerlaubter Vereinigung hüten. Denn die meisten Nationen beschmutzen sich durch fleischliche Vermischung der unerlaubtesten Art. Ganze Städte und Länder rühmen sich offen der Wollust mit Männern, des Umgangs mit Wöchnerinnen, ja selbst mit ihren Töchtern verunreinigen sie sich. Von allem diesen Thun halten wir uns fern."

„Endlich lehren uns dieselben Thiere, deren gespaltener Huf Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht vorhält, auch Gottes zu gedenken. Denn wo gespaltener Huf ist, da ist auch Wiederkäuen; Wiederkäuen aber bedeutet für die, welche tiefer sehen, Erinnerung an ihr Leben und ihre Verhältnisse. Diese Erinnerung muß auf Gott gerichtet seyn. Deßhalb sagt auch die Schrift: „du sollst des Herrn gedenken, der Großes und Wunderbares an dir gethan hat." Sobald wir mit Nachdenken um uns blicken, finden wir solche Wunder überall. Zuerst der Bau des Körpers, die Vertheilung der Nahrung, die eigenthümliche Bestimmung eines jeden Gliedes, noch mehr aber die Einrichtung der Sinne, die Kraft des Geistes, seine unsichtbare Bewegung, seine Schnelligkeit, die Erfindung der Künste und anderes Unzähliges. All' dieß fordert uns laut zur Erinnerung an Gott auf, weil es durch seine Allmacht nicht nur erschaffen ist, sondern auch erhalten wird. Auch außerdem hat der Gesetzgeber jeden Ort und jede Zeit durch Erinnerung an Gott geheiligt. Bei dem Essen und dem Trinken soll man zuerst Gott die Ehre bringen, und dann erst zusammenrücken. Auch an unserer Kleidung sind Zeichen, die uns an Gott zu denken mahnen, und selbst an die Thore der Häuser und der Städte gebot Moses, die Sprüche seines Gesetzes, zur beständigen Erinnerung an ihn, anzuheften. Namentlich aber hat er befohlen, daß wir an die Hände das Denkzeichen heften sollen, offenbar,

um uns vorzuhalten, daß wir in allem unſerem Thun uns der Gerechtigkeit befleißigen, und Gottesfurcht üben ſollen ꝛc.“

In dieſen Worten, die wir, der ſichtbaren Verderbniß des Textes wegen, meiſt nach dem Sinne übertragen haben, ſind drei Allegorien zu unterſcheiden. Die Spaltung der Klauen bedeutet ſittliche Unterſcheidung zwiſchen Recht und Unrecht, ſo wie Abſonderung von aller Unreinheit und von dem Thun der Heiden. Das Wiederkäuen bedeutet Erinnerung. Endlich die Denkzettel an den Händen zeigen, daß man in ſeinem Thun der Gottheit gedenken ſolle; denn Hand iſt ein Symbol der That. Die beiden letzteren Allegorien kommen auch bei Philo häufig vor.

Auf der folgenden Seite, die wir nicht weiter anführen wollen, wird noch die myſtiſche Bedeutung des Verbotes, Mäuſe und Wieſel zu eſſen, weitläufig auseinandergeſetzt.

Noch mehr nähert ſich Ariſteas dem philoniſchen Typus in der Lehre vom Menſchen.

Der Menſch iſt von Natur zur Wolluſt geneigt, und die Luſt iſt die Wurzel des Böſen. cfr. Haver. II. pag, 128, unten. Der König fragt einen der 72, warum die große Mehrheit der Menſchen die Tugend verachte. Der Greis antwortet: „weil alle von Natur zur Unmäßigkeit im Vergnügen, und zur Wolluſt geneigt ſind, woher alle Ungerechtigkeit und Selbſtſucht kommt. Die Tugend aber verhindert ihrem Weſen nach alle Ausſchweifung in Wolluſt, und gebietet Mäßigung und Gerechtigkeit. Doch alles dieß hängt von Gott ab. (*ὅτι φυσικῶς ἅπαντες, ἔιπεν, ἀκρατεῖς, καὶ ἐπὶ τὰς ἡδονὰς τρεπόμενοι γεγόνασιν· ὧν χάριν ἀδικία πέφυκε καὶ τὸ τῆς πλεονεξίας χῦμα. τὸ δὲ τῆς ἀρετῆς κατάστημα κωλύει τοὺς ἐπιφερομένους ἐπὶ τὴν ἡδονοκρασίαν, ἐγκράτειαν δὲ κελεύει καὶ δικαιοσύνην προτιμᾶν, ὁ δὲ θεὸς πάντων ἡγεῖται τούτων.*) Daß dieſer Satz nicht alltäglich, noch aus der Erfahrung geſchöpft iſt, ſondern eine höhere

dogmatiſche Bedeutung hat, wird durch das Folgende klar. Beinahe ſämmtliche Antworten der 72 Juden zeichnen ſich nämlich dadurch aus, daß ſie alles Gute, das der Menſch thut, durchaus auf Gott zurückführen. Weßhalb auch Seite 121, untere Mitte, der König, voll Verwunderung über ihren hohen Geiſt, zu den anweſenden (mit zur Tafel geladenen ägyptiſchen) Philoſophen ſagt: „ich glaube, dieſe Männer zeichnen ſich durch Tugend und Weisheit vor allen Sterblichen aus; denn auf ſo viele augenblicklich vorgelegte Fragen haben ſie in aller Schnelle richtig geantwortet, und Alles auf Gott zurückgeführt. *Πρὸς τοὺς φιλοσόφους ἔιπεν ὁ βασιλεὺς, ὅιομαι διαφέρειν τοὺς ἄνδρας ἀρετῇ καὶ συνιέναι πλεῖον· ὅιτινες ἐκ τοῦ καιροῦ τοιαύτας ἐρωτήσεις λαμβάνοντες, ὡς δέον ἐστὶν ἀπεκρίναντο, πάντες ἀπὸ θεοῦ τοῦ λόγου τὴν καταρχὴν ποιούμενοι.*) Alſo auch der König ſetzt die Eigenthümlichkeit ihrer Antworten hauptſächlich darein, daß ſie Alles auf Gott zurückleiten. Wirklich geſchieht dieß mit jeder guten Gabe, mit jeder Tugend. Geben wir einige Beiſpiele. Seite 125, zu oberſt, fragt der König: „Kann man Weisheit erlernen?“ Der Gefragte antwortet: „Sie iſt eine Fähigkeit der Seele, durch von Gott verliehene Kraft das Schöne zu lieben, das Böſe zu fliehen: (*ἔιπεν ὁ βασιλεὺς, τῷ πρώτῳ· τὸ φρονεῖν ἐι διδακτόν ἐστιν, ὁ δὲ ἔιπεν, ψυχῆς ἐστι κατασκευὴ, διὰ θείας δυνάμεως ἐπιδέχεσθαι πᾶν τὸ καλὸν, ἀποστρέφεσθαι δὲ τἀναντία.*) Weiter fragt er: „Was trägt am meiſten zur Geſundheit bei?“ Die Antwort iſt: „Mäßigkeit“, aber dieſe kann man nicht erlangen, wenn Gott nicht die Seele darauf hinleitet. (*σωφροσύνη, ταύτης δ' οὐκ ἔστι τυχεῖν ἐὰν μὴ θεὸς κατασκευάσῃ τὴν διάνοιαν ἐις τοῦτο.*) Einen Andern fragt er, wie man den Eltern die gebührende Ehre erweiſe; die Antwort iſt: „Wenn man ſie nie betrübt; aber dieß iſt nur dann möglich, wenn Gott die Seele auf die Bahn des Guten führt. (*μηδὲν*

ἀυτοὺς λυπῆσαι· τοῦτο δὲ οὐκ ἔστιν, ἐι μη θεὸς τῆς διανοίας ἡγεμὼν γένοιτο πρὸς τὰ κάλλιστα.) Weiter fragt der König, wie man zum Lernen geneigt werde? Der Jude erwiedert: „Wenn man ſich überzeugt, daß es nützlich ſey, Alles zu wiſſen, damit man bei vorkommenden Fällen aus dem Schatze des Erlernten herausnehmen, und über die Umſtände Herr werden könne; doch all' dieß unter der Leitung des Höchſten; denn die Vollendung alles Thuns kommt von ihm; πῶς ἀν φιλήκοος ἔιη; ἐκεῖνος δ' ἔιπεν, διαλαμβάνων, ὅτι πάντα συμφέρει γινώσκειν, ὅπως ἄν πρὸς τὰ συμβαίνοντα ἐκλεγόμενός τι τῶν ἠκροαμένων, ἀνθυποτιθεὶς πρὸς τὰ τῶν καιρῶν ἀντιπράσσηται, σὺν χειραγωγίᾳ θεοῦ· τοῦτο δ' ἔστιν, ἀι τῶν πράξεων τελειώσεις ὑπ' ἀυτοῦ. Ganz ſo lautet ein Satz Seite 103, Mitte: ὃ πρὸς δικαιοσύνην καὶ καλῶν ἔργων ἐπιμέλειαν ἐν ὁσιότητι νομίζουσιν ἄνθρωποι ποιεῖν, κατευθύνει τὰς πράξεις καὶ τὰς ἐπιβολὰς ὁ κυριεύων ἁπάντων θεὸς. Ebenſo Seite 124, untere Mitte: Es iſt ein Geſchenk Gottes, Gutes zu thun, und nichts Böſes; θεοῦ δῶρον ἀγαθῶν ἐργάτην ἔιναι καὶ μὴ τῶν ἐναντίων.

Nach dieſem Schwarme von Beweisſtellen dürfen wir nicht zweifeln, daß Ariſteas, ganz wie Philo, das Böſe von der menſchlichen Natur, nämlich aus der Luſt, das Gute aber von Gott ableitet, und daß er die Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen für einen Hauptartikel des jüdiſchen Glaubens hält.

Auch in der Sittenlehre ſtimmen beide auffallend überein. Erſte und erhabenſte Regel des Lebens iſt: Gott nachzufolgen: τῷ θεῷ κατακολουθεῖν. Dieſer Satz wird ſo oft wiederholt (Seite 122 in zehn Antworten hintereinander, ebenſo Seite 126, untere Mitte), daß er ebenfalls zu den ausgeſprochenen Glaubensartikeln unſeres Philoſophen gerechnet werden muß.

Auch über die Rangordnung der Tugenden ſind Philo und Ariſteas einverſtanden. Beſonders merkwürdig iſt die

Stelle pag. 124, Mitte, wo er die Liebe für den Kern der Frömmigkeit und für die Krone aller Tugenden erklärt. Der König fragt: „Was iſt das Schönſte auf Erden?“ (was iſt der Schönheit gleich an Werth?) Der Gefragte antwortet: „Frömmigkeit; denn dieſe iſt die höchſte Schönheit ſelbſt. Der Kern der Frömmigkeit aber iſt die Liebe. Dieſe hinwiederum iſt ein Geſchenk Gottes. Da du ſie beſitzeſt, ſo vereinſt du alle Tugenden in dir“: τί καλλονῆς ἄξιών ἐστιν· ὁ δὲ ἔιπεν, ἐυσέβεια· καὶ γὰρ ἄυτη καλλονή τις ἐστὶ πρωτεύουσα. Τὸ δὲ δυνατὸν ἀυτῆς ἐστιν ἀγάπη· ἄυτη γὰρ θεοδόσιός ἐστιν· ἣν καὶ σὺ κέκτησαι, πάντα περιέπων ἐν ἀυτῇ τἀγαθά. Zunächſt nach der Liebe wird die Demuth geprieſen. cfr. Seite 127, oben. Der König fragt: „Wie findet man bei Gaſtfreunden freundliche Aufnahme?“ Die Antwort iſt: „Wenn du dich gegen Jedermann freundlich zeigſt, und eher dich niedriger ſtellſt, denn höher als die, bei denen du als Gaſt weilſt. Denn Gott der Herr, nimmt diejenigen gerne an, die ſich demüthigen, und auch die Menſchen ſind denen hold, die ſich niedrig ſtellen: κοινῶς γὰρ ὁ θεὸς τὸ ταπεινούμενον προσδέχεται κατὰ φύσιν, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος τοὺς ὑποτασσομένους φιλανθρωπεῖ. Ebenſo ibidem, Mitte: „Wie mag ſich ein Fürſt vor Hochmuth hüten?“ Antwort: „Wenn er Gleichheit bewahrt, und in allem Thun ſich erinnert, daß er als Menſch über Menſchen herrſcht, zugleich aber auch, daß Gott die Uebermüthigen herabſtürzt von ihrer Höhe, die Demüthigen dagegen und die Milden erhöht: πῶς ἂν μὴ τραπείη τὶς εἰς ὑπερηφανίαν; ἀπεκρίθη δὲ, ἐι τὴν ἰσότητα τηροῖ· καὶ παρ' ἕκαστον ἑαυτὸν ὑπομιμνήσκοι καθὼς ἄνθρωπος ὢν, ἀνθρώπων ἡγεῖται· καὶ ὅτι ὁ θεὸς τοὺς ὑπερηφάνους καθαιρεῖ, τοὺς δὲ ἐπιεικεῖς καὶ ταπεινοὺς ὑψοῖ. Entſprechend dieſen Anſichten, läßt Ariſteas auch keine Geſchenke noch Opfer vor Gott gelten, ſondern Reinheit des Herzens und innere Güte.

So Seite 124, gegen unten. Der König fragt: „Was iſt der höchſte Ruhm des Menſchen?“ Antwort: „Gott zu ehren, d. h. nicht mit Geſchenken, noch mit Opfern, ſondern in Reinheit des Herzens und in frommer Unterwerfung unter die Fügungen ſeines Willens: τί μέγιστόν ἐστι δόξης; ὁ δὲ εἶπεν, τὸ τιμᾶν τὸν θεόν· τοῦτο δέ ἐστιν, οὐ δώροις, οὐδὲ θυσιαις, ἀλλὰ ψυχῆς καθαρότητι, καὶ διαλήψεως ὁσίας, καθὼς ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα κατασκευάζεται καὶ διοικεῖται κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν. (Die Worte ὁσίας διαλήψεως und καθὼς πάντα κατασκευάζεται etc. ziehen wir zuſammen: fromme Annahme der Fügungen, die Gott ſchickt, Reſignation in ſeinen Willen.)

Stark tritt in dieſer ſchönen Stelle die therapeutiſche Lehre hervor: daß man Gott nicht mit äußerem Dienſte, ſondern im Geiſte und in der Wahrheit verehren müſſe.

Man wird nach dieſen Auszügen die Schrift des Ariſteas gerne als ein nicht unwichtiges Ueberbleibſel der alexandriniſch-jüdiſchen Theoſophie betrachten.

Eine noch reichere Ausbeute dürfen wir von den Fragmenten Ariſtobuls erwarten, zu welchen wir jetzt übergehen.

e) Ariſtobulos.

Ariſtobul, ein jüdiſcher Philoſoph, der, nach ſeiner eigenen Angabe, zur Zeit des Ptolomäus Philometor (circa 150 ante Christum) in Alexandrien lebte, hat einen myſtiſchen Commentar zu dem Pentateuch geſchrieben. Dieſes Werk iſt leider verloren gegangen, doch ſind wichtige Fragmente deſſelben aufbehalten worden von Clemens alexandrinus I. Stromatum cap. XII. pag. 360., edit. Potteri; ibidem cap. XXV. pag. 410. Strom. V. cap. XX. pag. 705. Strom. VI. cap. XXXVII. pag. 755. Ferner von Euſebius in den praeparationes evangelicae, Lib. VII. cap. 13, 14.; Lib. VIII.

cap. 6, S. pag. 370, editio colon.; ibidem cap. 10. pag. 376, 377, 378. Ferner Lib. IX. cap. 6. Lib. XIII. cap. 12. pag. 663 — 668: ibidem pag 677. et 678.

Humfred Hody, in seiner obengenannten Schrift de Bibliorum textibus originalibus, hat die Aechtheit dieser Fragmente in Zweifel gesetzt, und sie für ein Machwerk späterer Zeiten erklärt. Der geheime Grund dieses Verdammungsurtheils liegt darin, daß sie die Uebersetzung der LXX. in eine frühere Zeit hinaufrücken, als es diesem englischen Gelehrten gefallen hat. Er bringt deßhalb allerlei Einwürfe gegen Aristobul vor. Allein Valkenaer hat dieselben in seiner Schrift, de Aristobulo Judaeo Diatribe, unseres Bedünkens, so siegreich widerlegt, daß billiger Weise kein Zweifel mehr über die Aechtheit dieser Fragmente obwalten darf. Wer sich genauer hierüber unterrichten will, den verweisen wir auf die angezeigte Schrift. Hier müssen wir uns auf folgende Hauptgründe für die Aechtheit beschränken: 1) Aristobul wird constant citirt von einer Reihe der ältesten griechischen Väter, von Clemens, von Anatolius (nämlich in einem Fragmente bei Eusebius histor. ecclesiast. VII. Cap. 32. pag. 554. edit. Zimmermann.), von Origenes contra Celsum IV. pag. 798., endlich von Eusebius selbst an den angeführten Orten. Dieß ist eine sehr achtungswerthe Reihe von Gewährsmännern. Daß Philo nicht unter ihnen ist, beweist nichts; denn derselbe nennt nie einen alexandrinisch-jüdischen Vorgänger (deren er doch gewiß viele hatte) mit Namen, sondern spricht da und dort bloß von *συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν* etc. (So de vita contemplativa Mang. II. 475. unten und folgende Seite, wo er von den Therapeuten sagt: *ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι, πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον* etc.) 2) enthalten unsere Fragmente von Seiten ihrer Philosophie keine Spur, welche zu

Zweifeln gegen ihre Aechtheit berechtigen würde. Im Gegentheile, alle Aussprüche passen trefflich auf eine frühere Zeit, wo die alexandrinisch-jüdische Theosophie noch lange nicht so ausgebildet war, als in Philos Tagen. Wäre dagegen das Buch, aus dem uns Clemens und Eusebius Auszüge aufbewahrt haben, wirklich ein späteres Machwerk, und erst nach Philo dem alten Namen Aristobul unterschoben worden, so würden wir ganz andere Lehren darin finden, und es könnte kaum an Spuren des späteren Gnosticismus fehlen, der jenen Zeiten so theuer war.

Hiegegen kann Hody nur einen einzigen, bei dem ersten Anblick wichtig scheinenden, Einwurf geltend machen. Aristobul äußert nämlich in einer von den Stellen bei Eusebius gegen den König Ptolemäus Philometor, seinen Beschützer, daß der berühmte Demetrius von Phalerä dem Könige Philadelphus, Philometors Ahn, die Idee zur Uebersetzung der heiligen Schriften eingegeben habe. Dieser Angabe widerspricht das Zeugniß des Geschichtsschreibers Hermippos, bei Diogenes Laertius, nach welchem Demetrius schon im Anfange der Regierung des oben genannten Königs Ptolomäus Philadelphus von Hofe verbannt worden, und bald darauf gestorben seyn soll.

Hody schenkt diesem letzteren Zeugnisse unbedingt Glauben, und benützt es zu dem Schlusse, daß ein Mann, der zu den Zeiten des Ptolomäus Philometor blühte, und als Jude nothwendig über eine für seine Nation so wichtige Begebenheit unterrichtet seyn mußte, unmöglich diesen Verstoß hätte begehen können, daß also die Schriften Aristobuls unterschoben seyn müssen. Allein erstlich hat Valkenaer am angezeigten Orte diese Schwierigkeit auf eine Weise gelöst, die weder gezwungen noch verwerflich ist. Und zweitens, wenn wir auch annehmen wollten, daß Hermippos durchaus Recht, und Aristobul völlig Unrecht habe, so ist der Schluß des guten Hody noch lange nicht begründet. Im Gegentheile, er

beweist viel zu viel, und würde, konsequent angewandt, eine gar lange Reihe von Historikern, von Herodot an bis auf die neuesten Beschreiber der französischen Revolution, aus der Klasse der ächten Schriftsteller aussondern; worauf wir später zurückkommen werden. Für jetzt nur so viel: so lange nicht stärkere Gründe gegen die Aechtheit der Schriften Aristobuls angeführt werden, als Hody beigebracht hat, steht dieselbe so fest, als die irgend eines anderen alten Schriftstellers.

Noch ist zu bemerken, daß Aristobul eine Menge Verse unter dem Namen des Orpheus, Linus, Musäus und anderer alten Dichter anführt, die, nach allem Anscheine, von ihm stark verfälscht wurden, da sie sich in derselben Gestalt sonst nirgends finden, und eine sehr individuelle, zu den Zwecken Aristobuls passende Farbe tragen. Die alexandrinische Welt war, wie jede Zeit, in welcher an die Stelle lebendigen Geistes gelehrter Kram getreten ist, Auktoritäten außerordentlich hold; deßhalb war es damals sehr im Brauche, daß man seine eigenen Ansichten durch hochgefeierte, aber dunkle Namen von Schriftstellern, die vielleicht nie lebten, und deren Schriften Niemand recht kannte, auszuschmücken und zu rechtfertigen suchte.

Wir werden nun, nach diesen nöthigen Vorbemerkungen, die theologischen Ansichten Aristobuls der Reihe nach darstellen. Ueber das Wesen der Gottheit findet sich bei Eusebius praep. evangel. lib. XIII. cap. 12. pag. 664 — 666. folgendes Fragment: „Orpheus spricht sich in seinen Gedichten über die Lehre, daß Alles von göttlicher Kraft erfüllt und zusammengehalten werde, daß Alles erschaffen sey, und unter der Regierung eines allwaltenden Gottes stehe, auf folgende Weise aus: (Ἔτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς, ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον αὐτῷ λεγομένων, οὕτως ἐκτίθεται περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα, καὶ γεγηπὰ ὑπάρχειν, καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεὸν: λέγει δὲ οὕτως.)

Ueber die Worte: τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον ἀυτῷ λεγομένων, iſt zu vergleichen Valkenaer de Aristobulo. Der ἱερὸς λόγος war ein geheimnißvolles Gedicht, das unter dem Namen des Orpheus umgetragen wurde. Die Sätze, die bewieſen werden ſollen, ſind, wie man ſieht, drei; nämlich 1) daß Alles durch göttliche Kraft zuſammengehalten werde; 2) daß Alles erſchaffen ſey; 3) daß Gott über Alles herrſche. — Wir geben nun die orphiſchen Verſe ſelbſt.

Φθέγξομαι, οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι, 1
Φεύγοντες δικαίων θεσμούς, θείοιο τεθέντος
Πᾶσι νόμου. Σὺ δ' ἄκουε, Φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης
Μουσαῖ· ἐξερέω γὰρ ἀληθέα· μηδέ σε τὰ πρὶν
Ἐν στήθεσσι φανέντα, φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ. 5
Εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας, τούτῳ προσέδρευε,
Ἴθύνων κραδίης νοερὸν κύτος· εὖ δ' ἐπίβαινε
Ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο τυπωτὴν
Ἄθάνατον· παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τοῦδε φαείνει.
Εἷς ἐστ' ἀυτοτελής, ἀυτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται, 10
Ἐν δ' ἀυτοῖς ἀυτὸς περινίσσεται· οὐδέ τις ἀυτὸν
Εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰσοράαται.
Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
Ἀνθρώποις· ἀυτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ,

Sprechen will ich zu den Reinen, ihr Andern verſchließet die Ohren,
Die ihr verſchmäht das Geſetz, das vom Himmel Jeglichem kund ward.
Aber du! Muſäus, des Nacht erleuchtenden Mondes
Sohn! vernimm' der Wahrheit Worte! es möge kein Irrwahn,
Früher gehegt in der Bruſt, das theure Leben dir kürzen.
Feſt entſchloſſenen Sinn's hör' auf die göttliche Rede,
Und mit jeglicher Kraft des Geiſtes wende der rechten
Bahn dich zu! und ſchau' auf ihn, den Bildner des Weltraums,
Ihn, deß ewiges Weſen ein Schimmer der Urzeit erhellet.
Einer iſt er, ſelbſtſtändig, nnd aller anderen Dinge
Urgrund, überall wirkſam; doch keine der ſterblichen Seelen
Schauet ihn je; dem reinen Geiſt nur iſt er erreichbar.
Quell des Guten iſt er, nnd ſelbſt verhänget er niemals
Böſes; denn Andre vollziehen die Rachebefehle des Höchſten;

Καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς, ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα·
Οὐδέ τις ἐσθ' ἕτερος. Σὺ δέ κεν ῥέα πάντ' ἐσορήσαις,
Αἴ κεν ἴδῃς αὐτὸν πρὶν δὴ ποτε δεῦρ' ἐπὶ γαῖαν.
Τέκνον ἐμὸν, δείξω σοι, ὀπῄνικα δέρκομαι αὐτοῦ
Ἴχνια, καὶ χεῖρα στιβαρὴν κρατεροῖο θεοῖο.
Αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται
Λοιπὸν ἐμοί· Στᾶσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισι.
Οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων περαίνοντα,
Εἰ μὴ μουνογενὴς τις ἀπόῤῥωξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων. Ἴδρις γὰρ ἐὴν ἄστροιο πορείης,
Καὶ σφαίρης κίνημ' ἀμφὶ χθόνα ὡς περιτέλλει,
Ἠυκλοτερές γ' ἐν ἴσῳ, κατὰ δὲ σφέτερον κνώδακα·
Πνεύματα δ' ἠνιοχεῖ περὶ τ' ἠέρα, καὶ περὶ χεῦμα
Νάματος· ἐκφαίνει δὲ πυρὸς σέλας ἰφιγενήτου.
Αὐτὸς δὲ μέγαν αὖθις ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται,
Χρυσέῳ ἐνὶ θρόνῳ· γαίη δ' ὑπὸ ποσσὶ βέβηκε·
Χεῖρα δὲ δεξιτερὴν ἐπὶ τέρμασιν Ὠκεανοῖο
Ἐκτέτακεν· ὀρέων δὲ τρέμει βάσις ἔνδοθι θυμῷ,

Seine Diener ſind Peſt, Krieg und jegliches Unheil.
Außer ihm iſt kein Anderer, nnd Alles wirſt du begreifen,
Wenn du ſeine Gewalt erkannt haſt über die Erde.
Wohl verkünd' ich, o Sohn! wo ſeine Spuren ich blicke
Und die gewaltige Hand des allgebietenden Gottes,
Aber ihn ſelber erkenn' ich nicht; denn Nebel umgibt ihn
Rings. Doch zehn der Zeilen verkündigen ihn den Menſchen.
Ihn vermochte der Sterblichen Keiner je zu erſchauen,
Nur ein Einziger durft' es, ein Sprößling aus der Chaldäer
Altem Geſchlecht; der verſtand der Sonnen himmliſchen Umſchwung,
Und wie Jener mit Macht das Himmels-Gewölbe herumſchwingt
Rund um die Erd', inmitten an ruhende Achſe geheftet;
Und wie die Geiſter Er treibt durch den Aether und über des Meeres
Wogen dahin, und den Glanz allleuchtenden Feuers emporſtrahlt.
Aber er ſelber, der Gott, hat im Himmel ſeine Behauſung
Feſt begründet. Dort thront er auf Gold, und unter den Füßen
Stehet die Erd', die Gränzen des Meer's umſpannet die Rechte.
Vor Ihm erbebt der Berge Gewalt im innerſten Marke,

Οὐδὲ φέρειν δύναται κρατερὸν μένος· ἔστι δὲ πάντως
Αὐτὸς ἐπουράνιος, καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ,
Ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων, καὶ δὴ μέσον ἠδὲ τελευτὴν
Ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑδογενὴς διέταξεν,
Ἐκ θεόθεν γνώμαισι λαβὼν κατὰ δίπλακα θεσμόν.
Ἄλλως οὐ θεμιτόν γε λέγειν, τρομέω δὲ τὰ φρῖα
Ἐν νόῳ· ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει.
Ἦ τέκνον, σὺ δὲ τοῖσι νόοισι πελάζεο, γλώσσην
Εὖ μάλ' ἐπικρατέων· στέρνοισι δὲ ἔνθεο φρήμην.

Nicht ertragend des Königes Macht, der die himmliſche Wohnung
Nie verläßt, und doch auf Erden Alles bewirket.
Denn er iſt Anfang allein und Mitte und Ende derſelbe;
Alſo lehret die Urzeit uns, und der Waſſergeborne
Hat auf zweifacher Tafel vom Himmel die Kunde empfangen.
Weiter darf ich nicht ſagen. Denn ſchon im innerſten Herzen
Beb' ich vor ihm, der die Welt mit ewiger Weisheit regieret.
Du, mein Kind, nah' ihm mit dem Geiſt nur, aber die Zunge
Halte verſchloſſen, und wahr' im Herzen die Worte des Lehrers.

Ueber das Einzelne in der Kürze nur ſo viel. *θύρας ἐπίθεσθε βέβηλοι* iſt von den Ohren zu verſtehen. Weſſeling führt in ſeiner an Valkenaers Schrift angehängten Disputation eine ſehr paſſende Parallele aus Platons *συμπόσιον* an; *πᾶς βέβηλος καὶ ἀγροῖκος θύρας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε.* Die Worte *θείοιο τεθέντος πᾶσι νόμου* beziehen ſich auf das jüdiſche Geſetz, das vom Himmel geoffenbart wurde. *Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται.* Durch dieſe Worte wird Gott als der Allwirkſame, als die Weltſeele dargeſtellt. — *Οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν.* Man muß ſich erinnern, daß die Alexandriner ſorgfältig zwiſchen *ψυχὴ* und *νοῦς* unterſcheiden; jene iſt niederer und ſinnlicher Art, der *νοῦς* dagegen iſt das wahrhaft Geiſtige und Göttliche im Menſchen.

Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει; wegen des Zuſammenhanges kann kein Zweifel über den Sinn dieſer

Worte obwalten. Von dem Guten aus, oder wegen des Guten, das ihm seiner Natur nach zukommt, kann er den Menschen nichts Böses zusenden. Schwieriger sind die Verse 16 und 17. Sie lassen eine doppelte Erklärung zu; entweder: Alles wird dir erklärlich, alle Räthsel wirst du leichter lösen, wenn du erst eingesehen hast, daß seine Herrschaft sich über die ganze Erde, hier als Mittelpunkt der Schöpfung genommen, erstreckt. Die Erkenntniß der Allmacht ist das Erste, aus ihr fließt, wie aus einer reichen Quelle, alles andere Erkennen; oder: du wirst Alles erkennen, alle Geheimnisse werden offen vor dir daliegen, wenn du ihn über die Erde wandeln gesehen hast, in dem Sinne: so wenig der Sterbliche Alles erkennen mag, so wenig wird er Gott je mit Augen sehen; das Eine ist so unmöglich als das Andere. Das Subjekt zu *περιτέλλει* im 25. Verse, zu *ἡνιοχεῖ* im 27., und *ἐκφαίνει* im 28. ist nicht angegeben; es muß nach dem Zusammenhange *ὁ θεὸς* supplirt werden. *Πνεύματα* im 27. Verse ist eine jüdische Abänderung für die Sonnenrosse des Helios; es sind die Gestirne gemeint, welche die Alexandriner, wie wir aus Philo wissen, für reine tugendhafte Geister hielten; *ὐδογενὴς*, Vers 36, ist ohne Zweifel die richtige Lesart für *ὑλογενὴς*, wie die Ausgaben haben; cfr. Valken. 75. und 133. — *Γνώμαισι λαβών*, Vers 37. Der Ausdruck *γνώμαισι* deutet auf die geistige und innerliche Belehrung des Gesetzgebers durch Gott hin; es soll durch dieses Wort ohne Zweifel die Volksmeinung von einem Sprechen von Angesicht zu Angesicht entfernt werden.

Weiter führt Aristobul einige Verse aus dem berühmten alexandrinischen Dichter Aratos an, der unter Ptolomäus Philadelphus lebte.

Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῶμεν
Ἄρρητον· μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαί,
Πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα,

Καὶ λιμένες· πάντῃ δὲ Θεοῦ κεχρήμεθα πάντες·
Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν· ὁ δ' ἤπιος ἀνθρώποισι
Δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἀγείρει,
Μιμνήσκων βιότοιο, λέγει δὲ ὅτε βῶλος ἀρίστη,
Βουσί τε καὶ μακέλῃσι· λέγει δὲ ὅτε δεξιαὶ ὧραι,
Καὶ φυτὰ ὑγρῶσαι, καὶ σπέρματα πάντα βαλέσθαι.

Die Ausgaben lesen im ersten Verse ἐκ διὸς ἀρχώμεσθα, aber ohne Zweifel falsch, wie aus den folgenden Worten hervorgeht. Aristobul fährt nämlich so fort: „Ich glaube, diese Verse beweisen zur Genüge, daß die Kraft Gottes Alles durchdringt. Wir haben uns jedoch eine Abänderung erlaubt, indem wir das Wort Zευς, das im Gedichte stand, unterdrückten, wie es sich auch gebührte. Denn dem Sinne seiner Verse nach meint der Dichter den wahren Gott. — Alle Philosophen sind darüber einig, daß man heilige Begriffe von Gott haben müsse, besonders dringt hierauf unsere Religion. Denn das ganze Gesetz Mosis gebietet Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung und die übrigen wahrhaften Tugenden.“ *Σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ· καθὼς δὲ δεῖ, σεσημάγκαμεν, περιαιροῦντες τὸν διὰ τῶν ποιημάτων Δία καὶ Ζῆνα· τὸ γὰρ τῆς διανοίας αὐτῶν ἐπὶ Θεὸν ἀναπέμπεται· διόπερ οὕτως ἡμῖν εἴρηται. — Πᾶσι γὰρ τοῖς φιλοσόφοις ὁμολογεῖται, ὅτι δεῖ περὶ Θεοῦ διαλήψεις ὁσίας ἔχειν, ὃ μάλιστα παρακελεύεται ἡ καθ' ἡμᾶς αἵρεσις. Ἡ δὲ τοῦ νόμου κατασκευὴ πᾶσα τοῦ καθ' ἡμᾶς περὶ Εὐσεβείας τέτακται, καὶ Δικαιοσύνης, καὶ Ἐγκρατείας, καὶ τῶν λοιπῶν ἀγαθῶν τῶν κατ' ἀλήθειαν.* Valkenaer argwohnt, daß Eusebius vor den Worten *πᾶσι γὰρ τοῖς φιλοσόφοις ὁμολογεῖται* etc. einiges ausgelassen habe, weil das Folgende mit dem Vorhergehenden nicht recht zusammenhänge. Wirklich scheint dieß der Fall zu seyn.

Was nun die angeblich aus Orpheus entlehnten Verse betrifft, so fällt es Jedermann in die Augen, daß sie stark mit fremden Zusätzen versetzt sind. Wie könnte ein helle-

niſcher Dichter ſo handgreiflich auf Abraham, Moſes und die jüdiſchen Geſetze hinweiſen! Zum Glück iſt uns daſſelbe Fragment in anderer Geſtalt von Juſtinus Martyr in ſeiner Schrift de monarchia (pag. 37. edit. Parisiens. 1742) aufbewahrt worden. „Auch Orpheus," heißt es hier, „der ſonſt 360 Götter aufführt, mag uns in ſeinem Buche διαθῆκαι für die Einheit Gottes zeugen. Nach dem zu ſchließen, was er in dieſem Buche ſchreibt, ſcheint er den früheren Irrthum zu bereuen." (*Μαρτυρήσει δέ μοι καὶ Ὀρφεὺς, ὁ παρεισάγων τοὺς τριακοσίους ἑξήκοντα θεοὺς ἐν τῷ Διαθήκαις ἐπιγραφομένῳ βιβλίῳ, ὁπότε μετανοῶν ἐπὶ τούτῳ φαίνεται, ἐξ ὧν γράφει.*) Der Name διαθῆκαι war vielleicht die Aufſchrift eines einzelnen Buches der Schrift, die im Ganzen den Titel ἱερὸς λόγος nach Ariſtobul führte, cfr. Valkenaer pag. 76., oben. Die Verſe lauten ſo:

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶν· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι,
Πάντες ὁμῶς· σὺ δ' ἄκουε φαεσφόρου ἔκγονε μήνης
Μουσαί· ἐξερέω γὰρ ἀληθέα· μηδέ σε τὰ πρὶν
Ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης ἀιῶνος ἀμέρσῃ.
Εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας, τούτῳ προσέδρευε,
Ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος, εὖ τ' ἐπίβαινε
Ἀτραπιτοῦ, μοῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο ἄνακτα.
Εἷς ἐστ' αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται·
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται, οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται·
Οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
Καὶ πόλεμον κρυόεντα, καὶ ἄλγεα δακρύοεντα.
Οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος, χωρὶς μεγάλοιο ἄνακτος.
Αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω, περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται·
Πᾶσι γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις,
Ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα.
Οὗτος γὰρ χάλκειον ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται·
Χρυσέῳ ἐνὶ θρόνῳ, γαίης δ' ἔπι ποσσὶ βέβηκε,
Χεῖρά τε δεξιτερὴν ἐπὶ τέρματος Ὠκεανοῖο
Πάντοθεν ἐκτέτακεν· περὶ γὰρ τρέμει οὔρεα μακρά.

Ob dieſe Verſe in der Geſtalt, wie ſie bei Juſtinus vorkommen, von der urſprünglichen helleniſchen Hand herrühren, oder nicht ſchon von einem Juden interpolirt ſind, möchte ſchwer zu entſcheiden ſeyn. Daß aber die ariſtobuliſchen verfälſcht ſind, wird die Vergleichung zeigen. Der zweite und der Anfang des dritten nach Ariſtobul fehlt bei Juſtinus. Im ſiebenten Verſe lieſt dieſer κόσμοιο ἄναχτα, jener dagegen τυπωτὴν. Im achten Verſe findet ſich eine fühlbare Abweichung. Die Leſeart bei Ariſtobul behauptet viel ſtärker die Allwirkſamkeit Gottes, als die Worte bei Juſtin. Im zehnten lehrt dieſer, daß Gott Alles ſchaue, während er von Niemand geſchaut werde. Ariſtobul dagegen hat die Behauptung, daß nichts Sinnliches, ſelbſt die Seele nicht, ſondern nur der reine Geiſt ſich zu Gott erheben könne. Ebenſo verſchieden iſt der 11, und 12. Vers in beiden Citaten. Dort heißt es, Gott verhänge aus guter Abſicht, ἐξ ἀγαθοῖο, oder ſtatt der Güter, welche die Menſchen zuvor beſaßen, Böſes, wie Krieg u. dgl. Hier wird gelehrt, Gott ſchicke den Sterblichen nichts Böſes zu, obgleich auch die verderblichen Naturkräfte unter ſeinen Befehlen ſtehen. Vom 13. Verſe an wird der Unterſchied noch bedeutender. Das Ende des 13. iſt bei Ariſtobul zu zwei Verſen ausgedehnt; den 14. haben beide gleich. Die zwei folgenden finden ſich nur bei erſterem. Im 17. Verſe lieſt Ariſtobul ſtatt χάλχειος οὐρανὸς gewiß abſichtlich μέγας. Im 18. läßt Juſtin Gott mit den Füßen auf die Erde treten, während Ariſtobul, gegen die antike Phyſik, behauptet, daß die Erde unter ſeinen Füßen ſich bewege. Der 19. und 20. Vers bei Juſtin entſpricht der homeriſchen Weltanſchauung, bei Ariſtobul erinnern ſie an die Darſtellung der Pſalmen. Die folgenden Verſe finden ſich nur bei Ariſtobul.

Es iſt leicht zu zeigen, daß alle Eigenthümlichkeiten, durch welche ſich dieſer von dem Citate bei Juſtinus unter-

ſcheidet, den theologiſchen Anſichten der alexandriniſch-jüdiſchen Schule angehören. Der 2. und 3. Vers, ſo wie der 9., der 21., der 23., 36. und 37. ſind eingeſchoben, um den Schein zu erkünſteln, daß Orpheus ſein höheres Wiſſen aus der jüdiſchen Offenbarung entlehnt habe; ſo wie denn Ariſtobul dieß ausdrücklich von Platon und den andern griechiſchen Philoſophen erſten Ranges behauptet. Der Ausdruck κόσμοιο τυπωτὴν ſtatt ἄναχτα, wie Juſtin lieſt, weist auf die alexandriniſche Lehre hin, daß Gott die Welt nicht geſchaffen, ſondern aus einer ἄμορφος ὕλη geformt habe. Die Abweichung im 10. Verſe bei Ariſtobul iſt ebenfalls ächt alexandriniſch. Gott wird von ihm als die Weltſeele dargeſtellt, die Alles (nämlich alles Gute) wirkt. Ganz ſo erſcheint er auch bei Philo. Alles Gute thut Gott, der Menſch Nichts, iſt ſeine erſte Lehre. Noch ſtärker tritt der alexandriniſche Typus hervor im 11. und 12. Verſe. Niemand kann Gott ſchauen; bekanntlich der erſte Satz dieſer Schule. Zugleich wird aber dieſe Behauptung durch den Gegenſatz zwiſchen νοῦς und ψυχὴ beſchränkt; dieſe, als ein niederes, den Sinnen verwandtes Vermögen, darf ihm auf keine Weiſe nahen, nur der (reine) Geiſt mag ihn erkennen. Daß unter ἐισορᾷν kein adäquates Schauen gemeint ſey, geht ſattſam aus der oft wiederholten Behauptung hervor, daß Gott außer allem Verhältniſſe zu der Erde und der Endlichkeit ſtehe, daß eine Wolke ihn umgebe, daß Niemand ihn zu erkennen vermöge. Die Verſchiedenheit im 13. und 14. Verſe erhält ebenfalls ihr Licht aus der jüdiſchen Theoſophie. Philo ſagt, wie wir oben gezeigt haben, oft, Gott thue nur das Gute, das Böſe aber ſende er durch ſeine Boten. Nichts Anderes wollen dieſe zwei Verſe beſagen. Er ſchickt den Sterblichen nichts Böſes zu, aber dennoch ſind die (von den Menſchen für ſchlimm erachteten) Naturkräfte ſeine Diener. Die Zweiheit des Urgrundes iſt entfernt, und doch zugleich eine Abhängigkeit

des Bösen von Gott gelehrt. Der 16. und 17. Vers behauptet nach der einen Erklärung die Allwirksamkeit Gottes: nur aus dem göttlichen Wirken könne alles Andere erkannt werden; nach der andern gänzliche Abtrennung Gottes von der Welt. Der 19 — 21. Vers enthält entschieden diese Lehre. Vers 22 — 28 spricht den jüdischen Satz aus, daß Abraham, früher Astrolog, zuerst Gott erkannt habe. Die Worte πνεύματα ἡνιοχεῖ sind, wie wir schon oben bemerkten, dem griechischen Mythus von den Sonnenrossen nachgebildet, aber so, daß die jüdische Farbe durchblickt. Geister sind es, die Gott im täglichen Umschwunge um den Mittelpunkt des All's, die Erde, herumlenkt; denn die Sterne sind, bekanntlich nach Philo, selige und tugendhafte Wesen. Auch das Bild vom ἡνίοχος ist bei letzterem häufig.

Im 15. und 16. Verse bei Justin spricht sich Orpheus noch stärker für die Unbegreiflichkeit Gottes aus, als bei Aristobul; und man könnte sich wundern, daß dieser einen seinen Ansichten so günstigen Ausspruch nicht aufgenommen hat. Aber man muß nicht vergessen, daß Aristobul zwischen zwei widersprechenden Grundsätzen die Mitte zu halten gezwungen ist. Allerdings lehrt auch er die Unbegreiflichkeit Gottes, aber zugleich bedarf er eine jüdische Offenbarung; denn sonst standen ja die Juden in gleicher Linie mit den Hellenen, und diese hätten nicht nöthig gehabt, höhere Weisheit bei Moses zu borgen. Das Prädikat χάλκειος bei Justin ist sonder Zweifel absichtlich von Aristobul in μέγας umgeändert worden; denn der Himmel ist für die Alexandriner der herrlichste und reinste Theil der Schöpfung, die Königsburg Gottes, die Behausung seliger Geister.

Die Verse 29 — 35 bei Aristobul sprechen am deutlichsten unter allen andern seine Ansicht vom Wesen Gottes aus. Er thronet im Himmel, und regiert von dort aus Alles, da er ihn nie verläßt, oder, um mit dem Dichter zu

reden, er iſt durch und durch himmliſch, *πάντως ἐστὶν ἐπουράνιος*, und doch wirkt er Alles auf Erden. Aber wie? und durch welches Mittelglied? Die Antwort liegt in den Worten vor den Verſen und am Ende derſelben. „*Ὀρφεὺς οὕτως ἐκτίθεται περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα*“ und „*σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ.* Durch ſeine Kraft wirkt er auf die Endlichkeit. Ob auch durch ſeine Kräfte? Wir müſſen, um nichts hineinzulegen, was nicht die eigenen Worte des Schrifeſtellers rechtfertigen, vorerſt die Beantwortung dieſer Frage aufſchieben.

Der 30. Vers beſchreibt Gott als Jehova, als den, der da iſt, der da war, und der da ſeyn wird, oder nach einem andern Bilde als das *A* und das *Ω*. Vom 38. bis zum 41. Verſe wird, entſprechend dem erſten, die jüdiſche Offenbarung als Geheimlehre dargeſtellt, welche Anſicht ſich bekanntlich auch bei Ariſteas und Philo findet.

Einige dieſer orphiſchen Verſe citirt Clemens, ziemlich der Form bei Juſtin entſprechend. **Strom. V. (693. edit. Potteri.)** Es ſind der 8., 9. und 10. Ferner der 14. und 15., ganz wie bei Juſtin; aber im 16. Verſe lieſt er ſtatt *ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα*, wie bei Juſtin ſteht, (*κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις*) *μικραὶ· ἐπεὶ σάρκες τε καὶ ὀστέα ἐμπεφυᾶσιν.* Die Abänderung iſt zwiefach. Erſtens iſt der heidniſche Name *Ζεὺς* entfernt, für's zweite wird der Grund, warum die Sterblichen Gott nicht zu erkennen vermögen, in das Fleiſch geſetzt, ganz wie ſich Philo über die Stelle **Genes. VI, 3.** äußert: *οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας.* Offenbar iſt die Leſeart bei Juſtin die ächte, während ſich die andere als ein jüdiſches oder chriſtliches Werk zu erkennen gibt.

Zum zweitenmale citirt Clemens unſere Verſe **Stroma-**

tum V. pag. 723 — 725. Hier hat er ſtatt κόσμοιο τυπωτὴν, wie Ariſtobul lieſt, übereinſtimmend mit Juſtin, κόσμοιο ἄναχτα. Dagegen hat er die Verſe 23 — 35 nach Ariſtobul unverändert. Den 36. und 37. läßt er weg, den 38. hat er wieder wie dieſer. Aber Seite 725 citirt er hinwiederum die Verſe:

Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι φυτεύει,
Καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.

ganz wie Juſtin.

Hat nun Clemens nach verſchiedenen Abſchriften citirt, ſo daß er z. B. die eine Stelle aus der Schrift des Ariſtobul, den er ſehr gut kannte, die andere aus einem Codex der Orphika entlehnte, oder gab es damals Manuſcripte dieſes Gedichts, in welche die Interpolationen ſpäterer, namentlich des Ariſtobul, theilweiſe aufgenommen waren? Nach den Spuren bei Clemens zu urtheilen, möchte ich mich lieber für erſtere Meinung entſcheiden, denn die Verſe:

Πᾶσι γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις
Μικραὶ· ἐπεὶ σάρκες τε καὶ ὀστέα ἐμπεφυᾶσιν.

die er großen Theils nach Juſtin anführt, ſtimmen ſo wenig mit den andern, ἐι μὴ μουνογενὴς etc., die er nach Ariſtobul citirt, daß ſie nicht wohl in eine Abſchrift vereinigt werden konnten.

Doch was liegt am Ende an dieſer Frage! Für unſern Zweck genügt die Gewißheit, daß die Verfälſchungen in den Citaten bei Ariſtobul unwiderſprechlich auf einen alexandriniſchen Juden hinweiſen, und nach aller Wahrſcheinlichkeit dieſem Philoſophen ſelbſt beizumeſſen ſind. Als abſichtliche Verfälſchungen ſind ſie ein wichtiges Zeugniß für die Theologie Ariſtobuls, weil in ihnen nichts Zufälliges geſucht werden darf, wie ſonſt bei Schriftſtellern, die im Eifer des Schreibens Manches ſagen, das nicht ſtrenger Ausdruck ihrer Ueberzeugung iſt; vielmehr muß jedes abweichende Wort als

Beleg religiöser Meinung betrachtet werden. Ihr dogmatischer Gehalt kommt auf folgende Sätze zurück:

Gott ist ein unsichtbares, unbegreifliches Wesen; nur einigen Juden hat er sich geoffenbaret. Die gewöhnlichen Menschen vermögen ihn zwar mit dem reinen Geiste in einem gewissen Grade zu erkennen, aber nicht seinem Wesen, sondern bloß seiner Existenz nach. Der Weg zu dieser Erkenntniß sind seine Wirkungen in der Natur.

Τέκνον ἐμὸν δείξω σοι, ὁπήνικα δέρκομαι αὐτοῦ
Ἴχνια, καὶ χεῖρα στιβαρὴν κρατεροῖο θεοῖο
Αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω.

Er thronet im Himmel und berührt die Erde nie; dennoch wirkt er Alles durch seine Kraft. Er thut nur Gutes. Böse Schickungen kommen von seinen Dienern, den Naturkräften oder Engeln. Endlich der Himmel ist der reinste Theil des All's, die Gestirne sind Geister. Was die Heiden von höherer Kenntniß Gottes besitzen, haben sie aus den mosaischen Schriften entlehnt. Diese sind die einzige Urkunde göttlicher Weisheit, zugleich aber auch die heiligste Geheimlehre, und dürfen dem großen Haufen nicht mitgetheilt werden. Unter diesen Sätzen ist kein einziger, der sich nicht ganz in derselben Gestalt bei Philo wiederfände.

Aristobul rechtfertigt sich in den nächsten, auf die Verse folgenden Worten wegen der Aenderung, die er mit dem Texte des Aratus vorgenommen. Natürlich; denn hier war eine Verfälschung nicht möglich, weil jeder Gelehrte in Alexandrien die Gedichte des Aratos kannte. Den ganzen Inhalt des langen Citats aus Orpheus Gedichten drängt er sofort in den Worten zusammen: *ὅτι διὰ παντός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ.* Aber was ist unter dieser Kraft zu verstehen? Um diese Frage zu lösen, müssen wir die folgenden Sätze des Fragmentes herbeiziehen. Eusebius läßt ihn, nachdem er einiges übergangen, pag. 667. weiter so fortfahren:

„Der Schöpfer der Welt hat uns, weil unſer Leben voll Mühſeligkeit iſt, den ſiebenten Tag zur Ruhe angewieſen. Dieſer Tag kann mit Recht [ſo kommt φυσικῶς oder φυσικώτατα oft bei Philo in der Bedeutung „natürlich“ oder „vernünftig“ vor.] die erſte Erzeugung des Lichtes genannt werden, in dem Alles begriffen wird. Man könnte daſſelbe auch von der Weisheit ſagen; denn alles Licht ſtrömt aus ihr. Deßhalb haben auch einige aus der (peripatetiſchen) Schule von ihr geſagt, ſie ſey einer Fackel gleich; wer ihr folge, werde ſein Leben lang Frieden genießen. Noch deutlicher und ſchöner hat einer unſerer Vorfahren, Salomo, von ihr gezeugt: ſie ſey vor Himmel und Erde, was mit dem Vorhergeſagten übereinſtimmt. Wenn es ferner in der Geſetzgebung (dem Pentateuch) heißt, Gott habe an jenem Tage ausgeruht, ſo iſt dieß nicht ſo zu nehmen, wie einige es verſtehen wollen, als habe Gott Nichts mehr gethan, ſondern der wahre Sinn iſt dieſer: Gott habe die Ordnung der Dinge feſtgeſtellt, und auf alle Zeiten befeſtigt. Er braucht die Worte: „Gott hat in ſechs Tagen Himmel und Erde gemacht und Alles, was darauf iſt,“ um die Zeiten anzuzeigen, und den Rang, den eines vor dem andern einnimmt. Denn bei der Anordnung, die er zuerſt getroffen, erhält er Alles, und ändert Nichts. Außerdem hat er den ſiebenten Tag auch als Symbol des (menſchlichen) Logos geheiligt der die ſiebente Stelle in unſerem Weſen einnimmt, und durch den wir Menſchliches und Göttliches erkennen. In der Siebenzahl bewegt ſich die ganze Welt der lebendigen Geſchöpfe, wie der andern Creaturen. *Ἐχομένως δ' ἐστὶν, ὡς ὁ θεὸς τὸν ὅλον κόσμον κατεσκεύακε, καὶ δέδωκεν εἰς ἀνάπαυσιν ἡμῖν, διὰ τὸ κακόπαθον εἶναι πᾶσι τὴν βιοτὴν, ἑβδόμην ἡμέραν, ἣ δὴ καὶ πρώτη φυσικῶς ἂν λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται. Μεταφέροιτο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς Σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς.. Καὶ*

τινες ἐιρήκασι τῶν ἐκ τῆς ἀιρέσεως ὄντες· „Λαμπτῆρος ἀυτὴν ἔχειν τάξιν· ἀκολουθοῦντες γὰρ ἀυτῇ συνεχῶς ἀτάραχοι καταστήσονται δι' ὅλου τοῦ βίου· σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις ἔιπε, Σολομῶν, ἀυτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν· τὸ δὴ σύμφωνόν ἐστι τῷ προειρημένῳ. Τὸ δὲ διασαφούμενον διὰ τῆς νομοθεσίας, „Ἀποπεπαυκέναι τὸν θεὸν ἐν ἀυτῇ" τοῦτο οὐχ ὡς τινες ὑπολαμβάνουσι, μηκέτι ποιεῖν τι τὸν θεὸν καθέστηκεν, ἀλλ' ἐπὶ τῷ καταπεπαυκέναι τὴν τάξιν ἀυτῶν, οὕτως τε εἰς πάντα τὸν χρόνον τεταχέναι· σημαίνει γὰρ, „ὡς ἐν ἓξ ἡμέραις ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πάντα τὰ ἐν ἀυτοῖς", ἵνα τοὺς χρόνους δηλώσῃ, καὶ τὴν τάξιν προείπῃ, τί τίνος προτερεῖ· τάξας γὰρ οὕτως αὐτὰ συνέχει, καὶ οὐ μεταποιεῖ. Διασεσάφηκε δὲ ἡμῖν ταύτην ἔννομον ἕνεκεν σημείου τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου καθεστῶτος, ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων. Δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται τῶν ζωογονουμένων καὶ τῶν φυομένων ἁπάντων.

Zwiſchen dem erſten Fragmente, in dem Ariſtobul die Verſe des Orpheus und Aratus citirt, und dem zweiten, ſo eben gegebenen, kann kein großer Zwiſchenraum ſeyn; denn Euſebius verbindet beide mit der Formel τούτοις ἑξῆς μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει. Es fragt ſich vorerſt, in welchem Zuſammenhange beide im Originale ſtanden? Valkenaer vermuthet pag. 88., unten, ſie ſeyen beide aus der Erklärung des Dekalogus genommen, welche Vermuthung große Wahrſcheinlichkeit hat. Denn in dieſem Falle hatte Ariſtobul Anlaß, von den wichtigſten Lehren, wodurch ſich die Hebräer am meiſten vor den andern Nationen unterſcheiden, in genauem Zuſammenhange zu reden.

Betrachten wir nun das Einzelne. Die Worte ὡς ὁ θεὸς τὸν ὅλον κόσμον κατεσκεύακεν ſind ohne Zweifel ungeſund. Valkenaer ſchlägt vor, ὡς ὁ θεὸς, ὃς τὸν ὅλον κόσ-

μον κατεσκεύασε κ. τ. λ. zu leſen. Aber auch ſo iſt dieſer Beiſatz zu θεὸς müßig. Nach meinem Gefühle muß der Text urſprünglich ſo beſchaffen geweſen ſeyn, daß die Siebenzahl auf die Weltſchöpfung Bezug hatte, und der Sinn herauskam: Gott hat dieſelben Sieben, in denen er die Welt ſchuf, uns, unter der Geſtalt des ſiebenten Tages, zur Ruhe angewieſen. Aber freilich iſt die Abänderung des Textes in dieſem Sinne ſchwierig, und ich weiß ihn nicht zu heilen. Der ſiebente Tag wird genannt die erſte Schöpfung des Lichtes, in dem Alles begriffen wird. Dieſe an ſich ſo dunkeln Worte würden in dem Werke Ariſtobuls ihre genügende Erklärung finden, wenn daſſelbe erhalten worden wäre. Da dieß nicht der Fall iſt, ſo müſſen wir bei ſeinem Glaubensgenoſſen Philo Rath ſuchen. Dieſer iſt unerſchöpflich im Lobe der Sieben. Er nennt ſie die Zahl des Lebens, die Wurzelzahl der Welt, des Himmels, der Planeten, der Erde und ihrer Theile; cfr. de mundi opificio Pf. I. 60 — 84., unten; ja er nennt ſie ſogar das Ebenbild des Schöpfers; cfr. ibidem Pf. I. 66., unten, und 68., oben: *οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξομοιοῦσι τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ παρθένῳ, ἣν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς ἀναφανῆναι λόγος ἔχει, οἱ δὲ πυθαγόρειοι τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων· τὸ γὰρ μήτε γεννῶν, μήτε γεννώμενον, ἀκίνητον μένει· ἐν κινήσει γὰρ ἡ γένεσις ἐπεὶ καὶ τὸ γεννώμενον οὐκ ἄνευ κινήσεως· τὸ μὲν ἵνα γεννήσῃ· τὸ δὲ ἵνα γέννηται· μόνον δ' οὔτε κινοῦν οὔτε κινούμενον ὁ πρεσβύτερος ἄρχων καὶ ἡγεμών, οὗ λέγοιτ' ἂν προσηκόντως εἰκών, ἑβδομάς.* Doch wir müſſen dieſe Anſichten im Einzelnen erklären. Die Sieben iſt ihm der Geburtstag der Welt. So de mundi opificio Pf. I. 60., Mitte: *τὴν ἡμέραν ἑβδόμην ἐσέμνυνεν ὁ πατὴρ ἐπαινέσας καὶ ἁγίαν προσειπών. Ἑορτὴ γὰρ οὐ μιᾶς πόλεως, ἢ χώρας ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ παντὸς· ἦν κυρίως ἄξιον καὶ μόνην πάνδημον ὀνομάζειν, καὶ τοῦ κόσμου γενέθλιον.* Deßgleichen de vita

Mo. III. M. II. 167., oben, wo er ſagt: κατενόησεν αὐτὴν (ὁ Μωϋσῆς) ἐξετάζων καὶ κόσμου γενέθλιον, ἣν ἑορτάζει μὲν οὐρανὸς, ἑορτάζει δὲ γῇ καὶ τὰ ἐν γῇ, γαννύμενα καὶ ἐνευφραινόμενα τῇ παναρμονίῳ ἑβδομάδι. Noch einmal: de Septenario Mang. II. 281. gegen unten: Μωϋσῆς ἐκάλεσεν αὐτὴν συντέλειαν καὶ παντέλειαν. ἑξάδι μὲν τὴν γένεσιν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἀναθεὶς, ἑβδομάδι δὲ τὴν τελείωσιν. Ἑξὰς μὲν γὰρ ἀρτιοπέριττος ἀριθμὸς, ἐκ τοῦ δὶς τρία παγεὶς, ἔχων ἀρρένα μὲν τὸν περιττὸν, θῆλυν δὲ τὸν ἄρτιον, ἐξ ὧν εἰσὶν αἱ γενέσεις κατὰ φύσεως θεσμοὺς ἀκινήτους. Ἑβδομὰς δὲ ἀμιγέστατος καὶ φῶς, εἰ χρὴ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, ἑξάδος· ἃ γὰρ ἐγέννησεν ἑξὰς, ταῦθ' ἑβδομὰς τελεσφορηθέντα ἐπεδείξατο. Παρὸ καὶ γενέθλιος τοῦ κόσμου δεόντως ἂν προσαγορεύοιτο, καθ' ἣν τὸ τοῦ πατρὸς ἔργον τέλειον ἐκ τελείων μερῶν ἀναφανὲν, προστέταχται πάντων ἀνέχειν ἔργων ἐν αὐτῇ. Schon iſt hier eine Beziehung auf das Licht angebracht. Noch deutlicher geſchieht dieß im erſten Buche legis allegoriarum Pf. I. 130., Mitte: ἠυλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτὴν. Τοὺς κατὰ τὸ ἑβδομον καὶ θεῖον ὡς ἀληθῶς φῶς ποιηθέντας τρόπους, ἐυλογεῖ τε ὁ Θεὸς καὶ ἐυθὺς ἁγίους ἀποφαίνει. Und einige Linien weiter unten ſagt er noch einmal: τὸ ἕβδομον καὶ τέλειον φῶς. Dieſe Anſichten ſind nach dem Wortſinne der Schöpfungsurkunden nicht begreiflich, denn der Geneſis zu Folge hat Gott am ſiebenten Tage Nichts mehr geſchaffen, ſondern ausgeruht von ſeinen Werken; und eben ſo wenig ſieht man ein, welche Beziehung die Sieben zum Lichte haben ſollen, das doch am erſten Tage geſchaffen ward. Alles findet dagegen ſeine Erklärung in der allegoriſchen Anſicht, die unſer Verfaſſer vom Schöpfungswerke hat: 1) Die Welt iſt nicht in der Zeit geſchaffen; die Zahlen zeigen bloß die Ordnung an. Der erſte Tag umfaßt die ganze Schöpfung, nämlich zunächſt die ideale; mit dieſer war aber auch zugleich die wirkliche vorhanden. Wir verweiſen hierüber auf das Ca-

pitel von der Schöpfung. Exegetiſch wurde dieſe Deutung begründet durch den Ausdruck μία ἡμέρα, ſtatt πρώτη. Genes. I. 5. Dann aus dem erſten Verſe deſſelben Capitels: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Da Himmel und Erde die ganze Welt in ſich begreift, und die Schöpfung dieſer beiden Beſtandtheile der Natur auf den erſten Tag bezogen wird, ſo folgte nach der Deutung der alexandriniſchen Myſtiker, daß der erſte Tag die Gründung aller Dinge umfaſſe. 2) Der Sabbat-Tag bezeichnet die Vollendung des Schöpfungswerkes. Exegetiſch beweist dieß Philo dadurch, daß er die Worte Genes. II. 4.: ἄυτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, als einen Epilog zu den Worten des nächſtvorhergehenden Verſes betrachtet: καὶ ἠυλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν. So de mundi opificio Pf. I. 86., Mitte: ἐπιλογιζόμενος δὲ τὴν κοσμοποιΐαν, κεφαλαιώδει τρόπῳ φησὶν· „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς. Ebenſo im erſten Buche legis allegoriarum Pf. I. 132., Mitte: „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένοντο. Οὗτος ὁ κατὰ ἑβδομάδα κινούμενος τέλειος λόγος, ἀρχὴ γενέσεως τοῦ τε κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένου νοῦ, καὶ τῆς κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένης νοητῆς, ἐι οἰόν τε τοῦτο εἰπεῖν, αἰσθήσεως. Hier iſt die Sieben Umfang ſelbſt der idealen Schöpfung, was nicht auffallen kann, da Beides, Ideales und Reelles, zugleich vorhanden war. Eine wichtige Folgerung aus dieſen Vorderſätzen iſt nun der andere Satz, daß die Sieben und die Eins, der Sabbat und der erſte Tag, myſtiſch genommen, ſich gleich ſeyen. So in der ſchon oben kurz berührten Stelle de Posteritate Caini, Pf. II 282.: ἡ ἑβδόμη τάξει μὲν ἐπιγέννημά ἐστιν ἑξάδος, δυνάμει δὲ πρεσβυτάτη παντὸς ἀριθμοῦ, μηδὲν διαφέρουσα μονάδος. Δηλώσει δὲ καὶ αὐτὸς ἐν τῷ τῆς κοσμοποιΐας ἐπιλόγῳ φάσκων, „Καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησε· καὶ εὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν

ἡμέραν τὴν ἑβδόμην· καὶ ἡγίασεν αὐτὴν· ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι.“ Εἶτ' ἐπιλέγει, „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅτε ἐγένετο, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν“. Τῇ δὲ πρώτῃ ταῦτα γέγονεν, ὥστε τὴν ἑβδόμην εἰς μονάδα τὴν πρώτην καὶ ἀρχὴν τῶν ὅλων ἀναφέρεσθαι. Dieſe ſchöne Stelle rechtfertigt unſere Ableitung vollkommen. Nun iſt ferner das Licht die herrlichſte Schöpfung des erſten Tages; da aber der ſiebente und erſte eins und daſſelbe ſind, ſo iſt das Licht auch dem Sabbat heilig. Dieß folgt aber nicht bloß aus einem einfachen, ſondern ſelbſt aus einem doppelten Siebenverhältniſſe. So de mundi opificio, Pf. I. 16.: „Gott hat die Welt nicht in der Zeit gegründet; wenn er aber auch Alles zugleich ſchuf, ſo hatte ſein ſchönes Werk nichtsdeſtoweniger Ordnung; denn Nichts iſt ſchön in der Unordnung. Ordnung aber iſt Reihenfolge von Dingen, ſo daß das Eine voran iſt, das Andere hintendrein kommt, wenn auch nicht der Erſcheinung nach, ſo doch in der Idee des Schaffenden; denn ſo allein mag das Werk feſt und geordnet ſeyn. Der Schöpfer ſchuf daher zuerſt von der intelligiblen Welt einen körperloſen Himmel, eine unſichtbare Erde, die Idee der Luft und des leeren Raumes. Jene nannte er Finſterniß; denn die Luft iſt ihrer Natur nach finſter; dieſen Abgrund, denn die Leere iſt tief und bodenlos. Sofort ſchuf er die Idee des Waſſers und des Windes, und endlich zuletzt, als das ſiebente, das Licht, das ebenfalls körperlos war, und ideales Vorbild der Sonne und aller leuchtenden Himmelskörper. Den Vorrang vor Allem gab er dem πνεῦμα und dem Lichte; jenen nannte er Hauch Gottes, weil der Hauch Lebensquell iſt, und Gott Urheber des Lebens. Das Licht aber ſetzte er über Alles, weil es das Schönſte von Allem iſt. Denn das ideale Licht iſt um ſo viel glänzender und ſchöner, denn das ſichtbare, als die Sonne erhaben iſt über

die Finſterniß, der Tag über die Nacht, der königliche Geiſt über die Sinnenorgane, die Augen über den Körper. Den unſichtbaren und idealen göttlichen λόγος nennt er Abbild Gottes. Ein Abbild dieſes Abbildes iſt hinwiederum jenes ideale Licht, das ſeinerſeits wieder ein Abbild des göttlichen Logos geworden iſt, der die Weltſchöpfung uns offenbarte. Es iſt dieſes Licht ein überhimmliſcher Stern, Urquell aller ſichtbaren Sterne; man möchte ihn Allglanz nennen und den Urborn, aus dem Sonne und Mond, wandelnde und unwandelbare Himmelsmächte, ihren zugemeſſenen Glanz ſchöpfen.“ Wir müſſen hier über die ſchwierigen Worte: *τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ*, die mit den nächſtvorhergehenden ſchon oben angeführt wurden, noch dieß bemerken: Wenn in dieſem Satze nicht eine unerträgliche, dem trefflichen Style Philo's ſonſt völlig fremde, Wiederholung angenommen werden ſoll, ſo muß dem λόγος ἑρμηνεὺς eine von dem zuerſt genannten *νοητὸς* λόγος verſchiedene Bedeutung gegeben, und folgender Sinn unterlegt werden: Das überſinnliche Licht iſt zugleich Abbild des intelligiblen Wortes und des in den heiligen Urkunden geoffenbarten; d. h. aus der Idee des Lichtes kann die heilige Schrift allein begriffen werden; wir hätten alſo hier denſelben Satz, der bei Ariſtobul ſo lautet: *ἡ ἑβδόμη καὶ πρώτη φυσικῶς ἂν λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται.*

Sonſt ſind in dieſer überſchwenglichen Stelle noch folgende Punkte zu unterſcheiden: 1) Der erſte Tag umfaßt die ganze ideale Schöpfung; da aber mit dieſer zugleich die wirkliche vorhanden war, ſo folgt, daß die Eins, welche das Ideale in ſich begreift, mit der Sieben, welche die Vollendung des Einzelnen bezeichnet, zuſammenfällt. Dieſe iſt nur die Ausführung deſſen, was jene im Ganzen befaßt. 2) Das

Licht ist dem Sabbate durch ein doppeltes Siebenverhältniß heilig; nämlich zuerst, weil es der schönste Akt des ersten Tages ist, der mit dem siebenten zusammenfällt; dann, weil es im Siebenverhältnisse zu dem ersten steht, und also sich zu der Größe, die diesem gleich ist, eben so verhalten muß. Folglich ist das Licht das Sieben der Sieben. 3) Das Urlicht ist ein Abbild des Logos. Noch weiter geht Philo im ersten Buche legis allegor. Pf. I. 132., Mitte, wo er die Siebenzahl mit den Worten *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως*, und mit diesen hinwiederum den göttlichen Logos identificirt. Ebenso de mundi opificio Pf. I. 86., Mitte.

Wenn wir nun schon hier den Satz angedeutet finden, daß in der Siebenzahl die Schöpfung, und mit ihr die ganze Welt begriffen werde, so spricht Philo diese natürliche Folgerung offen aus De Decalogo Mang. II. 198., gegen unten: *ἐπ' οὐδενὶ οὕτω προνομίας ἔτυχεν (ἡ ἑβδομὰς), ἢ τῷ μάλιστα τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐμφαίνεσθαι διὰ ταύτης. Ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα.* Wir sagen, diese Behauptung sey eine natürliche Folgerung aus den obengegebenen Vordersätzen: nicht als ob wir selbst etwas der Art vernünftig fänden, sondern wir meinen bloß, jener Schluß sey begreiflich, so bald man mit Worten denkt, und nicht mit lebendigen Begriffen, was Philo und die alexandrinische Schule in diesem Falle wenigstens nicht gethan zu haben scheint.

Wir haben nun die Fackeln hergeschafft, durch welche die Nacht unserer Stelle aus Aristobul erleuchtet werden kann: *ἑβδόμη ἡμέρα, ἣ δὴ καὶ πρώτη λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται.* Es fragt sich, wie sind die Worte „*ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται*“ zu verstehen. Dem ersten Anscheine nach könnte man versucht seyn, sie als allgemeines Prädikat des Lichtes zu nehmen. Das Licht ist das Werk-

zeug, durch welches wir Alles ſehen, und in ſo fern auch letzter Grund des Erkennens. Aber drei gute Gründe ſprechen gegen dieſe Erklärung. Erſtens hätte ſo Ariſtobul eine Plattheit geſagt, die man ohne Grund Niemand zutrauen darf. Zweitens iſt von jedem Myſtiker dann ein tieferer Sinn zu erwarten, wenn vom Lichte die Rede iſt. Denn unter allen Himmelsſtrichen und zu allen Zeiten war das Licht ihr Idol. Drittens fordert das Wort *συνθεωρεῖν* eine geiſtige Erklärung; denn ſchon als einfaches Zeitwort wird es von den Myſtikern für ihr höheres Schauen gebraucht, beſonders aber muß noch das kleine Wörtchen *σὺν* beachtet werden, das offenbar auf eine Totalanſchauung hinweist. Dieſe iſt aber nie etwas Aeußeres, noch kann man durch die Sonne Alles zuſammen erkennen.

Alſo müſſen wir myſtiſch deuten, und zwar ſo: Das Licht iſt es, aus deſſen Idee der menſchliche Geiſt die Welt begreift, oder, um in modernen Phraſen zu reden, das Licht iſt die Indifferenz zwiſchen Realem und Idealem, in welcher ſich die intellektuale Anſchauung feſtſetzen muß. Nun bedenket ferner, daß dieſe Behauptung Ariſtobuls aus der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte herausgedeutet iſt (denn als Jude und Erklärer des Pentateuch ſchrieb er), und ſich alſo auf dieſelbe anwenden laſſen muß, ſo habt ihr den Satz: mit dem Lichte war ſchon Alles geſchaffen, das erſte Tagewerk iſt alſo gleich dem ſiebenten. Dieſer Satz iſt aber nur aus Uebertragung der platoniſchen Ideenlehre begreiflich, folglich müſſen wir annehmen, daß ſie bereits von Ariſtobul, oder beſſer, ſchon vor ihm, auf das Judenthum aufgepfropft war, wie dieß auch aus anderen Stellen, die wir ſpäter beibringen werden, auf's klarſte hervorgeht. Das Licht iſt, nach Philo, das ſiebente im erſten Tagewerke, welches ideel die Schöpfung umfaßt; die ganze Schöpfung iſt ebenfalls Sieben, und der „Eins“ gleich, alſo iſt das Licht das Sieben der Sieben, das Hei-

ligſte in der ganzen Welt, und die Krone der Natur, aus welcher Alles begriffen werden mag.

Ich bin auf's lebhafteſte überzeugt, daß Philo's Lehre von den Sieben in dieſen kurzen Worten Ariſtobuls vollſtändig niedergelegt iſt, daß alſo beide in dieſem Punkte völlig übereinſtimmen. Wenn es auffallen ſollte, daß dieſer alte Philoſoph eine ſehr eigenthümliche Meinung ausſpricht, die Philo 150 Jahre ſpäter ganz in derſelben Geſtalt wiederholt, ſo bedenke man nur dieß eine: Sobald in Alexandrien einmal eine myſtiſche Schule beſtand, (deren Alter aus unumſtößlichen Gründen bis zu den erſten Nachfolgern Alexanders hinaufgerückt werden muß,) ſo iſt zum Voraus zu erwarten, daß dieſe Juden ihre Kunſt zuerſt an dem Sabbat geübt haben werden. Denn nächſt der Verehruug eines Gottes war der Sabbat die auffallendſte Eigenthümlichkeit, durch welche ſich die Kinder Iſrael von den andern Völkern der Erde unterſchieden. Wollten ſie daher einmal ihre Religion mit Allem, was man damals für ſchön und wahr hielt, ausſchmücken, um mit dem helleniſchen Glauben in die Schranken treten zu können, ſo war nichts uatürlicher, als daß ſie in der Erklärung des Sabbats, einer ſo willkürlich ſcheinenden Anſtalt, allen ihren Scharfſinn und Witz aufboten. Nun lag ihnen zu dieſem Zwecke nichts näher, als Benützung der Zahlenkünſte, welche eine ſpätere Zeit dem ehrwürdigen Namen Pythagoras unterſchoben hatte. Denn in der alexandriniſchen Epoche, nachdem mit dem ächten Staatsleben auch die geſunde Philoſophie abgeſtorben war, ſtanden dieſe ſonderbaren Künſte ſelbſt bei Hellenen in großem Anſehen.

Noch muß das Wort πρώτη erklärt werden. Es iſt doppelſinnig. Entweder will Ariſtobul bloß dieß beſagen; in der Siebenzahl entſtand das Licht zuerſt, ſo daß der Ausdruck „zuerſt“ überflüſſig wäre, wie auch wir ihn oft ohne Noth hinſetzen. Allein nach meinem Gefühle iſt auch in

dieſem Worte ein tieferer Sinn zu ſuchen. Die Siebenzahl iſt die erſte, nämlich ideale Entſtehung des Lichts. Aus dieſer entſtand in einem zweiten, nur der Idee, nicht der That nach, zu unterſcheidendem Akte, das wirkliche Licht. Dann wäre hier abermals die Ideenlehre Platons angedeutet.

Μεταφέροιτο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφιας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς. Worin liegt der Vergleichungspunkt? darin, daß die Weisheit Quell des Lichtes iſt, oder bloß, daß in ihr Alles begriffen wird, oder endlich in beiden Punkten zugleich? Letztere Erklärung iſt die wahre. Denn die *σοφια* wird ja ausdrücklich Mutter des Lichtes genannt: *τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς*, in welchem ſchon ſeiner Natur nach Alles begriffen werden muß. Dann iſt aber nach dem Grundſatze, daß nur gleichen Dingen gleiche Prädikate zukommen, Weisheit und die Sieben eins und daſſelbe, und der Sinn wäre: Wie die Siebenzahl Quell des Lichtes iſt, in dem Alles begriffen wird, ſo auch die Weisheit; denn beide ſind (kraft eines nothwendigen, obwohl nicht ausgeſprochenen Schluſſes) eins. Wir haben alſo hier einen Satz, der ſich in derſelben Geſtalt auch bei Philo findet. Aber weiter. Von welcher Art iſt dieſe Weisheit? Das Licht und die Sieben, dem ſie gleichgeſetzt wird, iſt eine Naturkraft; dieſelbe Anſicht liegt dem Citate aus den Proverbien zu Grunde. Aber anders verhält es ſich mit dem auf ſie angewandten Satze der peripatetiſchen Schule; denn hier erſcheint die Weisheit als Kraft des menſchlichen Geiſtes. Sollte nicht ein Widerſpruch entweder in unſerer Erklärung oder in den Worten des Philoſophen ſelbſt liegen? Dem iſt nicht ſo. Eben dieſer Doppelſinn iſt eine Probe der alexandriniſchen Schule. Bei Sirach, bei dem Verfaſſer der Weisheit Salomos, bei Philo endlich iſt dieſelbe Sophia zugleich Natur- und Geiſteskraft. Denn für die Alexandriner war der Unterſchied zwiſchen ſubjektiver und objektiver Weſenheit (vielleicht

mit beſtem Rechte) Nichts. Nun können wir den Hauptſchluß ziehen. Ariſtobul lehrt eine göttliche Weisheit, aus der das Urlicht gefloſſen ſey, in welchem ſeinerſeits Alles begriffen wird. Mit anderen Worten: er lehrt eine ideenſchaffende und weltgebährende Weisheit Gottes. Noch mehr, er beweist ihre Ewigkeit aus einer Stelle der Proverbien. Die Wichtigkeit dieſes exegetiſchen Beweiſes haben wir ſchon oben in dem Kapitel vom Logos dargethan. Sollte nun aber dieſe ewige Sophia nicht eins ſeyn mit der *θεία δύναμις* des höchſten Gottes, der, im Himmel thronend, und nie der Erde nahend, dennoch auf Erden Alles vollendet? Kaum kann man an der Richtigkeit dieſes Schluſſes zweifeln.

Ariſtobul gibt ſofort eine allegoriſche Erklärung vom Ausruhen Gottes. Der wahre Sinn der betreffenden Worte des Textes ſey der: Gott habe Alles feſt geordnet. Dieſe Erklärung ſtimmt in einem Punkte mit Philo's Anſicht überein, in andern geht dieſer von Ariſtobul ab. Beide nämlich benutzen die ſprachliche Form *ἀποπεπαυκέναι*. So Philo im erſten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 124., gegen unten: *Πρῶτον οὖν ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ καταπαύσας τὴν τῶν ὄντων σύστασιν, ἄρχεται ἑτέρων θειοτέρων διατυπώσεων.. Παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς, καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν· καὶ πολύ γε μᾶλλον, ὅσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστιν. Εὖ μέντοι καὶ τὸ φάναι „κατέπαυσεν," οὐχὶ „ἐπαύσατο." Παύει μὲν γὰρ τὰ δοκοῦντα ποιεῖν, οὐκ ἐνεργοῦντα· οὐ παύεται δὲ ποιῶν αὐτός.* Der Sinn letzterer Worte iſt dieſer: Gott gibt dem ein Ende, was nur den Schein hat, als handle es, nämlich der Kreatur, er ſelbſt aber hört nimmer auf. Mit anderen Worten, *παύειν* ſey bloß auf das Objekt, nicht auf das Subjekt zu beziehen. Ebenſo hebt Ariſtobul die aktive Bedeutung des Wortes ſichtbar hervor. Auch darin ſtimmen beide überein, daß

ſie Gott immerfort wirken laſſen; nur ſagt dieß Philo deutlicher. Aber anders erklärt dieſer die Bedeutung des Wortes καταπαύειν. Er findet nämlich den geſuchten Gedanken darin: Gott habe ſeine Werke für den Augenblick ruhen machen, denn ihrer Natur nach bewegen ſich dieſe immer wieder, während die menſchlichen Werke, einmal geſchaffen, unverändert in ihrer Geſtalt bleiben. Deßwegen könne der Menſch von ſeinen Werken gar nicht ſagen, ich mache, daß ſie ruhen; denn dieß verſtehe ſich von ſelbſt; ibidem 126., zu oberſt: Διὸ καὶ ἐπιφέρει, „Κατέπαυσεν ὧν ἤρξατο.“ Ὅσα μὲν γὰρ ταῖς ἡμετέραις τέχναις δημιουργεῖται, ταῦτα τελειωθέντα ἵσταται καὶ μένει, ὅσα δὲ ἐπιστήμῃ θεοῦ περαιωθέντα, πάλιν κινεῖται. Τὰ γὰρ τέλη αὐτῶν ἑτέρων εἰσὶν ἀρχαὶ, οἷον ἡμέρας τέλος, νυκτὸς ἀρχή.

Nun kommen wir der Reihe nach an die ſchwierigen Worte: Διασεσάφηκε δ' ἡμῖν ταύτην ἔννομον, ἕνεκεν σημείου τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου καθεστῶτος, ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων. Vorerſt iſt gewiß, daß dieſer λόγος etwas im Menſchen befindliches ſey, wegen der Worte: περὶ ἡμᾶς καθεστῶτος; für's zweite muß er eine Kraft des Erkennens ſeyn, da wir durch ihn Menſchliches und Göttliches begreifen. Wegen des Wortes ἑβδόμου erinnern wir an die oben im Kapitel von Menſchen gegebene Eintheilung der Seele. Philo nennt ſieben Theile des ἄλογον μέρος ψυχῆς, die fünf Sinne: αἱ πέντε αἰσθήσεις, ὁ λόγος, καὶ τὸ γόνιμον. In dieſem Zuſammenhange heißt λόγος bei Philo immer die Sprache; aber kann es auch in unſerer Stelle dieſe Bedeutung haben? kann man vernünftiger Weiſe ſagen, daß wir durch die Sprache Kenntniß der göttlichen und menſchlichen Dinge erlangen? Dieß ſcheint nicht möglich. Wie iſt nun zu helfen? — Entweder verſteht Ariſtobul unter λόγος den νοῦς, und nimmt eine ſechsfache Eintheilung des ἄλογον an, etwa die fünf Sinne und τὸ φωνητήριον

ὄργανον, wie denn auch Philo sich in seiner Eintheilung des Menschen nicht gleich bleibt.*) Bei dieser Voraussetzung wäre jedenfalls schwer zu begreifen, wie er statt des gewöhnlichen Wortes νοῦς das ungewöhnliche λόγος setzen konnte. — oder hat er wirklich die siebenfache Eintheilung der Stoiker zu Grunde gelegt, aber so, daß er dem vieldeutigen Worte λόγος unvermerkt die Prädikate des νοῦς unterschob. Dieß scheint mir das wahrscheinlichste. Die alexandrinischen Juden suchten überall, zur Verherrlichung des Sabbats, die Siebenzahl, wie man in früheren Zeiten die Wahrheit des Christenthums daraus beweisen wollte, daß das Kreuz überall in der Natur, wie z. B. in den Bäumen, abgebildet sey. Nun fanden sie die siebenfache Eintheilung der Stoiker vor, mit dem λόγος, als dem edelsten Theile der sinnlichen Natur des Menschen, an der Spitze; man benützte dieß. Aber um die Beziehung glänzender zu machen, mußte das siebente Glied der Eintheilung eine höhere Bedeutung erlangen. Sprache war zu wenig; man unterschob unvermerkt, von der Zweideutigkeit des Ausdruckes unterstützt, die höhere Bezeichnung „Vernunft."

Merkwürdig ist noch das vielfach verschlungene Verhältniß der Sieben. Sie ist gleich dem intelligiblen Licht und der göttlichen Weisheit; denn diese beiden wurzeln in der heiligen Siebenzahl. Ihr irdisches Abbild (denn dieß liegt

---

*) Wirklich enthält eine sehr alte alexandrinische Interpolation zu Sirach XVII. 5. eine solche siebenfache Eintheilung:

ἔλαβον χρῖσιν τῶν πέντε τοῦ κυρίου ἐνεργημάτων,
ἕκτον δὲ νοῦν αὐτοῖς ἐδωρήσατο μερίζων,
καὶ τὸν ἕβδομον λόγον ἑρμηνέα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ.

Allein wenn es auch höchst wahrscheinlich ist, daß diese Rechnung aus derselben Schule stammt, in die auch Aristobul ging, so hat hier λόγος doch bloß die Bedeutung „Sprache", zu welcher das Prädikat ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων nicht passen würde.

in den Worten: ἕνεκεν σημείου τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου) iſt aber ferner die menſchliche Vernunft. So war nur noch ein kleiner Schritt übrig, um den Namen λόγος auf die himmliſche Sophia ſelbſt, die ja die höchſte Vernunft iſt, überzutragen. Es wäre möglich, daß Ariſtobul dieſen Gebrauch ſchon gekannt hätte. Das Wort kommt nämlich in unſerem Fragmente pag. 668., oben, noch einmal vor. Ariſtobul führt hier unter anderen Verſen aus alten griechiſchen Dichtern, in denen die Heiligkeit der Sieben geprieſen ſeyn ſoll, auch folgenden Hexameter, angeblich aus Homer, an:

Ἑβδομάτῃ δ' ἦοι λίπομεν ῥόον ἐξ Ἀχέροντος.

und erklärt ihn ſofort allegoriſch auf folgende Weiſe: σημαίνων ὡς ἀπὸ τῆς κατὰ ψυχὴν λήθης καὶ κακίας ἐν τῷ κατ' ἀλήθειαν ἑβδόμῳ λόγῳ καταλιμπάνεται τὰ προειρημένα, καὶ γνῶσιν ἀληθείας λαμβάνομεν, καθὼς προείρηται — „er deutet damit an, daß nur das wahrhafte Siebenverhältniß Befreiung von den Mackeln der Bosheit und Unwiſſenheit, die früher in der Seele waren, bewirken, und daß wir nur in ihm die Wahrheit erſchauen können.“ Statt προειρημένα iſt vielleicht προηρημένα zu leſen, das früher Gewählte, ehe die Tugend in der Seele ſiegte, d. h. das Laſter. Doch iſt auch die andere Leſeart nicht verwerflich; ſie würde auf einen früher ausgeſprochenen Satz über die Verderbtheit der menſchlichen Natur hinweiſen, den uns Euſebius nicht mitgetheilt hat, worauf auch die Worte καθὼς προείρηται zu beziehen ſind. Der angeführte Vers iſt weder homeriſch — denn er findet ſich nirgends in ſeinen Gedichten — noch griechiſch, denn was ſoll λίπομεν ῥόον ἐξ Ἀχέροντος ſeyn? etwa eine Verſetzung für ἐξελίπομεν ῥόον Ἀχέροντος? Aber bewundern muß man dieſe Kühnheit vorhelleniſchen Leſern, dem gefeierteſten Dichter der Nation falſche Verſe unterzuſchieben.

Was die Worte ἑβδομος λόγος betrifft, ſo kommen ſie in derſelben allgemeinen Bedeutung als Siebenverhältniß auch

bei Philo vor. Der Beiſatz κατ' ἀλήθειαν deutet darauf hin, daß es auch Siebenverhältniſſe niederer Art gebe. Aber was iſt hier der wahre Sinn des mehrdeutigen Ausdrucks? Die Beziehung kann möglicher Weiſe doppelt ſeyn. Entweder iſt die Vernunft im Menſchen gemeint, daſſelbe, was oben ὁ καθ' ἡμᾶς ἕβδομος λόγος genannt wird — dann wäre hier der Satz ausgeſprochen, daß der Menſch durch die inwohnende Kraft ſeines Geiſtes vom Laſter geſunden könne — oder meint unſer Philoſoph die heilige Weltkraft der Sieben, und daſſelbe, was oben ἡ ἑβδόμη, ἡ φωτὸς γένεσις und ἡ σοφια genannt wird. Ich halte letzteres für wahrſcheinlicher, weil Ariſtobul, wie das Citat aus Orpheus beurkundet, mit den anderen Alexandrinern alles Gute, alſo namentlich auch den Uebergang vom angebornen Laſter zur Tugend, nicht von der Thätigkeit des Menſchen, ſondern von Gott und ſeiner himmliſchen Kraft ableitet. In dieſem Falle wären σοφια und ὁ ἕβδομος λόγος bei Ariſtobul Synonyma, und alſo jener Schritt ſchon geſchehen. Doch legen wir hierauf kein großes Gewicht, weil unſere Anſicht von der Stelle nicht außer allem Zweifel liegt, und weil die Sophia anderer Seits immerhin unter dem Gattungsbegriffe ἕβδομος λόγος, oder ἑβδομὰς befaßt werden konnte, ohne daß ſie deßhalb ſchlechtweg λόγος genannt wurde. So viel aber iſt gewiß, daß der Uebergang zu dieſem Ausdrucke in Ariſtobuls Zeit ſchon ganz gebahnt war, und daß er alſo auch auf eine andere Weiſe entſtanden ſeyn kann, als wir oben am Ende des Kapitels vom λόγος angedeutet haben.

Nun iſt der Weg zur Hauptfrage gebahnt, nämlich ob unter der σοφια des Ariſtobul ein Weſen für ſich, eine von Gott abgetrennte Kraft zu verſtehen ſey. Dieß wäre wohl möglich, weil Ariſtobul den höchſten Gott ſo ſorgfältig auf den Himmel beſchränkt, und doch in der Endlichkeit Alles durch ſeine Kraft geſchehen läßt. Bei dieſer ſtarken Unter-

ſcheidung zwiſchen ihm ſelbſt und ſeiner Gotteskraft iſt man beinahe zu dem Schluſſe gezwungen, daß beide verſchiedenartig ſeyen. Da aber die göttliche Kraft und die Weisheit eins ſind, wie wir oben dargethan haben, ſo würde dieß auch für letztere gelten. Allein wenn dieſer Schluß auch richtig iſt, ſo bleibt noch ungewiß, ob er von Ariſtobul anerkannt würde. Dieſer mochte, nach der phantaſtiſchen Denkweiſe der Alexandriner, in ſolchen Mittelbegriffen immer noch eine bloße Eigenſchaft des Höchſten finden. So viel iſt gewiß, daß die Worte des Textes ſelbſt keineswegs zu der entgegengeſetzten Erklärung nöthigen. Man könnte dieſen Grund noch durch eine Stelle aus Euſebius verſtärken. Dieſer griechiſche Vater beruft ſich im ſiebenten Buche ſeiner Präparationen auf Ariſtobul und Philo, um zu beweiſen, daß die Lehre vom Logos, als der zweiten göttlichen Perſon, nichts Neues, ſondern den Juden im alten Teſtamente längſt geoffenbaret geweſen ſey. Aus Philo führt er zwei Stellen an, die beide, nach meinem Gefühle, für dieſen Zweck trefflich gewählt ſind: die erſte iſt aus einer verlorenen, die andere aus einer noch vorhandenen Schrift genommen. Um weiter darzuthun, daß auch Ariſtobul die Perſönlichkeit des Logos gekannt habe, beruft er ſich ſofort auf den oben gegebenen Ausſpruch: *μεταφέροιτο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφίας — ὃ δὴ σύμφωνόν ἐστι τῷ προειρημένῳ.* Man könnte nun ſagen, daß Euſebius, der mit den Beweiſen aus Philo eine ſo gute Wahl traf, auch aus Ariſtobul die bündigſte Stelle ausgeleſen haben werde, daß alſo auch dieſer nirgends deutlicher von der Sophia gezeugt habe. Aber dieſer Schluß wäre nur dann richtig, wenn man nachweiſen könnte, daß Euſebius die Schriften Ariſtobuls ſo gut gekannt habe, als Philo's Werke. Dieß halte ich nicht für wahrſcheinlich; vielmehr glaube ich, daß er unſern Philoſophen, deſſen Werk nach alten Traditionen ſehr weitläufig geweſen ſeyn ſoll, nur ge-

gelentlich, durch Clemens veranlaßt, nachſchlug. Ich ſchließe dieß daraus, weil alle Citate, die er gibt, auch bei Clemens vorkommen, obwohl Euſebius da, wo dieſer nur einige Sätze einer und derſelben Stelle anführt, oft ganze Seiten excerpirt, woraus erſichtlich iſt, daß er Ariſtobuls Schriften ſelbſt unmittelbar benützt hat. Allein im Uebrigen nahm er Clemens zum Wegweiſer, und ſchlug nur da nach, wo dieſer ihn dazu veranlaßte.

Wir gehen zu den andern Fragmenten über. Daß Ariſtobul die allegoriſche Interpretation kannte und übte, geht ſchon aus den bereits angeführten Sätzen hervor. Noch deutlicher zeugt hiefür ein anderes Fragment, das gezogen iſt aus einer Zuſchrift unſeres Philoſophen an den König Ptolemäus Philometor, und aufbewahrt von Euſebius im **VIII.** Buche ſeiner Präparationen im zehnten Kapitel **pag. 376., 377. und 378.** Es lautet ſo:

„Du haſt mich gefragt, o König! warum in unſerem Geſetze der Gotteskraft (ἐπὶ τῆς θείας δυνάμεως) Hände und Arme, Füße, Gang und ein Antlitz beigelegt wird. Ich will dir hierauf antworten, und meine Antwort ſoll in keinem Widerſpruche mit irgend einer meiner früheren Behauptungen ſtehen. Das erſte, was du beobachten mußt, [wenn du unſere heiligen Bücher verſtehen willſt,] iſt, daß du die Angaben der Propheten ſo nimmſt, wie es Recht iſt (φυσικῶς), die gebührende Anſicht von Gott feſthälſt, und dich vor mährchenhaften und menſchlichen Vorſtellungen hüteſt. Oft nämlich entlehnt unſer Prophet ſeine Ausdrücke von andern Dingen, nämlich von äußerlich erſcheinenden, wenn er außerordentliche Begebenheiten beſchreiben will. Diejenigen, welche tiefer ſehen, bewundern ſeine verborgene Weisheit und den göttlichen Geiſt, wegen deſſen er auch Prophet genannt wird. Unter die Schaar dieſer Hellſehenden gehören die obgenannten (helleniſchen) Philoſophen und einige Andere, die ich nicht genannt habe, nebſt

einigen Dichtern, welche alle aus Ihm viele erhabene Ideen entlehnt haben, wegen deren sie in so hoher Achtung stehen. Diejenigen dagegen, welche weder Kraft noch Einsicht haben, und am Buchstaben kleben, finden freilich in den Büchern Mosis nichts Besonderes. Ich will nun, so viel ich vermag, diesen tieferen Sinn im Einzelnen ausführen. Sollte es mir nicht gelingen, dich zu überzeugen, so schreibe nicht dem Propheten die Schuld zu, sondern meiner Unwissenheit und meinem Unvermögen, seine Ideen auszulegen. Der Ausdruck „Hände“ hat auch im gemeinen Leben eine höhere Bedeutung (χεῖρες νοοῦνται). Wenn du als König deine Diener aussendest, um deine Befehle zu vollstrecken, so sagen wir, der König hat eine gewaltige Hand; doch denkt Jedermann bei diesem Worte an deine Macht. So ist nun auch Moses zu verstehen, wenn er sagt: „Mit mächtiger Hand hat dich Gott aus Aegypten geführt,“ oder: „Ausstrecken, spricht der Herr, will ich meine Hand, und die Aegypter schlagen“; oder, wenn Moses bei dem Wegsterben des Viehes zu Pharao sagt: „Siehe, des Herrn Hand wird über deinem Viehe seyn, und unter Allem, was auf dem Felde ist, großes Sterben.“ Unter Händen muß in diesen Stellen die Macht Gottes verstanden werden, da sie selbst für menschliche Macht ein gewöhnliches Bild sind. Deßwegen hat der Prophet mit Recht dieses Gleichniß auf die göttliche Majestät angewandt, indem er die göttlichen Wirkungen seine Hände nennt.“

„Ebenso verhält es sich mit dem Außdrucke „Stehen“, der in der Schrift auch von Gott gebraucht wird. Er bedeutet, im höheren Sinne, die Einrichtung der Welt. Gott steht nämlich über Allem, und Alles ist ihm untergeordnet und hat von ihm seinen Bestand (στᾶσιν, ein Wortspiel), woraus die Menschen die Unwandelbarkeit der göttlichen Werke abgenommen haben. Ich meine dieß: nie ist der Himmel zur Erde, noch die Erde Himmel, noch die Sonne Vollmond,

noch der Mond Sonne geworden; deßgleichen die Ströme nie zum Meere, noch umgekehrt. Bei den lebendigen Wesen ist es ebenso. Nie wird der Mensch Thier, noch das Thier Mensch. Dasselbe gilt auch von den Pflanzen. Alles ist in diesem Sinne unwandelbar, und hat immer denselben Wechsel und Untergang. Auf diese Weise ist also das göttliche Stehen zu erklären, sofern nämlich Alles von ihm Bestand erhalten hat. Aber (außer diesem Stehen) kommt einmal ein Herabsteigen Gottes auf den Berg vor, zur Zeit, als das Gesetz gegeben wurde, „damit Alle die Kraft Gottes schauen möchten.“ Dieses Herabsteigen ist offenbar ein wirkliches. Und man muß diese ganze Geschichte wörtlich nehmen, wenn man anders den Worten der Schrift nicht Gewalt anthun will. Es wird nämlich erzählt, der Berg habe stark gebrannt, weil Gott herniederstieg, und ohne sichtbare Ursache sey Trompetenschall gehört worden, und ohne Nahrung habe die Flamme geleuchtet. Während das ganze Volk, hundert Myriaden stark, ohne die Kinder, rings um den Berg auf einer Strecke von fünf Tagereisen gelagert war, schauten Alle an jeglichem Orte des Lagers, wo sie standen, das Feuer brennen, woraus hervorgeht, daß jenes Herabsteigen kein örtliches war; denn Gott ist ohnedieß überall. Aber die Kraft des Feuers, die sonst deßwegen so bewundert wird, weil sie Alles verzehrt, erschien dießmal in ganz veränderter Weise; denn jenes Feuer brannte ohne Stoff, und ohne etwas zu verzehren, was gewiß nicht geschehen wäre, hätte nicht eine göttliche Macht mitgewirkt. [Der Text lautet wörtlich so: *τὴν τοῦ πυρὸς δύναμιν παρὰ πάντα θαυμάσιον ὑπάρχουσαν, διὰ τὸ πάντα ἀναλίσκειν ἔδειξε* (scil. *ὁ θεὸς*) *φλεγομένην ἀνυποστάτως μηδὲν δὲ ἀναλίσκουσαν εἰ μὴ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ δυναμικὸν προσείη.* Diese Lesart gibt keinen Sinn. Deßhalb schlägt schon Viger und nach ihm Valkenaer pag. 71. *οὐκ ἂν ἔδειξε* vor. Ich habe mir durch die Annahme einer

Ellipſe geholfen, und denke mir vor *εἰ μὴ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* die Worte *καὶ τοῦτο οὐκ ἂν ἐγενήθη.*] Denn von allen ſo leicht brennbaren Pflanzen, die auf dem Berge wuchſen, ward keine verzehrt. Sondern alles Laub und Gras blieb unverſehrt. Zudem wurde neben dem blitzähnlichen Aufleuchten des Feuers ſtarker Poſaunenſchall gehört, ohne daß ein Inſtrument oder irgend Jemand, der darauf bließ, geſehen worden wäre. Alles geſchah durch göttliche Zurüſtung. Hieraus geht nun klar hervor, daß in dieſem Falle wirklich ein Herabſteigen Gottes anzunehmen iſt, da ja die Anweſenden, ſo viel auch ihrer waren, Alles genau ſahen, da das Feuer Nichts verzehrte, und der Trompetenſchall ohne Inſtrument oder Mitwirkung eines Menſchen erfolgte. Gott wollte dießmal ohne Beihülfe eines Anderen ſeine Majeſtät offenbaren.“

Der Sinn der ganzen Stelle iſt, wie leicht zu erſehen, dieſer: Die menſchlichen Ausdrücke, die in den moſaiſchen Schriften auf Gott angewandt werden, ſind nicht wörtlich zu nehmen, ſondern höher zu deuten. Nur das Herabſteigen Gottes auf den Berg Sinai macht eine Ausnahme von dieſer allgemeinen Regel. Hier in dieſer wichtigſten Begebenheit der israelitiſchen Urgeſchichte muß etwas Außerordentliches, eine göttliche Erſcheinung angenommen werden.

Es fragt ſich nun, meinte Ariſtobul, daß Gott, der Herr, bei der Verkündigung des Geſetzes perſönlich und weſentlich auf Erden erſchienen ſey. Mehrere Ausdrücke ſcheinen hierauf hinzudeuten; wie *κατάβασις αὕτη σαφὴς ἐστιν*, und weiter unten *ὥστε τὴν κατάβασιν μὴ τοπικὴν εἶναι, πανταχοῦ γὰρ ὁ θεός ἐστι*, denn hier wird eine Eigenſchaft, die ſonſt nur Gott zukommt, auf jenes Herabſteigen übergetragen. Vorzüglich aber kommen in Betracht die Worte am Ende des Kapitels: *τὸν δὲ θεὸν ἄνευ τινὸς δεικνύναι τὴν ἑαυτοῦ διὰ παντὸς μεγαλειότητα.* In dieſem Falle würde ſich Ariſtobul

von allen andern Alexandrinern, deren Ansichten wir kennen, scharf unterscheiden, ja selbst seinen eigenen Ausspruchen:

οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν· νῷ δ' εἰσοράαται.

geradezu widersprechen. Allein genauer betrachtet zwingen weder die ganze Erzählung, noch die einzelnen Ausdrücke zu dieser Annahme. Es paßt Alles recht gut auch bei der Voraussetzung, der Herr habe seine himmlische Wohnung nicht verlassen, sondern seine Allmacht sey damals durch außerordentliche, früher und später unerhörte Kraftäußerungen geoffenbart worden. Namentlich läßt sich diese Ansicht von der Stelle gut in Uebereinstimmung bringen mit den Worten: τὸν θεὸν ἄνευ τινὸς δεικνύναι τὴν μεγαλειότητα ἑαυτοῦ. Der Herr zeigte seine Majestät, ohne daß irgend ein Mensch oder überhaupt ein irdisches Wesen, (wie Posaunenbläser oder gewöhnliches Feuer) vermittelnd eintrat. Ebenso können die Worte „τὴν κατάβασιν μὴ τοπικὴν εἶναι" erklärt werden. Die Erscheinung war an keinen einzelnen Ort gebunden. Denn Gott ist überall, und — überall hin sendet er seine Kräfte aus. — Jedermann wird uns hoffentlich zugeben, daß dieselbe Schilderung auch von Philo herrühren könnte, daß Nichts in den Worten ist, was der Weise des Letzteren widerspricht, daß aber auch in diesem Falle Niemand etwas Anderes, als eine göttliche Kraftäußerung in der Stelle finden würde. Warum sollte dieß nicht auch für Aristobul gelten? Nun sind auch die Worte nicht zu übersehen, die auf bloße Kraftäußerung hindeuten, wie der starke Ausdruck „εἰ μὴ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ δυναμικὸν αὐτῇ (sc. τῇ φλογὶ) προσείη. All' dieß, verbunden mit den eigenen, sonst streng ausgesprochenen Lehren vom unsichtbaren Gott, die wir bei unserem Verfasser finden, verbunden ferner mit der Uebereinstimmung der übrigen Alexandriner in diesem Punkte, berechtigt uns vollkommen zu der Annahme, daß in dieser Stelle keine

weſentliche und perſönliche Erſcheinung Gottes, ſondern eine außerordentliche ἐπιφάνεια θεοῦ gelehrt ſey. Und wir erinnern nur noch, daß auch Philo etwas ganz Unerhörtes in der Verkündigung des Geſetzes findet, und verweiſen auf die oben mitgetheilten Stellen aus dem erſten Buche de vita Mosis.

Auch ſonſt macht ſich in unſerer Stelle eine große Uebereinſtimmung Beider bemerklich. Ariſtobul ſpricht von ſolchen, welche tiefer ſehen: οἷς πάρεστι τὸ καλῶς νοεῖν, und von andern, die am Buchſtaben kleben: οἱ μὴ μετέχοντες δυνάμεως καὶ συνέσεως ἀλλὰ τῷ γραπτῷ μόνον προσκείμενοι. Ganz ſo bezeichnet Philo den Unterſchied zwiſchen dem gemeinen Haufen und den Anhängern der Allegorie. Auch die Ausdrücke νοητὸς und νοεῖσθαι vom höheren Sinne der Schrift ſind beiden gleich. Ebenſo ſtimmen ſie überein in der allegoriſchen Deutung des Wortes „Hand“ oder „Arm“ Gottes, dagegen weichen ſie in der Erklärung der θεία στάσις ab. Philo bezieht dieſes Bild auf das göttliche Weſen, Ariſtobul auf die Kreatur; aber darin ſind beide wieder gleich, daß ſie das Beharren der Natur in ihrem Weſen oder in ihrer Idee auf ganz ähnliche Weiſe von Gottes Unveränderlichkeit ableiten.

Noch iſt ein Ausdruck in dem Anfange des Bruchſtückes zu erklären. Ariſtobul ſagt; διότι σημαίνεται διὰ τοῦ νόμου τοῦ παρ' ἡμῖν, καὶ χεῖρες καὶ βραχίων καὶ πρόσωπον καὶ πόδες καὶ περίπατος ἐπὶ τῆς θείας δυνάμεως. Das Wort θεία δύναμις ſteht hier für den θεὸς oder κύριος des Textes der LXX. Sollen wir nun annehmen, daß Ariſtobul beide Ausdrücke als gleichbedeutend gebrauche, daß alſo überall, wo er von Letzterer redet, der Herr, oder das abſolute Weſen ſelbſt gemeint ſey? Hiegegen ſtreitet ſchon die Natur der Sprache. Niemand, der an einen perſönlichen Gott glaubt, was bei Ariſtobul der Fall iſt, wird ohne tieferen Grund

für Gott ſchlechtweg göttliche Kraft ſagen. Ich erinnere hier an eine Erfahrung unſerer Tage. Es iſt häufig, daß man jetzt den Ausdruck „Gottheit“ ſtatt „Gott“ hört. Dieſes veränderte Wort weist, wenn es im Zuſammenhange theologiſchen Geſpräches vorkommt, faſt ſicher auf deiſtiſche oder gar pantheiſtiſche Anſichten hin, während der Orthodoxe immer nur Gott ſagen wird, ſobald er ſich beſtimmt ausſprechen will. Dieſe Regel iſt in einem gewiſſen Sinne auch auf Ariſtobul anzuwenden. Er muß, als ein Mann, der an Offenbarung glaubte, einen guten Grund gehabt haben, warum er ſtatt des ſinnlich beſtimmten Ausdrucks „Gott“, der dem Glauben angehört, einen abſtrackten Begriff unterſchob. Seine eigenen Ausſprüche helfen uns auf die Spur:

ἔστι δὲ πάντως
Αὐτὸς ἐπουράνιος, καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ.

Dieſer Vers wird von ihm ſpäter dahin erklärt: ἡ θεία δύναμις πάντα διακρατεῖ, folglich iſt die δύναμις nicht auf die Perſon Gottes, denn dieſe iſt himmlich, ſondern auf die irdiſchen Wirkungen des höchſten Weſens zu beziehen.

Θεία δύναμις und θεὸς iſt alſo nur in einem gewiſſen Sinne ſynonym; und es muß in dem Zuſammenhange ein Grund liegen, warum er dort den einen Ausdruck ſtatt des gewöhnlicheren andern ſetzt. Dieſer Grund fällt in die Augen. Ueberall, wo Moſes von Händen, Füßen, Armen, oder dem Antlitz des höchſten Weſens redet, iſt ein ſich offenbarender Gott gemeint. Von dieſem allein kann nun auch nach den ſonſtigen Spuren der ariſtobuliſchen Theologie der Ausdruck θεία δύναμις gebraucht werden, nicht aber von dem inneren und eigenſten Weſen Gottes, oder ſeiner abſoluten Natur. Es iſt demnach höchſt wahrſcheinlich, daß das Wort θεία δύναμις auf eine bewußte (nicht zufällige) Unterſcheidung zwiſchen dem erſcheinenden Gott und ſeinem innerſten Weſen

hindeutet, welche Unterſcheidung eben den Grundcharackter der alexandriniſch-jüdiſchen Theologie ausmacht.

Wir haben nun noch eine Stelle übrig, welche unmittelbar vor den orphiſchen Verſen, die wir oben gegeben, vorhergeht. Sie iſt deßhalb wichtig, weil ſie die Anſicht unſeres Verfaſſers über die Art und Weiſe, wie die helleniſchen Weiſen aus Moſis Schriften geſchöpft haben ſollen, klar ausſpricht. Man vergleiche **praeparationes evangelicae, Lib. XIII. cap. 12. pag. 663. und 664.**

„Ariſtobul ſchreibt in ſeinem erſten Buche an Philometor wörtlich folgendes: Plato hat unſere Geſetzgebung zum Muſter genommen, und es iſt gewiß, daß er ſie nach ihrem ganzen Umfange genau gekannt hat. Denn vor Demetrius von Phalerä und vor der Herrſchaft Alexanders und der Perſer wurde der Auszug der Juden, meiner Mitbürger, und alles Außerordentliche, was ihnen widerfahren, die Beſitznahme des (heiligen) Landes, und die Rekapitulation des Geſetzes durch Andere in's Griechiſche übertragen. Deßhalb konnte Plato, der ſo vieles las, aus unſeren Geſetzen entlehnen. Daſſelbe gilt von Pythagoras, der auch nicht wenige ſeiner Lehren von uns erborgt hat. Die vollſtändige Uebertragung des Geſetzes erfolgte jedoch erſt unter deinem Ahn, dem König Philadelphus, der einen großen Werth auf dieſe Dinge legte, und zwar auf Betreiben des Demetrius von Phalerä.“

Nach einem kleinen Zwiſchenraume, ſagt Euſebius, fährt Ariſtobul ſo fort: „die göttliche Rede, die in den moſaiſchen Schriften vorkommt, darf nicht von wirklich geſprochenen Worten verſtanden, ſondern muß auf göttliches Wirken gedeutet werden; wie denn auch Moſes in ſeinen Büchern die ganze Schöpfung zu göttlichen Reden macht. Denn es heißt jedesmal: Gott ſprach, und es geſchah. Dieſer Lehre ſind, wie mir ſcheint, jene gefeierten Männer, die unſere heilige Schrift wohl kannten, Pythagoras, Sokrates, Plato gefolgt,

wenn ſie, verſunken in die Betrachtung des Weltbaues, der von Ihm geſchaffen wurde, und in ſeiner Ordnung ohne Aufhören erhalten wird, eine göttliche Stimme zu hören behaupteten. Ja auch Orpheus ſagt Aehnliches.“ — Nun kommen die oben mitgetheilten Verſe. *Φανερὸν ὅτι κατηκολούθηκεν ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ καὶ φανερός ἐστι περιειργασμένος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ λεγομένων. Διηρμήνευται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως, δι' ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως, τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν τὴν ἐξ Αἰγύπτου τῶν Ἑβραίων, ἡμετέρων δὲ πολιτῶν, καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια, καὶ κράτησις τῆς χώρας, καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις· ὥστε εὔδηλον εἶναι τὸν προειρημένον φιλόσοφον ἐιληφέναι πολλά· γέγονε γὰρ πολυμαθὴς, καθὼς καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιΐαν κατεχώρισεν. Ἡ δὲ ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων. κ. τ. λ.*)

Valkenaer hält pag. 48. und 49. die Worte *πρὸ Δημητρίου Φαληρέως* für unächt, theils weil es unſinnig ſey, bei der viel genaueren und bekannteren Zeitbeſtimmung, *πρὸ Ἀλεξάνδρου*, dieſe zweite anzuführen — denn Jedermann wiſſe von ſelbſt, daß Alexander älter ſey als Demetrius — zweitens laſſe Clemens, der dieſelbe Stelle Stromat. I. pag. 410. und 411. (edit. Potter) anführt, den Beiſatz *τοῦ Φαληρέως* weg, was auf eine Verſchiedenheit des Textes in den Handſchriften hindeute. Ich will nicht mit Valkenaer rechten, aber bekennen muß ich, daß mir ſeine Gründe nicht genügen. Als ein Mann, der auf die Ueberſetzung der LXX., die auf Betrieb des Demetrius erfolgte, ein großes Gewicht legte, als ein Jude, konnte er vor die allgemeinere, für die Heiden geltende, Zeitbeſtimmung auch eine ſpecielle, unter ſeiner Nation für die

Sache, die er erwähnt, übliche, ſtellen; ſo wie auch ein Lutheraner, ohne den Vorwurf des Unverſtandes zu verdienen, recht gut ſagen kann: „Vor Luther und dem Kaiſer Max I. geſchahen Angriffe auf das Pabſtthum,“ obgleich Jedermann weiß, daß Luther nicht vor Max I. gegen den Pabſt aufgetreten iſt. Die eine Zeitbeſtimmung verräth das individuelle Gefühl dort des Juden, hier des Lutheraners; die zweite knüpft die zu beſtimmende Begebenheit an die größeren Epochen der Geſchichte. *Πρὸ Δημητρίου*, heißt dann den Worten nach: vor der Zeit des Demetrius; dem Sinne nach: vor der Ueberſetzung, die auf ſein Betreiben beſorgt wurde; wie man denn nirgends nachläßiger ſpricht, als bei Zeitbeſtimmungen, indem man gewöhnlich den bloßen Namen einer Perſon ſtatt der Begebenheit ſetzt, bei welcher dieſelbe betheiligt war.

Der Satz: *πρὸ Ἀλεξάνδρου καὶ τῶν Περσῶν ἐπικρατήσεως* könnte leicht durch Ausmerzung des einzigen Wörtchens *καὶ* vernünftiger gemacht werden; aber die Leſeart iſt gewiß ächt, ſo ungeheuer dadurch auch die Lüge Ariſtobuls wird. Denn wer wird glauben, daß der Pentateuch vor Cyrus überſetzt worden iſt, zu einer Zeit, da Hellas nicht berühmter war als Judäa, da weder im eigentlichen Aſien, noch in Aegypten, noch in irgend einem Lande außer Jonien und einigen Theilen von Sicilien und Unteritalien griechiſch geſprochen wurde, da es endlich noch keinen einzigen helleniſtiſchen Juden gab? Doch iſt die Leſeart, wie geſagt, nach allem Anſcheine ächt; denn da Ariſtobul beweiſen wollte, daß nicht Plato, nicht Sokrates allein, ſondern auch Pythagoras, ſelbſt der uralte Orpheus, Linos, Heſiod, Homer aus dem Pentateuch verborgene Weisheit entnahmen, ſo bedurfte er einer weit über Alexander hinaufreichenden Ueberſetzung, weil kein Grieche je geglaubt hätte, daß ihre Heroen hebräiſch geſprochen oder verſtanden. Mit den Worten: *τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν* —

ἐπεξήγησις bezeichnet Aristobul die Bestandtheile der früheren Uebersetzung. Τὰ κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν weist auf den Exodus, die folgenden Worte auf das dritte und vierte Buch, der Ausdruck ἐπεξήγησις auf das Deuteronomion hin, das auch von Philo ἡ ἐπινομὶς, das Nachgesetz, die Rekapitulation des Ganzen genannt wird. Die Genesis wird nicht bezeichnet, da sie doch hier als der wichtigste Theil des Pentateuchs, der am meisten Geheimlehren enthält, nicht fehlen sollte. Valkenaer vermuthet deßhalb pag. 48., daß vor dem Satze: τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν einiges ausgefallen sey, etwa die Worte: ἡ τε γένεσις τοῦ κόσμου. Es wäre dieß wohl möglich. Der Satz: ἡ δὲ ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων spricht, sobald im vorhergehenden von einer früheren Uebersetzung des ganzen Pentateuch die Rede war, kraft des Gegensatzes, die Uebertragung aller Schriften des jüdischen Kanons, also auch der Propheten und der Geschichtsbücher, aus. Allein jene Voraussetzung ist nicht ganz sicher; denn es könnten mit den Worten: τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν — ἐπεξήγησις auch bloße Bruchstücke des Gesetzes gemeint seyn. In diesem Falle würde der Beweis aus dem Gegensatze zu Nichte. Dennoch glaube ich mit Valkenaer, daß Aristobul wirklich das vollständige Werk der LXX. meint. Hiefür spricht nämlich gewissermaßen schon der Ausdruck: τὰ διὰ τοῦ νόμου πάντα, welche Umschreibung einen größeren Umfang, als die νομοθεσία allein, anzudeuten scheint; noch mehr aber eine Stelle bei Clemens, Stromat. V. pag. 705., wo er sagt: τὸν Ἀριστόβουλον βιβλία συγγράψαι ἱκανὰ, δι' ὧν ἀποδείκνυσι τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν, ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωσέα νόμου, καὶ τῶν ἄλλων ἡρτῆσθαι προφητῶν. Sollten diese letzteren Worte nur die eigene Ansicht des Clemens, seine Erklärung von Stellen, wie die unserige, enthalten, und nicht vielmehr auf deutliche Aussprüche Aristobuls begründet seyn? Ich halte letzteren Fall für wahrscheinlicher. Dann

muß aber die Ueberſetzung des ganzen alten Teſtamentes zur Zeit Ariſtobuls längſt vollendet geweſen ſeyn. Denn wie könnte er behaupten, daß die Peripatetiker mitunter auch aus den Propheten geſchöpft haben, wenn dieſe damals nicht ſchon wenigſtens ſeit zwei bis drei Menſchenaltern in einem allgemein bekannten Ueberſetzungswerke Jedermann vorlagen? Die Lüge wäre zu handgreiflich geweſen, wenn er von Bekanntſchaft der Hellenen mit den jüdiſchen Propheten fabelte, während (nach der Vorausſetzung) in ſeiner eigenen Zeit von denſelben noch gar keine Ueberſetzung bekannt war. Sind ſie aber wirklich in ſeinen Tagen ſchon ſeit mehreren Menſchenaltern überſetzt geweſen, mit welcher Rechnung auch die bekannte Stelle in der Vorrede des Siraciden übereinſtimmt, ſo hat Ariſtobul gewiß bei den Worten: *τὰ διὰ τοῦ νόμου πάντα* auch die übrigen Theile des jüdiſchen Canons im Auge gehabt.

Hier iſt nun der Ort, uns über die Aechtheit der Fragmente Ariſtobuls weiter auszuſprechen. Hody erklärt nämlich die Worte unſeres Bruchſtückes, kraft deren Demetrius von Phalerä dem König Philadelphus den Gedanken zur Uebertragung der heiligen jüdiſchen Bücher eingegeben haben ſoll, für den Hauptbeweis, daß Ariſtobuls Schriften unterſchoben ſeyen. Er ſtützt ſich hiebei auf das Zeugniß des Hermippos von Smyrna, Verfaſſers vieler Lebensbeſchreibungen, und Zeitgenoſſen des Philadelphus (**cfr. Hody pag. 11.**), der in einem Citate bei Diogenes Laertius im Leben des Demetrius behauptet, Demetrius ſey von Ptolomäus Philadelphus gleich im Antritte ſeiner Regierung verbannt worden, und in der Verbannung geſtorben, weil er dem Vater des jungen Königes angerathen, dem Erſtgeborenen der Euridice (alſo mit Ausſchluß des Philadelphus, deſſen Mutter Berenice war) den Thron zu hinterlaſſen. (**cfr. Diogenes edit. Meibomius. pag. 308.**: *Φησὶ δὲ αὐτὸν Ἕρμιππος μετὰ τὸν*

Κασσάνδρου θάνατον, φοβηθέντα Ἀντίγονον, παρὰ Πτολεμαῖον ἐλθεῖν τὸν Σωτῆρα. καλεῖ χρόνον ἱκανὸν διατρίβοντα συμβουλεύειν τῷ Πτωλεμαίῳ πρὸς τοῖς ἄλλοις, καὶ τὴν βασιλειαν τοῖς ἐξ Ἐυριδίκης περιθεῖναι παισὶν. Τοῦ δὲ οὐ πεισθέντος, ἀλλὰ παραδόντος τὸ διάδημα τῷ ἐκ Βερενίκης, μετὰ τὴν ἐκείνου τελευτὴν ἀξιωθῆναι πρὸς τούτου παραφυλάττεσθαι ἐν τῇ χώρᾳ, μέχρι τι δόξῃ περὶ αὐτοῦ. Ἐνταῦθα ἀθυμότερον διῆγε, καὶ πως ὑπνώττων, ὑπ' ἀσπίδος τὴν χεῖρα δηχθεὶς τὸν βίον μετέθηκε. Καὶ θάπτεται ἐν τῷ Βουσιρίτῃ νομῷ πλησίον Διοσπόλεως.)

Allein auch angenommen, daß Hermippos mehr Glauben verdiene, als Ariſtobul, was wir nicht beſtreiten; angenommen ferner, daß der Ausweg, welchen Valkenaer §. 18. vorſchlägt, nicht zu billigen ſey, ſo beweist dieſe unrichtige Angabe noch lange nicht die Unächtheit der Schrift, in der ſie ſteht. Denn es iſt erwieſen, daß Philadelphus mehrere Jahre Mitregent ſeines Vaters war. Konnte nun in dieſer Zeit nicht Demetrius den beiden Ptolomäern den Gedanken zur Ueberſetzung des jüdiſchen Codex eingeben? Konnte dieſes Werk nicht unter beiden Königen beginnen, und ſpäter, da Philadelphus allein regierte, und Demetrius ſchon verbannt war, beendigt werden? Bei dieſer, nach meinem Gefühle, ungezwungenen Vorausſetzung iſt Ariſtobul nur einer ſehr geringen Unrichtigkeit, oder beſſer, nur einer Nachläßigkeit der Sprache ſchuldig. Doch wenn man auch den Zweifel noch weiter treiben wollte, iſt unſere Sache noch lange nicht verloren. Niemand wird glauben, daß die alte Sage, welche dem Athener Demetrius einen gewiſſen Einfluß auf die Ueberſetzung der LXX. zuſchreibt, alles hiſtoriſchen Grundes ermangle, und ganz falſch ſey. Sie wird von zwei uralten Gewährsmännern, von Ariſteas und Ariſtobul, berichtet, und es läßt ſich gar keine Veranlaſſung denken, warum man den Namen Demetrius, welcher den Juden und ihrer Geſchichte ſonſt völlig fremd

iſt, fälſchlicher Weiſe mit der Uebertragung des jüdiſchen Co-
der ſollte in Verbindung gebracht haben. Die Grundzüge unſerer Sage müſſen alſo wohl wahr ſeyn. Dieſe beſtehen ohne Zweifel darin, daß Demetrius den König von Aegypten (ungewiß, ob Ptolemäus Lagi, oder Philadelphus) auf die jüdiſche Geſetzgebung aufmerkſam machte, welches Geſchäft ihm um ſo unbedenklicher zugewieſen werden darf, da auch Plutarch, in ſeinen Apophthegmata, von ihm berichtet: *Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς Πτολεμαίῳ τῷ βασιλεῖ παρήνει τὰ περὶ Βασιλείας καὶ Ἡγεμονίας βιβλία κτᾶσθαι καὶ ἀναγινώσκειν. ἃ γὰρ οἱ φίλοι τοῖς βασιλεῦσιν οὐ θαῤῥοῦσι παραινεῖν, ταῦτα ἐν τοῖς βιβλίοις γεγράφθαι.* Wenn wir alſo auch die Wahrheit aller Nebenumſtände aufgeben, ſo bleibt doch immer dieß gewiß, daß Demetrius die Ptolemäer aufforderte, die heiligen jüdiſchen Urkunden entweder erſt überſetzen zu laſſen, oder, wenn ſie ſchon übertragen waren (denn auch dieß wäre möglich), in ihre Bibliothek aufzunehmen. Ob dieſes ſchon zu der Zeit geſchah, da Philadelphus mit ſeinem Vater regierte, oder erſt nachher, da er Alleinherrſcher geworden war, iſt gleichgültig. So viel aber iſt gewiß, daß Ariſtobul, ſelbſt in dieſem äußerſten Falle,, ſich noch keine Unrichtigkeit zu Schulden kommen läßt, welche wichtig genug wäre, um ſeinen Schriften ihre Aechtheit abzuſprechen. Denn man bedenke, daß er nach ſeinen eigenen Angaben um ein Gutes ſpäter, als Philadelphus und die Abfaſſung der **LXX**, lebte, daß es damals keine amtlichen Staatsſchriften, keine Zeitungen, keinen Buchhandel gab, der über Alles, was vorging, ſogleich Bericht erſtattete, daß alſo auch durch das einzige Mittel, auf das man beſchränkt war, nämlich durch die Tradition, leicht unrichtige Züge in eine ſonſt wahre Erzählung gemiſcht werden konnten. Selbſt in der neueren Geſchichte, in Zeiten, wo die Preſſe ſchon wirkte, iſt die Ermittlung der Wahrheit auch bei dem beſten Willen oft ſchwer, ja faſt unmöglich ge-

worden, und den gefeierteſten Geſchichtſchreibern, welche nicht vergangene Jahrhunderte, ſondern ihr eigenes ſchilderten, einem Guiccardini, Machiavelli, Davila, Sleidanus ſind einzelne unrichtige Angaben nachgewieſen worden, ohne daß man es deßhalb gewagt hat, ihre Glaubwürdigkeit im Ganzen in Zweifel zu ziehen; und es iſt buchſtäblich gewiß, daß wenn eine falſche Nachricht über Dinge, welche ein Schriftſteller möglicherweiſe wiſſen konnte, hinreichen würde zum Beweiſe für die Unächtheit ſeiner Schriften, auch nicht ein einziger Hiſtoriker vor dem Verdammungsurtheile geſichert wäre.

Kehren wir zu unſerem Fragmente zurück. In den nächſtfolgenden Worten ſpricht Ariſtobul eine Meinung aus, die ſich ganz in derſelben Geſtalt bei Philo wiederfindet: οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ ἔργα εἰσί. Dieſe Lehre nun, nebſt vielen anderen, ſoll Plato, ſo wie die gefeierteſten helleniſchen Dichter Muſäus, Orpheus, Linus, Homer, Heſiod, aus den moſaiſchen Schriften geborgt haben. Man ſieht aus dieſer Behauptung erſtlich, daß Ariſtobul den Geſetzgeber weit über die anderen Propheten ſtellte, da ja immer ſeine Schriften als Quelle höherer Weisheit genannt werden; für's zweite, daß die Ideenlehre Plato's bereits in den Pentateuch hineingedeutet war. Denn überall ſteht unter denen, die aus Moſes geborgt haben ſollen, Plato an der Spitze, und er iſt überhaupt am meiſten gemeint. Da nun die Eigenthümlichkeit des Göttlichen zu allen Zeiten in ſeine Ideenlehre geſetzt wurde, ſo iſt klar, daß die Behauptung der erborgten Weisheit namentlich letzterer gilt.

Im übrigen iſt der Satz, daß die helleniſchen Weiſen bei Moſes in die Schule gegangen ſeyen, ganz natürlich, ſo bald die Juden einmal polemiſch gegen die Theologie der Hellenenen auftraten, was in Alexandrien früher oder ſpäter geſchehen mußte. Zwei entgegengeſetzte Abſichten ſind in ihrer Polemik zu unterſcheiden: erſtens wollten ſie ihre Lehre durch

die glänzendſten Juwelen aus dem Reichthume helleniſcher Bildung ausſchmücken und bekräftigen; zweitens durften ſie als Offenbarungsgläubige den heidniſchen Hellenen den Ruhm der erſten Erfindung nicht laſſen. Ein Grieche konnte einem Juden, der ihm den Vorzug ſeines Glaubens beweiſen wollte, möglicherweiſe zwei Antworten geben. Entweder ſagte er: auch wir haben Lehrer und Dichter, die beſſer ſind als Moſes, oder die — um den Pauliniſchen Ausdruck: χἀγὼ δοκῶ πνεῦμα ἔχειν, überzutragen — auch den Geiſt haben, und doch ganz anders als euer Moſes lehren. Auf dieſen Einwurf antwortete der Jude: eure berühmteſten Männer lehren daſſelbe, was unſer Geſetzgeber, und der Hellene war geſchlagen, vorausgeſetzt, daß er dieſen Satz auf Treu und Glauben annahm. — Oder entgegnete dieſer: unſere gefeiertſten Philoſophen ſagen ja daſſelbe, wie euer Moſes, nur viel beſſer und ſchöner, wie könnt ihr euch denn einer beſonderen Offenbarung rühmen? Dann antwortete der Jude: jene haben aus unſeren Schätzen geraubt. Dieſe Polemik haben bekanntlich die älteſten chriſtlichen Väter von den Juden entlehnt. Natürlich. Die Umſtände waren ganz dieſelben, und die guten Väter theilten mit den Juden die gleiche Anſicht von Offenbarung. In unſeren Tagen, bei veränderten Umſtänden, hat derſelbe Glaube eine ganz verſchiedene Erſcheinung hervorgebracht. Man hat es nämlich für gottlos gehalten, zu ſagen, daß die Lehre vom Logos und ſo viele andere, im neuen Teſtamente enthaltene (ich glaube, alle ohne Ausnahme, und werde dieß beweiſen), älter ſeyen, als Chriſtus; und man hat ſich viele Mühe gegeben, das aufglänzende Licht der Geſchichte zu löſchen. Wieder natürlich. Denn nur wer der großen Lehrerin unſeres Geſchlechtes, der Geſchichte, folgt, wird das Vorrecht haben, unter allen Umſtänden ſich gleich zu bleiben. Aber im Gebiete vorgefaßter Meinungen, wo ſtatt klaren Verſtandes die Tradition und die Eindrücke der Erziehung,

d. h. äußere, den königlichen Geiſt feſſelnde Mächte walten, iſt ewiger Wechſel.

Wir ſind fertig mit den Fragmenten Ariſtobuls. Faſſen wir ſeine bedeutendſten Lehren zuſammen. Das ganze alte Teſtament, d. h. das Geſetz und die Propheten, waren zu ſeiner Zeit bereits überſetzt; er achtet letztere als gottbegeiſterte Männer, aber doch ſetzt er Moſes viel höher. Beide zuſammen, beſonders aber den Geſetzgeber, hält er für inſpirirt (τὸ θεῖον πνεῦμα καθ' ὃ καὶ προφήτης ἀναχεχήρυκται.) Die allegoriſche Erklärung war ihm bekannt, und Vieles deutet er ſchon in derſelben Weiſe, die wir ſpäter bei Philo finden. In ſeiner Lehre von Gott tritt die Grundanſicht der Alexandriner ſtark hervor, daß der Herr den Himmel, ſeine Wohnung, nicht verlaſſe, noch die Erde je berühre; daß er unſichtbar, und, ſeinem inneren Weſen nach, unbegreiflich ſey; daß er deſſen ungeachtet auf Erden Alles, namentlich das Gute wirke, welches die Menſchen nur dem Scheine nach ſelbſt thun. Angedeutet iſt ferner der Satz, daß Gott die Welt nicht aus Nichts, ſondern aus einem präexiſtirenden Stoffe geſchaffen habe. (κόσμοιο τυπωτὴν.) Die Weisheit findet ſich bei unſerem Philoſophen als eine ewige, göttliche, weltſchöpferiſche Kraft, ſchon vielfach ausgebildet, und durch pythagoriſche Zahlenkünſte ausgeſchmückt; der Sabbat iſt außerordentlich gefeiert, und die heiligen Sieben mit der Weisheit identifizirt, wie bei Philo. In der Lehre vom Menſchen kehrt die ſiebenfache Eintheilung der Stoiker wieder. Die Juden ſind endlich das auserkorene und edelſte Volk; ſie beſitzen die reinſte göttliche Offenbarung, die als Geheimlehre betrachtet werden muß. Was ſich von höherer Erkenntniß bei den heidniſchen Weiſen findet, iſt aus moſaiſcher Quelle abgeleitet.

Alle dieſe Anſichten ſtimmen (zum Theile ſelbſt wörtlich) mit Philo's Lehre überein, nur daß letztere viel ausgebildeter

iſt, wie es ſich von einem Späteren zum Voraus erwarten läßt. Im Uebrigen findet ſich in dieſen Fragmenten keine Spur, welche auf ein ſpäteres Zeitalter hindeutete. Und es iſt gewiß, daß ſich dieß ganz anders verhalten würde, wenn Hody's Verdammungsurtheil begründet, und dieſelben ein unterſchobenes Machwerk wären. In dieſem Falle könnte es nicht fehlen, daß Proben von jenen Phantomen, welche Alexandria ſpäter ausbrütete, von den Aeonen, vom Demiurg, von andern Sachen der Art, vorkommen würden; denn überall iſt in unterſchobenen Schriften das Ausſchweifendſte niedergelegt worden, weil die Verfaſſer, wenn ſie Gemäßigtes und Begreifliches ſagen wollten, unter ihrem eigenen Namen auftreten durften, und weil der geſunde Verſtand keiner erborgten Autorität bedarf.

f. Die älteſten Stücke aus den Sibyllinen.

Man hat die ſibylliniſchen Orakel früher für ein Werk des zweiten und dritten Jahrhunderts gehalten, und chriſtlichen Verfaſſern zugeſchrieben. Noch in neuerer Zeit wurde dieſe Meinung von dem däniſchen Gelehrten Thorlacius wiederholt. Seitdem iſt jedoch dieſe Frage auf eine andere Weiſe gelöst worden, und zwar durch denſelben Hiſtoriker, dem unſere theologiſche Litteratur die ſchätzbarſten Aufklärungen über andere dunkle Punkte der chriſtlichen Urzeit verdankt. Herr Profeſſor Bleek in Berlin hat in der theologiſchen Zeitſchrift von De Wette, Schleiermacher und Lücke (1819 und 1820 erſtes und zweites Heft) das Zeitalter der verſchiedenen Beſtandtheile der Sibyllinen, ſo weit es möglich war, auf's befriedigendſte nachgewieſen. Ich fühle mich gedrungen, für dieſe ſchöne Arbeit, in welcher der ächte Geiſt hiſtoriſcher Unterſuchung weht, dem Herrn Verfaſſer auf dieſem öffentlichen Wege meine ungeheuchelte Hochachtung zu bezeugen.

Werk alexandriniſcher Juden iſt nach ihm, mit geringen Ausnahmen, das dritte Buch, der Abſchnitt zwiſchen dem zweiten und dritten, und das Proömium. Außerdem vom fünften Buche die Verſe 260 — 285, ferner V. 286 — 332. Endlich noch 484 — 531; dieſe gewiß. Vielleicht der Abſchnitt 342 — 433 aus demſelben Buche. (cfr. zweites Heft, pag. 231.)

Herr Bleek hat in der Beweisführung auf die in den verſchiedenen Stücken enthaltenen Dogmen wenig oder keine Rückſicht genommen, um ſo mehr freut es uns, auch von dieſer Seite ſeine Behauptung beſtätigen zu können.

Beginnen wir mit dem Proömium. Dieſes aus Theophilus ad Autolycum Lib. II. Cap. 36. genommene Stück iſt von einem Alexandriner, und zwar von einem Juden verfaßt, wie der Inhalt zeigt, und wie wir ſpäter nachweiſen werden. Es iſt zweitens ſehr alt, da ſich Beweisſtellen für ſein Vorhandenſeyn bis an das Ende des erſten Jahrhunderts vorfinden, indem es nicht bloß von Juſtinus, Clemens, Theophilus, ſondern auch in einem ſehr alten Apokryphon des Paulus bei Clemens (Stromat. VI. 761., unten, und 762. edit. Potter) angeführt wird. Zudem bildete es, nach aller Wahrſcheinlichkeit, früher den Anfang des dritten Buches, deſſen wichtigſter und größter Theil bis in das Jahr 160 vor Chriſtus hinaufreicht. Wir verweiſen übrigens, wegen des Einzelnen, auf die obengenannte Zeitſchrift.

Weil nur Wenigen unter unſern Leſern die Sibyllinen zur Hand ſeyn dürften, werden wir die wichtigſten Stücke im Urtexte herſetzen. Das Proömium lautet ſo:

Ἄνθρωποι θνητοὶ καὶ σάρκινοι, οὐδὲν ἐόντες, 1
Πῶς ταχέως ὑφοῦσθε, βίου τέλος οὐκ ἐσορῶντες;
Οὐ τρέμετ' οὐδὲ φοβεῖσθε θεόν, τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν
Ὕψιστον, γνώστην πανεπόπτην, μάρτυρα πάντων.
Παντότροφον, κτίστην, ὅστις γλυκὺ πνεῦμ' ἐν ἅπασι 5
Κάθετο, χ' ἡγητῆρα βροτῶν πάντων ἐποίησεν.

Εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει ὑπερμεγέθης, ἀγένητος,
Παντοκράτωρ, ἀόρατος, ὁρῶν μόνος αὐτὸς ἅπαντα,
Αὐτὸς δ' οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἀπάσης.
Τίς γὰρ σὰρξ δύναται τὸν ἐπουράνιον καὶ ἀληθῆ
Ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν θεὸν ἀμβρότον, ὅς πόλον οἰκεῖ;
Ἀλλ' οὐδ' ἀκτίνων κατεναντίον ἠελίοιο
Ἄνθρωποι στῆναι δυνατοὶ, θνητοὶ γεγαῶτες
Ἄνδρες, ἐν ὀστήεσσι φλέβες καὶ σάρκες ἐόντες,
Αὐτὸν τὸν μόνον ὄντα σέβεσθ' ἡγήτορα κόσμου,
Ὃς μόνος εἰς αἰῶνα, καὶ ἐξ αἰῶνος ἐτύχθη,
Αὐτογενὴς, ἀγένητος, ἅπαντα κρατῶν διὰ παντὸς
Πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῷ.
Τῆς κακοβουλοσύνης δὲ τὸν ἄξιον ἔξετε μισθὸν,
Ὅττι θεὸν προλιπόντες ἀληθινὸν, ἀέναόν τε
Δοξάζειν, αὐτῷ δὲ θύειν ἱερὰς ἑκατόμβας
Δαίμοσι τὰς θυσίας ἐποιήσατε, τοῖσιν ἐν ᾅδου.
Τύφῳ καὶ μανίῃ δὲ βαδίζετε, καὶ τρίβον ὀρθὴν
Εὐθεῖαν προλιπόντες, ἀπήλθετε, καὶ δι' ἀνάνθων
Καὶ σκολόπων ἐπλανᾶσθε. Βροτοὶ παύσασθε μάταιοι
Ῥεμβόμενοι σκοτίῃ, καὶ ἀφεγγεῖ νυκτὶ μελαίνῃ·
Καὶ λίπετε σκοτίην νυκτὸς, φωτὸς δὲ λάβεσθε·
Οὗτος ἰδοὺ πάντεσσι σαφὴς· ἀπλάνητος ὑπάρχει.
Ἔλθετε, μὴ σκοτίην δὲ διώκετε, καὶ γνόφον αἰεὶ.
Ἠελίου γλυκυδερκὲς ἰδοὺ φάος ἐξοχα λάμπει.
Γνῶτε δὲ καθέμενοι σοφίην ἐν στήθεσιν ὑμῶν.
Εἷς θεός ἐστι, βροχὰς, ἀνέμους, σεισμοὺς ἐπιπέμπων
Ἀστεροπὰς, λιμοὺς, λοιμοὺς καὶ κήδεα λυγρὰ,
Καὶ νιφετοὺς, κρύσταλλα· τί δὴ καθ' ἓν ἐξαγορεύω;
Οὐρανοῦ ἡγεῖται, γαίης κρατεῖ, αὐτὸς ὑπάρχει.

Die Worte: θνητοὶ καὶ σάρκινοι οὐδὲν ἐόντες, im erſten Verſe, weiſen auf die alexandriniſche Lehre vom Fleiſche hin; die Menſchen ſind Nichts, ſind vergänglich und ſterblich, weil ſie von Fleiſch ſind; wir verweiſen auf Philo. V. 2.: πῶς ταχέως ὑψοῦσθε. Uebermuth, das Grundlaſter im Menſchen, nach Philo, iſt die Quelle des Götzendienſtes; ſo lehren mit den älteſten Vätern die Juden. Durch denſelben beleidigen die Heiden Gott, ὑβρίζουσι θεὸν· βίου τέλος οὐκ ἐσορῶντες.

Entweder die Kürze des Lebens ſollte ſie antreiben, in ſich ſelbſt zu gehen, und das, was zum Heile dient, die Verehrung des wahren Gottes, zu bedenken; oder ſie ſollten den Zweck und die Beſtimmung des Lebens erkennen. Der dritte und vierte Vers preist die Allwiſſenheit Gottes, der jeden Frevel, alſo auch den Götzendienſt ſieht und beſtrafen wird. V. 5.: Gott, der Herr des Lebens, hat allen Sterblichen das πνεῦμα zum Führer gegeben; auch dieſe Worte laſſen ſich mit Sätzen aus Philo belegen; πνεῦμα iſt, wie das Beiwort ἡγητὴρ zeigt, ſo viel als νοῦς. Es heißt γλυκὺ als Quell des vernünftigen wahren Lebens. Das Beiwort ἀγένητος im ſiebenten Verſe, das ſo häufig bei den Alexandrinern vorkommt, weist auf den ſtrengen Unterſchied zwiſchen Gott und der Creatur hin, welcher dieſer Schule eigenthümlich iſt. Ἀόρατος V. 8. Die Bedeutſamkeit dieſes Begriffes tritt im 9. Verſe ſtärker hervor: οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἁπάσης — ὃς πόλον οἰκεῖ. Das Wort σὰρξ gibt den Grund an, warum kein Menſch Gott ſchauen könne. Ganz wie bei Philo. Er wohnt im Aether, πόλον οἰκεῖ, ſonſt ἐν ἀιθέρι ναίων. Die Unſichtbarkeit des Höchſten wird V. 12 — 14. durch einen Schluß a minori ad majus erhärtet. Nicht einmal die Sonne können die Sterblichen, wegen ihres blendenden Glanzes, ſchauen, wie viel weniger Gott, der ja, dieß muß man hinzudenken, die Sonne der Sonnen, oder das reinſte Licht iſt. Alles alexandriniſche Lehre; ſelbſt der Schluß aus den Sonnenſtrahlen kommt bei Philo vor.

Das Beiwort γεγαῶτες (von γάω, γένω)) im 13. Verſe deutet abermals auf die tiefe Kluft zwiſchen Gott und der Kreatur hin, ſo wie auch V. 16. die Worte: ὃς μόνος εἰς ἀιῶνα καὶ ἐξ ἀιῶνος ἐτύχθη. Der 18. Vers: πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῷ iſt beſtimmt die richtige Leſeart, ſo viel auch Turnebus, Auratus, Obſopöus, Barthius und Andere (cfr. edit. Servatii Gallaei zu dieſe

Stelle) ſich abgemüht haben, ihn zu heilen, oder einen, nach ihrer Weiſe, guten Sinn hineinzulegen. Den Schlüſſel zum Verſtändniſſe gibt die oben angeführte Stelle Philo's: quod deter. potiori insidiari soleat Pf. II. pag. 202.: *πῶς οὖν εἰκὸς, βραχὺν οὕτως ὄντα τὸν ἀνθρώπινον νοῦν — ὁλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ.* Der Ausdruck: *ἐν φάει κοινῷ* beweist unwiderſprechlich, daß der Verfaſſer unſeres Abſchnittes das göttliche Licht ungetrennt auf die Menſchen ausdehnte, und in dieſes *ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν* (wie Philo ſagt) ihre Vernunft ſetzte. Denn was ſoll *κριτήριον* anders bedeuten, als das rein Geiſtige im Menſchen. Auch der Apoſtel Paulus actor. XVII. 27., 28.: *οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα· ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν, κεὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν* hat einen Anklang dieſer Lehre, welche alexandriniſch iſt.

Der 21. Vers iſt der deutlichſte Beweis, daß unſer Abſchnitt von einem Juden herrührt; denn nie würde ein Chriſt Hekatomben für den Höchſten verlangt haben. Vers 22. beweist, daß unſer Verfaſſer an Teufel glaubte; er wird erklärt durch die Kirchenväter, welche ohne Zweifel, nach dem Vorgange der Juden, lehrten, daß die heidniſchen Opfer den hölliſchen Geiſtern dargebracht werden. *Τύφῳ καὶ μανίῃ δὲ βαδίζετε*, im 23. Verſe, enthält dieſelbe Anſicht, wie Vers 2. Stolz, das Grundlaſter des menſchlichen Herzens, iſt zugleich Quelle der größten Verſündigung an Gott, des Götzendienſtes; denn hätten die Heiden Demuth, ſo würden ſie auch den wahren Gott erkennen. Die Bilder von dem rechten Wege, der finſteren Nacht, den Dornen und Klippen, ſind bei den Juden, und ſelbſt im neuen Teſtamente häufig; das Licht und die ſüße Helle der Sonne wird objektiv mit Gott, ſubjektiv mit der Weisheit verglichen. Die Finſterniß iſt gleich dem Unverſtande im Menſchen, und dem böſen Prinzipe in der Welt. Alles alexandriniſch. Denn Gott iſt bei dieſen eine Lichtnatur, und Unwiſſenheit, mit ihrem Urquelle, dem lichtloſen, ordnungs-

losen Urstoff, ist der Born des Bösen. Wenn im 28. Verse gesagt wird: Gott sey leicht zu erkennen, so muß man sich erinnern, daß Philo und Aristobul, so wie Paulus Rom. I, gerne den Beweis aus der Natur, der jedem vor Augen liege, festhält; wie denn dieß auch im folgenden, nur auf eine eigenthümliche Weise, geschieht. Von V. 31 — 35. geht der Verfasser von Philo und Aristobul ab; denn diese beiden schreiben die bösen Naturkräfte den Dienern Gottes, nicht unmittelbar ihm selbst zu. Zugleich kann man fragen, warum unser Verfasser hier nur böse und furchtbare Wirkungen nennt? Die Antwort ist leicht. Die Heiden nämlich, gegen welche dieses Stück polemisirt, fanden ihre Götter meist in den Schrecken erregenden Gährungen der Natur, wie Donner, Blitz, Erdbeben, Seuchen u. s. w. **Primus in orbe Deos fecit timor**, wie Lucretius sagt. Deßhalb erklärt unser Verfasser, seine Gegner bekämpfend, auch dieß kommt von dem Einen Gott. Ebendeßwegen ist auch die Abweichung von den anderen Alexandrinern vielleicht nur Schein; seines besonderen Zweckes wegen mußte er so sprechen; im Uebrigen konnte er wohl annehmen, daß jene zerstörenden Kraftäußerungen durch Vermittlung erfolgen. Statt *αὐτὸς ὑπάρχει* will Barthius in der Nota bei Galläus *ἅδεος ἄρχει* lesen, weil der Vers sonst nicht abgerundet sey, da überall drei Theile der Welt, Himmel, Erde, Hölle, unterschieden werden. Aber außerdem, daß die Form *ἅδεος* nicht regelmäßig ist, gefällt mir die gewöhnliche Leseart besser. Denn Nichts ist bei den Alexandrinern so häufig, als Gott *τὸν ὄντα*, *τὸν ὑπάρχοντα* zu nennen. Er ist der Seyende schlechtweg. Die Unterwelt, als der geringste Theil der Schöpfung, mochte füglich übergangen werden.

Mit dem 35. Verse schließt das erste Fragment b. Theophilus, der zu den folgenden Versen den Uebergang m den Worten macht: *καὶ πρὸς τοὺς γενητοὺς λεγομένους ἐφ*

Unter γενητοὶ λεγόμενοι ſind die Götter der Heiden zu verſtehen, die, nach den alten Theogonien, wie Menſchen durch Zeugung entſtanden ſeyn ſollen. Daß dieſes zweite Fragment von demſelben Verfaſſer herrührt, wie das erſte, zeigt die Aehnlichkeit des Inhaltes und der Sprache. Aber Theophilus muß einige zur Verbindung zwiſchen beiden Stücken dienende Verſe ausgelaſſen haben, weil der Zuſammenhang mangelt.

Εἰ δὲ γενητὸν ὅλως καὶ φθείρεται, οὐ δύνατ' ἀνδρὸς
Ἐκ μηρῶν, μήτρας τε θεὸς τετυπωμένος εἶναι.
Ἀλλὰ θεὸς μόνος εἷς πανυπέρτατος, ὅς πεποίηκεν
Οὐρανὸν, ἠέλιόν τε, καὶ ἀστέρας, ἠδὲ σελήνην,
Καρποφόρον γαίην τε, καὶ ὕδατος ὄιδματα πόντου,
Οὔρεα θ' ὑλήεντα, καὶ ἀέναα χεύματα πηγῶν,
Τῶν τ' ἐνύδρων πάλι γεννᾷ ἀνήριθμον πολὺ πλῆθος,
Ἕρπετά θ' ἑαίης κινούμενα ψυχοτροφεῖται,
Ποικίλα τε κτηνῶν λιγυρόθροα, τραυλίζοντα,
Ξουθά, λιγυπτερόφωνα, ταράσσοντα ἀέρα ταρσοῖς.
Ἐν δὲ νάπαις ὀρέων ἀγρίαν γενεὰν θέτο θηρῶν,
Ἡμῖν τε κτήνη ὑπέταξεν πάντα βροτοῖσιν.
Πάντων θ' ἡγητῆρα κατέστησεν θεότευκτον,
Ἀνδρὶ δ' ὑπαίταξεν παμποίκιλα κ' οὐ κατάληπτα.
Τίς γὰρ σάρξ δύναται θνητῶν γνῶναι τάδ' ἅπαντα·
Ἀλλ' αὐτὸς μόνος οἶδεν ὁ ποιήσας τάδ' ἀπ' ἀρχῆς,
Ἄφθαρτος κτίστης, ἀιώνιος, ἀιθέρα ναίων,
Τοῖς ἀγαθοῖς ἀγαθὸν προφέρων πολὺ πλείονα μισθὸν
Τοῖς δὲ κακοῖς, ἀδίκοις τε, χόλον καὶ θυμὸν ἐγείρων,
Καὶ πόλεμον, καὶ λοιμὸν, ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα.
Ἄνθρωποι τί μάτην ὑφούμενοι ἐκροιζοῦσθε;
Αἰσχυνθῆτε, γαλᾶς καὶ κνώδαλα θειοποιοῦντες.
Οὐ μανίη καὶ λύσσα φρενῶν, καὶ ἐτώσια βάρη;
Ἐλιπόδας κλέπτουσι θεοὶ, συλῶσι τε χύτρας;
Ἀντί τε χρυσήεντα πόλον καταπίονα ναίειν
Σητόβρωτα δέδορκε, πυκναῖς δ' ἀράχναις δεδίασται·
Προσκυνέοντες ὄφεις, κύνας, ἀιλουροὺς ἀνόητοι,
Καὶ πετεινὰ σέβεσθε, καὶ ἕρπετα θηρία γαίης,
Καὶ λίθινα ξόανα, καὶ ἀγάλματα χειροποίητα,
Ἢν παρόδοισι λίθων συγχώματα· ταῦτα σέβεσθε,

Ἄλλα τε πολλὰ μάταια, ἃ δὴ κ' αἰσχρὸν ἀγορεύειν.
Εἰσὶ θεοὶ μερόπων δολοήτορες οὗτοι ἀβούλων,
Τῶν δὴ κἀκ στόματος χεῖται θανατηφόρος ἰός.
Οὗ δ' ἐστὶν ζωή τε, καὶ ἄφθιτον ἀέναον φῶς,
Καὶ μέλιτος γλυκιροῦ γλυκιρώτερον ἀνδράσι χάρμα
Ἐκπροχέει· τῷ δεῖ μόνῳ ἀυχένα κάμπτειν,
Καὶ τρίβον αἰώνεσσιν ἐν εὐσεβέεσσ' ἀνακλίνειν.
Ταῦτα λιπόντες ἅπαντα, δίκης μεστὸν τὸ κύπελλον
Ζωρότερον, στιβαρόν, βεβαρημένον, εὖ μάλ' ἄκρητον
Εἱλκύσατ' ἀφροσύνῃσι μεμηνότι πνεύματι πάντες.
Κ' οὐ θέλετ' ἐκνῆψαι, καὶ σώφρονα πρὸς νόον ἐλθεῖν.
Καὶ γνῶναι βασιλῆα θεὸν, τὸν πάντ' ἐφορῶντα.
Τοὔνεκεν αἰθομένοιο πυρὸς σέλας ἔρχετ' ἐφ' ὑμᾶς·
Λάμπασι καυθήσεσθε δι' αἰῶνος τὸ πανῆμαρ,
Ψευδέσιν αἰσχυνθέντες ἐπ' εἰδώλοισιν ἀχρήστοις.
Οἱ δὲ θεὸν τιμῶντες ἀληθινὸν, ἀέναόν τε
Ζωὴν κληρονομοῦσι, τὸν αἰῶνος χρόνον, αὐτοὶ
Οἰκοῦντες παραδείσου ὁμῶς ἐριθηλέα κῆπον
Δαινύμενοι γλυκὺν ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

Vers 36.: εἰ δὲ γενητὸν ὕλως καὶ φθείρεται wiedet die Unterſcheidung zwiſchen Gott und der Kreatur. V. 38 — 47. ſpricht der Verfaſſer anders von Gott als vorher, V. 33 — 35. Der Grund iſt klar. Die Heiden ſetzten die Gottheit herunter, indem ſie die Götter gleich Menſchen entſtehen laſſen. Der Unſerige weist deßhalb zuerſt auf die großen Werke Gottes hin, denn aus dieſen ergibt ſich indirekt der Beweis, daß menſchlich erzeugte Weſen ſo himmliſche Werke nicht ausführen können. Unter ξουθὰ λιγυπτερύφωνα ſind die Bienen zu verſtehen; denn ξουθὸς iſt ein gewöhnliches Prädikat derſelben, und auch das andere paßt trefflich; Thiere, welche mit den Flügeln ſanft rauſchen. Uebrigens ſind hier die Bienen vorzugsweiſe genannt, wahrſcheinlich als heilige und fromme Geſchöpfe; denn für ſolche wurden ſie angeſehen. Vers 47 — 51. wird die Herrſchaft des Menſchen über die belebte Natur geprieſen. Die Urſache derſelben iſt wohl in

dem Beiworte θεόπνευστος angedeutet, das einen zweifachen Sinn haben kann; entweder: der Mensch ist von Gott selbst geschaffen — dann wäre anzunehmen, der Verfasser habe sich Alles andere durch Engel erschaffen gedacht; aber diese Meinung läßt sich durch keine Autoritäten rechtfertigen — oder er ist göttlichen Geschlechtes, aus Gott gebildet (τοῦ καὶ γένος ἐσμὲν), welche Erklärung trefflich mit dem 18. Verse und den sonstigen Spuren der alexandrinischen Theosophie übereinstimmt, auch am besten in den Zusammenhang paßt. Im 50. Verse wird wieder die σὰρξ herabgesetzt. Αἰθέρα ναίων, wie oben ὃς πόλον οἰκεῖ. Gott belohnt die Gerechten überschwenglich, und viel mehr, als sie es verdienen; ein Satz, der auch im neuen Testamente vorkommt. Der 55. Vers findet sich ganz in derselben Gestalt in dem orphischen Gedichte bei Justinus. Es ist schwer zu entscheiden, wer von beiden entlehnt hat. Das Wort ἐκροιζοῦσθε im 56. Verse ist zweifelhaft; vielleicht dürfte ἐκφυσιοῦσθε zu lesen seyn. γαλᾶς im 57. Verse ist zusammengezogen aus γαλέας, Katzen. Κνώδαλον heißt hier dem Sinne nach wohl Krokodile. Am Ende des 58. Verses haben die Ausgaben ἐστήσια φάρη, was gar keinen Sinn gibt, und nicht einmal griechisch ist. Auratus in der Note bei Opsopäus schlägt vor: ἀ αἴσθησις ἀφαυρὴ (sensus imbecillis), Clauserus ibidem ἐτώσια βάρη, vergebliche Mühen. Ich bin dem Letzteren gefolgt. Vers 59.: „Rauben denn Ochsen die Götter, und plündern sie Töpfe?„ jener Diebstahl geht auf Merkur oder Herkules; das zweite Glied bezieht sich wohl auf die Sitte der Alten, vor die Götterbilder Töpfe mit gekochten Hülsenfrüchten hinzustellen. V. 61.: σητόβρωτα δέδορκε, πυκναῖς δ' ἀράχναις δεδίασται. Die Lieblingspolemik der Juden (cfr. Buch der Weisheit cap. XIII. 10 — 19.). Statt den goldenen Himmel zu bewohnen, wie es Göttern geziemen würde, können sie sich nicht einmal der Würmer und Spinnen erwehren, welche ihre Standbilder

verunreinigen. Δεδίασται ist ein schönes, von der Weberei entlehntes Bild. Es heißt: das Gewebe anlegen. Κὰν παρόδοισι, die Steingebilde auf den Kreuzwegen; wohl die Hermen oder Merkuriussäulen, die nicht immer aus einem Stücke bestanden. V. 69.: „Wo das Leben ist.“ Auch bei Philo wird Gott häufig der Lebendige, der Herr des Lebens genannt. Καὶ ἄφθιτον, ἀέναον φῶς. Diese Worte beweisen, daß der Verfasser sich Gott als ein reines Lichtwesen dachte. Die Verbesserung κρᾶμα statt χάρμα im 70. Verse, welche Auratus bei Galläus vorschlägt, hat viele Wahrscheinlichkeit für sich. Gott würde dann wie bei Philo der Logos, mit einem Mundschenken verglichen, welcher den Menschen den himmlischen Trank der Weisheit und des inneren Friedens reicht. V. 72.: „Ihr müsset eure Bahn zu den ewiglebenden Frommen richten.“ Ein Beweis, daß der Verfasser sich die Gerechten ewig selig denkt. Das Bild vom Taumelbecher, V. 73 — 75., ist bekanntlich aus dem alten Testamente entlehnt. Aber die Worte δίκης μεστὸν κύπελλον sind zweideutig. Entweder sind schon vergangene Plagen gemeint — diese Erklärung paßt wohl auf die Worte, aber nicht in den Zusammenhang — oder heißt es: Becher des Wahnsinnes, der euch Strafe bringen wird. Dieß ist der wahre Sinn; denn es ist nicht von gegenwärtigen, noch vergangenen, sondern von künftigen Gerichten die Rede. Im 78. und 79. Verse werden ewige Höllenstrafen gelehrt. Πανῆμαρ ist eine Verstärkung der Worte: δι' ἀιῶνος. V. 80. wörtlich: „Durch Lügen zu Schanden geworden an euren nichtigen Götzen,“ statt: durch euren lügenhaften Götzendienst verloren. Die vier letzten Verse beweisen die ewige Seligkeit der Frommen. Ζωὴ ist mit Nachdruck zu nehmen. Seliges Leben, βιὸς βιωτὸς. Wo der Verfasser sich das Paradies dachte, ob auf Erden — etwa auf einer fernen Insel des Oceans, wie nach Josephus die Essäer geglaubt haben sollen — oder in der Luft, kann nicht bestimmt werden.

Das himmliſche Brod im letzten Verſe könnte dem helleniſchen Mythus entnommen, eben ſo gut aber auch dem Himmelsbrod in der Wüſte nachgebildet ſeyn. Letzteres iſt wahrſcheinlicher, theils wegen der großen Bedeutung, die Philo auf das Manna legt, theils weil die älteren Kabbaliſten ausdrücklich lehrten, daß Manna die Speiſe der Seligen im Paradieſe ſeyn werde. Man vergleiche die Stelle, welche Galläus pag. 305. aus Sohar in Exodum anführt. (Unter Anderem Folgendes: **De illo Manna comesturi sunt justi in seculo futuro.**).

Das ganze Stück iſt eine Polemik gegen den Götzendienſt, der mit örtlich beſtimmten Farben geſchildert wird. Katzen, giftige Schlangen, Krokodile ſind als Gegenſtand göttlicher Verehrung genannt. Dieß beweist klar, daß der Verfaſſer ein Aegypter war.

Folgendes ſind die wichtigſten, in dieſen Verſen enthaltenen Dogmen: Gott iſt eine reine Lichtnatur; er wohnt im Himmel, ohne die Erde zu berühren. (Dieß iſt angedeutet V. 9.: *αὐτὸς δ' οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἁπάσης* und V. 60.); er iſt unſichtbar, ſeinem Weſen nach unbegreiflich, dennoch in einem gewiſſen Sinne aus der Natur erkennbar (V. 30—35.), einer, allweiſe, heilig; er iſt die Weltſeele, ſein Weſen iſt in Allen, ſeine Lichtnatur hat ſich, ohne zerſtückt zu werden, in der Geſtalt des Menſchengeiſtes Allen mitgetheilt. Alles Gute, wie Weisheit und Frömmigkeit, kommt von ihm (*καὶ μέλιτος γλυκεροῦ γλυκερώτερον ἀνδράσι χρᾶμα ἐκπροχέει.*). Er iſt Weltſchöpfer. Zwiſchen der Kreatur und Gott iſt eine unermeßliche Kluft: jener ewig, dieſe vergänglich. Der Menſch beſteht aus Geiſt und Fleiſch; dieſes letztere iſt Quell aller Schwäche, ohne Zweifel auch der böſen Begierden; denn ob er gleich dieß nicht ausdrücklich ſagt, ſo ſetzt er doch das Fleiſch auf jede Weiſe herab. Grundlaſter des Menſchen iſt der Stolz; aus dieſem

entſpringt die ärgſte Sünde gegen Gott, der Götzendienſt. Die Böſen werden nach dem Tode durch ewiges Feuer gepeiniget, die Frommen erben die ewige Seligkeit und wohnen im Paradieſe. Alle dieſe Sätze, bis auf die zwei letzten, finden ſich auch bei Philo, nur läßt er die Frommen nach dem Tode die Luft bewohnen, die Böſen wieder in andere Leiber fahren; daß er aber den Hades kannte, und vielleicht am Ende der Welt, und nach den meſſianiſchen Strafgerichten glaubte, haben wir oben nachgewieſen. Dagegen folgte der Verfaſſer unſerer Verſe dem Glauben des Volkes, das in allen Ländern und in allen Religionen eine Hölle und einen Himmel erwartet.

Wir gehen über zu dem zwiſchen dem zweiten und dritten Buche befindlichen Abſchnitte. cfr. Galläus pag. 306. und flg. Daß V. 1 — 35. eine von einem Chriſten herrührende Nachbildung des Prömiums ſey, hat Bleek I. Heft 198 — 201. ſehr ſcharfſinnig dargethan; deſto wichtiger ſind die übrigen Verſe des Stückes. V. 36 — 62. Galläus pag. 321 — 326.

Αἰ γένος ἀιμοχαρὲς, δόλιον, κακὸν, ἀσεβέων τε
Ψευδῶν, διγλώσσων ἀνθρώπων, καὶ κακοηθῶν
Λεκτροκλόπων, εἰδωλολατρῶν, δόλια φρονεόντων.
Οἷς κακὸν ἐν στέρνοισιν ἑνὶ μεμανῃμένος οἶστρος,
Αὐτοῖς ἁρπάζοντες, ἀναίδεα θυμὸν ἔχοντες.
Οὐδεὶς γὰρ καὶ πλοῦτον ἔχων, ἄλλῳ μεταδώσει,
Ἀλλ' ἔσεται κακίη δεινὴ πάντεσσι βροτοῖσι.
Πίστιν δ' οὐ σχήσουσιν ὅλως, χῆραί τε γυναῖκες
Στέρξουσι κρυφίως ἄλλους πολλαὶ διὰ κέρδος·
Οὐ σπάρτην κατέχουσαι βίου ἀνδρῶν αἱ λαχοῦσαι.
Αὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμη καὶ Αἰγύπτου βασιλεύσει
Εἰς ἓν δηθύνουσα, τότε δὴ βασιλεία μεγίστη,
Ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποισι φανεῖται·
Ἥξει δ' ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων,
Εἰς αἰῶνας πάντας ἐπειγομένοιο χρόνοιο.
Καὶ τότε Λατίνων ἀπαραίτητος χόλος ἀνδρῶν
Τρεῖς Ῥώμην οἰκτρῇ μοίρῃ καταδηλήσονται·

Πάντες δ' ἀνθρωποι μελάθροις ἰδίοισιν ὀλοῦνται,
Ὁππόταν οὐρανόθεν πύρινος ῥέυσῃ καταράκτης.
Οἴμοι δειλαίη πότ' ἐλεύσεται ἦμαρ ἐκεῖνο,
Καὶ κρίσις ἀθανάτοιο θεοῦ, μεγάλου βασιλῆος.
Ἄρτι δὲ τί κτίζεσθε πόλεις, κοσμεῖσθε δὲ πᾶσαι
Ναοῖς, καὶ σταδίοις, ἀγοραῖς, χρυσοῖς ξοάνοις τε
Ἀργυρέοις, λιθίνοις τε, ἵν' ἔλθητ' ἐις πικρὸν ἦμαρ.
Ἥξει γὰρ, ὁπόταν θείου διαβήσεται ὁδμὴ
Πᾶσιν ἐν ἀνθρώποις. . . . . .

Vers 3.: λεκτροκλοπῶν. Ehebrecher, die sich in fremdes Ehebette einstehlen. Verbotene Fleischeslust war den Juden, namentlich den Alexandrinern, eine der größten Sünden, und ihr höchster Stolz, daß sie sich hierin zu ihrem Vortheile vor den Heiden auszeichneten. Ebenso V. 8.: χῆραί τε γυναῖκες. Für Wittwen war die Ausschweifung noch schändlicher als für Eheweiber, weil die Trauer ihres Standes sie zur Enthaltsamkeit aufforderte. Außer diesem allgemeinen Grunde muß man noch in Rechnung bringen, daß der Verfasser dieser Verse besonders Cleopatra und ihre großen Unordnungen in jenem Punkte im Auge hatte, wie aus dem Folgenden hervorgeht. Vers 10.: σπάρτη βίου, das eheliche Band. V. 11. enthält die Zeitbestimmung dieses Orakels. Aber genau läßt sich nicht ermitteln, was mit der Herrschaft über Aegypten gemeint sey, ob die Zeit, da Antonius schon todt, und Aegypten förmlich zur römischen Provinz geworden war, oder da Antonius noch bei Cleopatra in Alexandrien lebte; denn Aegypten konnte schon damals als ein den Römern unterworfenes Land betrachtet werden. Die Erwähnung des Triumvirats im 16. und 17. Verse, und die große Macht, welche der ägyptischen Königin im nächsten Abschnitte des III. Buches, der mit unseren Versen genau zusammenhängt, beigelegt wird, machen letztere Erklärung wahrscheinlicher. Vielleicht aber vermengt der Verfasser beide Zeitpunkte mit einander, und gibt in unserem Verse die letzten Ereignisse

vor dem Messiasreich, im 16. und 17. dagegen die Anfänge der Vorzeichen. Die Lesart διθύνουσα im 12. Verse ist nicht gesund; andere Handschriften haben ἰθύνουσα, was einen guten Sinn gibt. Vielleicht dürfte δηθύνουσα zu lesen seyn. In eines verlängernd. Daß dieß übrigens der wahre Sinn der Worte sey, beweist der Zusammenhang. *Βασιλεια μεγιστη ἀθανάτου βασιλῆος.* In diesen Worten ist Gott, der Herr, gemeint, noch nicht der Messias, der erst im folgenden Verse gefeiert wird; denn das Reich, in dem dieser herrscht, heißt auch im neuen Testamente *βασιλεία θεοῦ.* Der Messias wird ewig und über den ganzen Erdkreis herrschen. Aehnlich Lukas I. 33.: *βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς ἀιῶνας καὶ τῆς βασιλειας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος*, nur daß hier seine Gewalt auf einen kleineren Raum beschränkt wird. Statt τρεῖς im 17. Verse lesen einige Handschriften τρὶς, was dann von der dreimaligen Uneinigkeit zwischen Antonius und Oktavian zu verstehen wäre. Besser scheint die gewöhnliche, als schwerer, da τρεῖς den vorhergehenden Nominativ auf eine unregelmäßige Art wieder aufnimmt.

Die zwei letzten Verse dieses Abschnittes und einen Theil des ersten Verses aus dem folgenden Buche hält Bleek, I. Heft pag. 202. und 203., für unterschoben. Er möchte die beiden Stücke so zu einem Ganzen verbinden:

ἥξει γὰρ, ὁπόταν Σείου διαβήσεται ὁδμὴ
Πᾶσιν ἐν ἀνθρώποις (κατὰ γῆν) Βελιὰρ μετόπισθεν.

In den Ausgaben endigt der erste Abschnitt so:

(Πᾶσιν ἐν ἀνθρώποις.) αὐτὰρ τὰ ἕκαστ' ἀγορεύσω,
Ὅσσαις ἐν πόλεσιν μέροπες κακότητα φέρουσιν.

Das dritte Buch beginnt sodann mit den Worten:

Ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν ἥξει Βελίας μετόπισθεν.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese beiden Abschnitte einen Verfasser haben; hierauf weist die Zeitbestimmung

hin, welche im Anfange des zweiten Stückes vorkommt. Sodann iſt die Vorſtellung, daß der Antichriſt aus dem Hauſe der Cäſaren kommen werde, um ein Bedeutendes ſpäter, als die Zeit der Cleopatra, in welche das Stück nach den deutlichſten Spuren zu ſetzen iſt. Aus dieſen Gründen hat jene Vermuthung Bleek's alle Wahrſcheinlichkeit für ſich, und Alles würde nach ſeinem Vorſchlage ſchön zuſammenhängen.

— — Ἥξει βελιὰρ μετόπισθεν,
Καὶ στήσει ὀρέων ὕψος, στήσει δὲ θάλασσαν
Ἥλιον πυρόεντα μέγαν, λαμπράν τε σελήνην
Καὶ νέκυας στήσει, καὶ σήματα πολλὰ ποιήσει
Ἀνθρώποις· ἀλλ' οὐχὶ τελεσφόρα ἔσσετ ἐν αὐτῷ,
Ἀλλὰ πλανᾷ· καὶ δὴ πολλοὺς μέροπας πλανήσει,
Πιστοὺς τ' ἐκλεκτοὺς Ἑβραίους, ἀνόμους τε καὶ ἄλλους
Ἀνέρας, οἵ τινες οὔπω θεοῦ λόγον εἰσήκουσαν.
Ἀλλ' ὁπόταν μεγάλοιο θεοῦ πελάσωσιν ἀπειλαὶ
Καὶ δύναμις φλογέουσα δι' οἴδματος εἰς γαῖαν ἥξει
Καὶ Βελίηρ φλέξει, καὶ ὑπερφιάλους ἀνθρώπους
Πάντας, ὅσοι τούτῳ πίστιν ἐνεποιήσαντο·
Καὶ τότε δὴ κόσμος ὑπὸ ταῖς παλάμῃσι γυναικὸς
Ἔσσεται ἀρχόμενος, καὶ πειθόμενος περὶ πάντα
Ἢν δ' ὁπόταν κόσμου παντὸς χείρη βασιλεύσῃ,
Καὶ ῥίψῃ χρυσόν τε καὶ ἄργυρον εἰς ἅλα δίαν,
Καὶ χαλκόν τε, σίδηρον ἐφημερίων τ' ἀνθρώπων
Εἰς πόντον ῥίψῃ, τότε δὴ στοιχεῖα πρόπαντα
Χηρεύσει κόσμῳ· ὁπόταν θεὸς αἰθέρι ναίων
Οὐρανὸν εἱλίσσει, καθάπερ βιβλίον εἱλεῖται,
Πεσσεῖται πολύμορφος ὅλος πόλος ἐν χθονὶ δίᾳ,
Καὶ πελάγει ῥεύσει δὲ πυρὸς μαλεροῦ καταράκτης
Ἀκάματος, φλέξει δὲ γαῖαν, φλέξει δὲ θάλασσαν,
Καὶ πόλον οὐράνιον, καὶ ἤματα, καὶ κτίσιν αὐτὴν
Εἰς ἓν χωνεύσει, καὶ εἰς καθαρὸν διαλέξει.
Κοὐκέτι φωστήρων σφαιρώματα καὶ χαλόωντα,
Οὐ νύξ, οὐκ ἠώς, οὐκ ἤματα πολλὰ μερίμνης,
Οὐκ ἔαρ, οὐχὶ θέρος, οὐ χειμών, οὐ μετόπωρον.
Καὶ τότε δὴ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις εἰς μέσον ἥξει
Αἰῶνος μεγάλοιο, ὅταν τάδε πάντα γένηται.

Das oft wiederholte Wort *στήσει* hat entweder verſchiedene Bedeutungen — ſo daß *στήσει ὀρέων ὕψος* erklärt werden muß: er wird Berge hinſtellen, wo früher Thäler waren; *στήσει θάλασσαν, σελήνην καὶ ἥλιον*: er wird das fluthende Meer und die Himmelskörper in ihrem Laufe aufhalten; endlich *στήσει νέκυας*: er wird Todte auferwecken — oder es hat nur eine Bedeutung, und der Sinn iſt: er wird die Berge, Sonne, Mond und Sterne, ſelbſt die Todten zu ſeinem Dienſte hinſtellen, und ſie zwingen, ihm zu gehorchen. Der Beiſatz *σήματα πολλὰ ποιήσει* im vierten Verſe hat einen beſſeren Sinn nach der letzteren Erklärung. Denn wenn in den vorhergehenden Verſen ſo wunderbare Wirkungen genannt werden, als nach der erſten Erklärung vorausgeſetzt wird, ſo iſt der Beiſatz von ſeinen Wundern unnöthig und hinkt. V. 5.: *ἀλλ' οὐχὶ τελεσφόρα ἔσσεται*: Er kann ſeine Wunder nicht durchführen und vollenden; ſie ſind alſo mangelhaft und werden zu Schanden. V. 6 — 8 erinnert beinahe auf's Wort an Matth. XXIV. 24.: *ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατὸν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς*. Dieſe auffallende Uebereinſtimmung in zwei von einander völlig unabhängigen Schriften darf uns nicht wundern; die Anſicht, welche ſie enthalten, iſt aus einer gemeinſchaftlichen Quelle entſtanden, nämlich Deuteron. XIII. 1., 2., und findet ſich bei allen älteren Juden. Man vergleiche auch Philo de Sacrificantibus, Mang. II. 259., Mitte, bis unten. *Πιστούς τ' ἐκλεκτοὺς Ἑβραίους*. Die Worte *πιστοὶ* und *ἐκλεκτοὶ* ſind gleichbedeutend: wer mit Inbrunſt an dem Geſetze hängt, iſt auserwählt, und umgekehrt; doch erinnert letzterer Ausdruck zugleich an die hebräiſche Prädeſtinationslehre. *Θεοῦ λόγος* im achten Verſe iſt das Geſetz, gleichwie bei Philo und anderen Alexandrinern. V. 10.: *δύναμις φλογέουσα δι' οἴδματος ἥξει*: „Die Flamme wird wo-

gend herabſtrömen;“ daſſelbe, was oben durch οὐρανόθεν πύρινος ῥεύσει καταράκτης bezeichnet wird. Sie wird den Belial nebſt ſeinem Anhange verbrennen. Ebenſo Apocalyp. XX. 10.: καὶ ὁ διάβολος, ὁ πλανῶν αὐτοὺς (Gog und Magog) ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου — καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Wir werden noch öfter auf ſolche gleiche Ausſprüche ſtoßen; denn die Offenbarung und die Sibyllinen ſind aus dem Volksglauben, als ihrer gemeinſchaftlichen Quelle, gefloſſen. Im 14. Verſe leſen die Ausgaben: περὶ πάντας, ſtatt πάντα, was die richtige Leſeart iſt. Die Welt wird auf jede Weiſe gehorchen. Die ganze Beſchreibung von V. 13 — 18. paßt in hohem Grade auf die ägyptiſche Königin Cleopatra, und ſonſt auf keine andere Perſon oder Sache. — Die ganze Welt wird unter ihren Händen ſeyn. Dieß iſt beinahe buchſtäblich wahr, für die Zeit, da Antonius, gefeſſelt in ihren Liebesbanden, in Alexandria ſchwelgte. Man erinnere ſich, mit welchem Unwillen ſelbſt die Römer die Macht der Aegyptierin ertrugen, ein Unwille, den Horazius in einigen Verſen ausgeſprochen hat. Sie iſt zweitens eine Wittwe; ebenfalls nach der Geſchichte; denn ſie war zuerſt vermählt mit ihrem Bruder Ptolemäus Dionyſos. Sie wird Gold und Silber, Eiſen und Erz in's Meer werfen; ein Bild ihrer unſinnigen Verſchwendung.

Auf Rom können die Worte unmöglich bezogen werden, wie der Däne Thorlacius in ſeiner Schrift über die Sibyllinen will. Denn erſtens wäre dann die Zeitbeſtimmung viel zu allgemein, da unſere Orakel ſonſt immer eine genaue Rechnung zu Grunde legen; für's zweite konnte von Rom nie behauptet werden, es ſey eine Wittwe, da die Weltſtadt, zumal in den ſpäteren Zeiten, in welche das Orakel, nach der Vorausſetzung des däniſchen Gelehrten, fallen ſoll, nie ohne Kaiſer war, ſondern im Gegentheile oft mehrere hatte, alſo

eher πολύανδρος genannt werden könnte. V. 18.: τότε δὴ στοιχεῖα πρόπαντα χηρεύσει κόσμῳ. Eine Anſpielung auf das vorhergehende Wort χήρη: wenn eine Wittwe herrſcht, dann werden alle Elemente verwittwet werden. Man denke an die tiefere Wortbedeutung von κόσμος, ſo wie an die Weltanſicht der Alexandriner. Sie iſt ein trefflich geordnetes Ganzes, deſſen Theile in reiner Harmonie zuſammenwirken, gleichſam mit einander vermählt ſind. Denn Vermählung iſt das ſchönſte Bild wechſelſeitigen Wirkens. Die Vermählung der Elemente hat aufgehört, heißt dann ſo viel, als: das Chaos kehrt zurück, die Ordnung iſt vernichtet; und dieß wird ja eben in unſeren Verſen gemeint. V. 20,: Οὐρανὸν εἱλίσσει, καθάπερ βιβλίον εἱλεῖται. Dieſes Bild kehrt auch Apocalyp.. VI. 14. wieder: καὶ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον εἱλισσόμενον, und weist auf Pſalm 102., 27. zurück. Ebenſo verhält es ſich mit dem 21. Verſe: πεσσεῖται πολύμορφος [ſo genannt wegen des mannigfachen Schmuckes der Sterne, mit denen er, wie mit Juwelen, beſetzt iſt] ὅλος πόλος ἐν χθονὶ δίᾳ; man vergleiche Apocalyp. ibidem V. 13.: καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν, ὡς συκῆ βάλλει τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς, und Matth. XXIV. 29.: οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται. V. 21 — 25.: Der Glutſtrom wird Alles, Erde und Meer, ſelbſt den Himmel verbrennen; καὶ ἥματα: auch die Tage werden zerſtört; figürlich, weil Sonne und Mond, das Maas der Zeit, untergegangen ſind. Εἰς ἓν χωνεύσει: die Glutmaſſe gleichet dem Chaos, weil nichts Einzelnes mehr in ihr zu unterſcheiden iſt. Εἰς καθαρὸν διαλέξει, wörtlich: das Feuer wird die Maſſe zum Reinen, zur Läuterung abſondern, d. h., das Schlechte, die Schlacken werden verbrannt, das Gute bleibt geläutert zurück. Ohne Zweifel eine Anſpielung auf den Glauben, daß eine neue Erde und ein neuer Himmel aus dem Weltbrande entſtehen

werde. Beides, ſowohl daß die Welt durch Feuer untergehen, als daß eine ſchönere und veredeltere Schöpfung aus dem zweiten Chaos erſtehen werde, war eine damals unter allen Juden verbreitete Erwartung. Den künftigen Untergang der Welt lehren ſchon einige Stellen des alten Teſtamentes, wie Pſalm 102., 27. Jeſaias 51., 6. Zur Zeit Jeſu machte dieſer Glaube einen weſentlichen Beſtandtheil der Meſſiaslehre aus. Daher jene Stellen im neuen Teſtamente, wie die obenangeführten aus Matth. XXIV., aus der Apocalypſe, und die ſtarken Ausſprüche im zweiten Briefe Petri III. 7., 10., 12., 13. Auch Joſephus ſpricht davon, denn Antiq. I. 2. 3. läßt er Adam vorausſagen: ἀφανισμὸν τῶν ὅλων ἔσεσθαι, τὸν μὲν κατ' ἰσχὺν πυρὸς, τὸν δὲ ἕτερον κατὰ βίαν καὶ πληθὺν ὕδατος. Die Letztere iſt mit Noah eingetreten, erſtere wurde damals erwartet. Daß auch die alexandriniſchen Juden dieſe Anſicht theilten, geht, außer unſerer Stelle, aus Philo's Schrift, de corruptibilitate mundi, hervor, worin er den künftigen Untergang der Welt beſtreitet, alſo auch den Glauben daran vorausſetzt.

Mit der Meinung, daß die Welt durch Feuer untergehen werde, war die Erwartung einer neuen Erde und eines neuen Himmels nothwendig verbunden; denn ſonſt wäre ja Nichts mehr vorhanden, was Niemand annehmen wird; und die Einbildungskraft, die Mutter dieſer Anſichten, hätte ſich ſelbſt zerſtört, weil ſie dann keinen Stoff mehr beſaß, an dem ſie ſich üben konnte. Daher jene neue Schöpfung im zweiten Briefe Petri III., Apocalyp. cap. XXI., und ebenſo auch in unſerer Stelle εἰς καθαρὸν διαλέξει.

In den folgenden Verſen 26 — 28. wird die vorhergehende Schilderung weiter ausgeführt. Es wird kein Stern mehr am Himmel, keine Tages- noch Jahreszeit mehr ſeyn. V. 29. und 30.: dann, nachdem alles zuvor Beſchriebene vorgegangen, wird das Gericht des großen Königes, Gottes,

gehalten. *Αἰῶνος μεγάλοιο*, eine Anſpielung auf die jüdiſche Anſicht von den zwei großen Zeitläuften, dem gegenwärtigen und kommenden. Jener iſt klein und unbedeutend im Vergleiche gegen dieſen, daher das Beiwort *μέγας*. Der Ausdruck *ὅταν πάντα γένηται* iſt ſehr häufig zu Bezeichnung der Ereigniſſe, welche dem großen Umſchwunge der Dinge in den letzten Zeiten vorangehen müſſen. So im dritten Buche der Sibyllinen V. 511.: *μέχρι πάντα γένηται*. Ebenſo Matth. V. 18.: *ἕως ἂν πάντα γένηται*. Denn dieſe Stelle iſt ſo zu deuten: kein Jota vom Geſetze ſoll aufhören, bis Alles geſchehen, d. h., bis Himmel und Erde vorüber iſt; oder mit anderen Worten, bis das himmliſche Reich beginnt. Denn in dieſem erſt wird ein anderes, ein himmliſches Geſetz gegeben; wie denn auch die Worte *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* paralell gehen mit dem zweiten Satze: *ἕως ἂν πάντα γένηται*, Aehnlich iſt auch Matth. XXIV. 6.: *δεῖ γὰρ πάντα γενέσθαι*.

Mit dem 30. Verſe ſchließt das Orakel, was ſelbſt mehrere Abſchreiber gefühlt haben, die nach dem 30. Verſe eine Lücke anzeigen.

Uebrigens iſt die Zeitfolge, in welche die beſchriebenen Ereigniſſe geſetzt werden müſſen, unſicher. Entweder hat der letzte Abſchnitt des zweiten Buches einen und denſelben Verfaſſer mit dem erſten des dritten, dann entſteht die Frage, ob der Anfang der ewigen Herrſchaft jenes heiligen Königes vor den Weltbrand, der im zweiten Abſchnitte ſo weitläufig geſchildert wird, geſetzt werden müſſe, oder erſt nachher. Allein wenn auch der Anfang des dritten Buches von einem andern Verfaſſer herrühren ſollte, ſo kehrt dieſelbe Frage wieder, weil nie ein Jude weder den Antichriſt noch den Belial, noch das Weltgericht ohne einen Meſſias gedacht hat. Die Entſcheidung iſt nicht leicht, weil im erſten Falle der göttliche Geſalbte zuſammt ſeinen Anhängern, den Frommen, im all-

gemeinen Brande untergehen müßte, und weil im zweiten der Antichriſt ohne das Gegengewicht des Meſſias waltete, der ihm doch immer entgegengeſetzt wird. Doch glaube ich, daß unſer Verfaſſer letzterer Meinung war. *Καὶ τότε δὴ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις εἰς μέσον ἥξει Αἰῶνος μεγάλοιο*, zuerſt die Herrſchaft des Böſen, dann der Weltbrand zur Beſtrafung, erſt nach dieſem beginnt der *ἀιὼν μέγας*, in welchen man allgemein den Meſſias verſetzte. Dieß ſtimmt auch zu dem erſten Abſchnitte recht gut, denn hier wird die Gewalt der Triumvirn, die auf jeden Fall, nach der Anſicht des Verfaſſers, der meſſianiſchen Zeit vorangeht, in die innigſte Verbindung geſetzt mit dem Feuerſtrome, der vom Himmel herabfährt, und alles Irdiſche vernichtet.

Unſere beiden Orakel haben eine hohe Wichtigkeit als Zeugen für die Gluht meſſianiſcher Erwartungen in der Zeit, da unſer Erlöſer geboren ward. Es ſind folgende Glaubenslehren in ihnen enthalten: Kurz vor dem Ende der Zeiten, das damals, ſo wie mehrere Jahrhunderte nachher, unverzüglich erwartet wurde, herrſcht gränzenloſe Bosheit unter den Menſchen; der Teufel, in Geſtalt eines gewaltigen Fürſten, mit außerordentlichen Kräften ausgerüſtet, und ſelbſt Wunder, obgleich falſche, zu thun fähig, verführt die Sterblichen und leitet ſie zu allen Laſtern an; aber nun iſt das Maas voll, ein Feuerſtrom ſtürzt vom Himmel herab, die Sterne ſinken ein, der Himmel fällt auf die Erde herunter, das Chaos kehrt wieder, die ganze Welt wird ausgebrannt, bis ſie geläutert, und zu einer neuen Schöpfung bereitet iſt. *Εἰς καθαρὸν διαλέξει.* Nun beginnt das Gericht, es beginnt die ewige Herrſchaft des göttlichen Geſalbten.

Der folgende Abſchnitt von V. 31 — 99. ſcheint von einem heidniſchen Verfaſſer herzurühren, und gehört nicht hieher. cfr, Bleek, I. Heft, 206 — 210. Der nächſte, von Vers 100 — 128., iſt zwar von einem Juden, zur Zeit der

Ptolemäer Physkon und Philometor, geschrieben, enthält aber nichts dogmatisch merkwürdiges, als die letzten Verse. Nach dem salomonischen, dem hellenischen, dem macedonischen, und endlich dem römischen Reiche wird zur Zeit des siebenten Ptolemäers (Physkon):

Ἄχρι πρὸς ἑβδομάτην βασιλήϊδα, ἧς βασιλεύσει
Αἰγύπτου βασιλεύς, ὅς ἀφ' Ἑλλήνων γένος ἔσται.

das Volk Gottes sich wieder erheben, und auch die anderen Nationen zum Heile führen:

Καὶ τότ' ἔθνος μεγάλοιο θεοῦ πάλι κάρτερον ἔσται
Οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσονται.

Βιος hat hier, wie oben ζωὴ, eine höhere Bedeutung, wahres Leben, Seligkeit. Die Verheißung selbst ist den Propheten entnommen, von denen einige, wie bekannt ist, lehrten, daß in der messianischen Zeit alle Völker zum Dienste des wahren Gottes bekehrt werden sollen.

Im nächsten Abschnitte von Vers 129 — 227., der von demselben, um das Jahr 160 vor Christus lebenden Alexandriner herzurühren scheint (cfr. Bleek, I. Heft, pag. 214 — 216.), wird zuerst heidnischen Völkern mancherlei Unglück geweissagt, dann kommt die Sibylle auf die Hebräer zu sprechen; auch diese wird Unheil treffen. Zuerst beschreibt sie ihre Frömmigkeit, dann ihre Geschichte in einer prophetischen Vision. Jene Schilderung ist dogmatisch merkwürdig, weßhalb wir sie hersetzen.

— *Ἔσται πόλις κατὰ χθονὸς Οὖρ Χαλδαίων* 131
Ἐξ ὧν δὴ γένος ἐστὶ δικαιοτάτων ἀνθρώπων
Οἷσιν ἀεὶ βουλή τ' ἀγαθὴ, καλά τ' ἔργα μέμηλεν.
Οὔτε γὰρ ἠελίου κύκλιον δρόμον, οὔτε σελήνης
Οὔτε πελώρια ἔργα μεριμνῶσι κατὰ γαίης, 135
Οὔτε βάθος χαρόποιο θαλάσσης Ὠκεανοῖο,
Οὐ πταρμῶν σημεῖ', οἰωνοπόλων τε πετεινά,
Οὐ μάντεις, οὐ φαρμακοὺς, οὐ μὴν ἐπαοιδοὺς
Οὐ μύθων μωρῶν ἀπάτας ἐγγαστριμύθων,

Οὐδὲ τὰ Χαλδαίων, τὰ προμάντια ἀστρολογοῦσιν,
Οὐδὲ μὲν ἀστρονομοῦσι. Τὰ γὰρ πλάνα πάντα πέφυκεν.
Ὅσσα κεν ἄφρονες ἄνδρες ἐρευνῶσιν κατὰ ἦμαρ,
Ψυχὰς γυμνάζοντες εἰς οὐδὲν χρήσιμον ἔργον,
Καὶ ῥα πλάνην ἐδίδαξαν ἀεικελίους ἀνθρώπους.
Ἐξ ὧν δὴ κακὰ πολλὰ βροτοῖς πέλεται κατὰ γαῖαν,
Τοῦ πεπλανῆσθαι ὁδοὺς τ' ἀγαθὰς, καὶ ἔργα δίκαια.
Οἱ δὲ μεριμνῶσιν τε δικαιοσύνην τ' ἀρετήν τε,
Ἢ οὐ φιλοχρημοσύνη τίς γ', ἢ κακὰ μύρια τίκτει
Θνητοῖς ἐν ἀνθρώποις, πόλεμον καὶ λιμὸν ἄπειρον.
Τοῖσι δὲ μέτρα δίκαια πέλει κατ' ἀγρούς τε πόλεις τε,
Οὐδὲ κατ' ἀλλήλων νυκτοκλοπίας τελέουσι
Οὐδ' ἀγέλας ἐλάουσι βοῶν, οἰῶν τε καὶ αἰγῶν·
Οὐδὲ ὄρους γαίης γείτων τοῦ γείτονος αἴρει.
Οὐδὲ πολυπλουτῶν τίς ἀνὴρ τὸν ἐλάττονα λυπεῖ.
Οὐδέ γε χήρας θλίβει, μᾶλλον δ' αὖτε βοηθεῖ,
Αἰεὶ ἐπαρκέων ἐν σίτῳ, οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ·
Αἰεὶ δ' ὄλβιος ἐν δήμῳ, τοῖς μηδὲν ἔχουσιν,
Ἀλλὰ πενιχρομένοισι θέρους ἀπὸ μοῖραν ἰάλλει.
Πληροῦντες μεγάλοιο θεοῦ φάτιν ἔννομον ὕμνον,
Πᾶσι γὰρ οὐράνιος κοινὴν ἐτελέσσατο γαῖαν.

Der erſte Vers, der in den Ausgaben ſo lautet: ἔσται πόλις κατὰ χθονὸς Οὐχαλδαίου, iſt verdorben. Ich vermuthe, es war urſprünglich von Οὖρ Χαλδαίων, als dem Ort, die Rede, aus dem Abraham, und durch ihn das israelitiſche Volk, abſtammt, und habe den Text nach dieſer Annahme verbeſſert. Von V. 154 — 161. wird Israel geprieſen, weil es keine Aſtrologie treibe, noch andere abergläubiſche Gebräuche der Art, durch welche die Heiden die Zukunft zu erforſchen ſtrebten. Sie bekümmern ſich nicht um den Kreislauf der Sonne und des Mondes, noch um außerordentliche Erſcheinungen auf der Erde. Dem Zuſammenhange gemäß müſſen die πελώρια ἔργα von der Zeichendeuterei, von Beobachtung der portenta verſtanden werden. Daſſelbe gilt auch vom 156. Verſe. Sie ſchauen nicht in die Tiefe des dunkeln Oceans. Denn auch im Meere fand der Aber-

glaube τέρατα, auch in ſeinen Tiefen Zeichen der Zukunft. Οὐ πταρμῶν σημεῖα. Der Pariſer Codex lieſt παλμῶν. Beide Leſearten geben einen guten Sinn. Doch iſt die erſtere, als durch mehrere Autoritäten begründet, vorzuziehen. Das Nießen galt bei den Alten für bedeutungsvoll; daher auch bei den neueren Nationen der Gebrauch geblieben iſt, den Nießenden Heil zu wünſchen. Φαρμακοὺς und ἐπαοιδοὺς im 158. Verſe bedeuten daſſelbe. Man ſammelte Kräuter und andere geheime Mittel zu Beſchwörungen. Ἐγγαστριμύθων, Bauchredner, Leute, die ein πνεῦμα πύθωνος hatten, (wie es Actor. XVI. 16. heißt,) und nach dem Glauben damaliger Zeiten, vermöge ihrer Verbindung mit den Dämonen, wahrſagen konnten. Τὰ προμάντια ἀστρολογοῦσι, eine prägnante Conſtruktion. Sie finden die Prophezeiung der Zukunft in den Sternen. Οὐδὲ μὲν ἀστρονομοῦσι. Ἀστρονομεῖν wird hier von ἀστρολογεῖν unterſchieden. Es bedeutet alſo ohne Zweifel die wiſſenſchaftliche und natürliche Erforſchung der himmliſchen Körper. Alles dieß führt nur zum Unheil: τὰ γὰρ πλάνα πάντα πέφυκεν. Die ganze Stelle von V. 154 — 161. bezieht ſich auf das moſaiſche Gebot Deuteron. XVIII. 10., 11.: οὐχ εὑρεθήσεται ἐν σοὶ περικαθαίρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρὶ, μαντευόμενος μαντείαν, κληδονιζόμενος, καὶ οἰωνιζόμενος, φαρμακὸς, ἐπαείδων ἐπαοιδὴν, ἐγγαστρίμυθος, καὶ τερατοσκόπος, ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς. Auf die Worte τερατοσκόπος bezieht ſich der 155. und 156. Vers, auf μαντευόμενος καὶ κληδονιζόμενος, οἰωνιζόμενος der 157. und der Anfang des 158. Φαρμακὸς ἐπαείδων ἐπαοιδὴν und ἐγγαστρίμυθος kehrt wörtlich wieder in den Verſen 158. und 159. Uebergangen ſind die Beſtimmungen περικαθαίρων τὸν υἱὸν ἐν πυρὶ, wohl, weil ſie nicht verſtanden wurden, und ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς, vielleicht, weil dieß damals kein ſehr gewöhnlicher Aberglaube war. Dagegen wird auf's ſtärkſte der Abſcheu der Juden vor Aſtrologie her-

vorgehoben; dieß iſt um ſo merkwürdiger, weil der Text des Deuteronomium keine Veranlaſſung gab. Dieſe mußte alſo aus der Erfahrung kommen. Man erinnere ſich nun, daß auch Philo ſich an verſchiedenen Orten ſtark gegen Aſtrologie ausſpricht, und ſie als einen Greuel bezeichnet, der den Verehrern Jehova's ferne ſey. Nach dieſen Zeugniſſen kann es gewiß Niemand einfallen, die εἱμαρμένη, welche, nach Joſephus, Eſſäer und Phariſäer glaubten, aſtrologiſch zu deuten. Im 164. Verſe lieſt der Text: καὶ ῥὰ πλάνοις ἐδίδαξαν, wir haben auf die Auktorität des Pariſer Codex hin πλάνην geſetzt. V. 170.: τοῖσι δὲ μέτρα δίκαια κ. τ. λ. Hiemit iſt zu vergleichen Levitic. XIX. 36., Deuteron. XXV. 13., 15., ſo wie auch das folgende auf moſaiſche Geſetze hinweist. Αἰεὶ ἐπαρχέων ἐν σίτῳ κ. τ. λ., eine hebräiſche Conſtruktion für σῖτον oder σίτου. Der 179. Vers iſt dem Sinne nach klar, aber die Wortfügung iſt ſchwierig. Ἔννομον ὕμνον ſcheint ein Beiſatz zu θεοῦ φάτιν; aber man begreift nicht, wie das göttliche Geſetz ſo genannt werden könne. Vielleicht iſt ſo zu erklären: Sie erfüllen Gottes Gebot als geſetzlichen Lobpreis, als einen Gottesdienſt, wie ihn das Geſetz verlangt.

Die folgende prophetiſche Beſchreibung der israelitiſchen Geſchichte bietet nichts Merkwürdiges dar. Nun kommt von Vers 227 — 266. eine Weiſſagung gegen Babylon, gegen Aegypten, unter dem ſiebenten Könige aus helleniſchem Stamme, nämlich Ptolemäus Phyſkon, gegen Gog und Magog, endlich gegen Lybien. Daß dieß Orakel 160 Jahre vor Chriſtus zu ſetzen ſey, geht aus jener Zeitbeſtimmung hervor. Uebrigens enthält es nichts Wichtiges. Daſſelbe gilt von den zwei folgenden Orakeln von V. 267 — 284., und von da bis 319. Denn das erſte derſelben iſt ohne Bedeutung; das zweite, obwohl an ſich bemerkenswerth, ſcheint ſpäteren Urſprunges, und von einem Chriſten eingeſchoben (cfr. Bleek, I. Heft, pag. 221. und 222.).

Von 319 — 351. kommt ein Orakel auf Alexander und seine Nachfolger. Leider ist der Text außerordentlich verdorben; nur so viel sieht man, daß das von ihm gestiftete Reich, ganz wie bei Daniel cap. VII., mit zehn Hörnern verglichen wird, neben denen ein elftes herauswächst. V. 335.: Ἐκ δέκα δὴ κεράτων παρὰ δὴ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει, und 338.: καὶ τότε δὴ παραφυόμενον κέρας ἄρξει. Ist dieses Orakel wirklich aus der Zeit der Ptolemäer Physkon und Philometor, wie Bleek ibidem 222 — 224. vermuthet, so hätten wir hier einen merkwürdigen Beweis, daß zu jener Zeit das Bild von den zehn Hörnern weit verbreitet war.

Von Vers 352 — 374. weissagt die Sibylle in einem Orakel, das schon Varro kannte: Homer werde einst aus ihren Gedichten entlehnen. Daß dieser Abschnitt einen Juden zum Verfasser hat, geht aus der Art hervor, in der er den Sänger Ilions behandelt, und seinen Götterglauben angreift. Andererseits ist gewiß, daß kein Jude den Homer eines lächerlichen Diebstahls an der Sibylle beschuldigt haben würde, wenn nicht zu seiner Zeit und unter seiner Nation schon der Glaube verbreitet gewesen wäre, daß die Blüthen der griechischen Bildung aus den Schriften Mosis, welchen ja auch die Sibylle als das reinste Gefäß der Offenbarung feiert, geschöpft seyen; mit anderen Worten, wenn man nicht schon die hellenische Philosophie in die heiligen Bücher der Juden hineingedeutet hätte. Dieß stimmt trefflich zu den Fragmenten Aristobuls, der jenen Raub auf's bestimmteste, und gewiß nicht als der erste, behauptet.

Von V. 375 — 430. folgt eine Reihe schwerverständlicher Orakel gegen einzelne Städte und Völker, die kein dogmatisches Interesse darbieten. Der nächste Abschnitt bis 513. enthält drohende Weissagungen wider die Phöniker, wider Kreta, Thrazien, Gog und Magog, wider die Lyker, Phrygier,

Lyder, Pamphylier, endlich gegen die Hellenen. Sie werden unsägliches Wehe erdulden, wann:

ὅταν πολυβάρβαρον ἔθνος ἐπέλθῃ.

Hiebei ist an die Unterjochung durch die Römer in den Zeiten des macedonischen Perseus zu denken, wie die furchtbare Beschreibung des Unglückes zeigt. Diese Leiden kommen über die Hellenen wegen ihres Vertrauens auf sterbliche Feldherren, wegen ihres Götzendienstes, den sie 1500 Jahre geübt. Zuletzt aber, wenn Alles geschehen:

μέχρι πάντα γένηται,
Ὅσσα μόνος βουλεύσεται οὐκ ἀτέλευτα Θεός γε.
Πάντα τελεσθῆναι κρατερὴ δ' ἐπικείσετ' ἀνάγκη.

werden auch sie, wie es scheint, den wahren Gott verehren. Die angeführten Verse sprechen klar die allgemein verbreitete jüdische Vorstellung aus, daß der ganze Weltgang nach einem vorherbestimmten göttlichen Plane verlaufe, und daß deßhalb Alles nur in der vorhergeordneten Reihe eintreten könne.

In den folgenden, mit den vorherigen genau verbundenen, Versen wird das hohe Glück in dem messianischen Reiche beschrieben, von V. 514 — 572.

Εὐσεβέων ἀνδρῶν ἱερὸν γένος ἔσσεται αὖθις 514
Βουλαῖς ἠδὲ νόμῳ προσκείμενοι ὑψίστοιο 515
Οἳ ναὸν μεγάλοιο θεοῦ περικυδανέουσι
Λοιβῇ τε κνίσσῃ τ', ἠδ' αὖθ' ἱεραῖς ἑκατόμβαις,
Ταύρων ζατρεφέων θυσίαις, κριῶν τε τελείων,
Πρωτοτόκων οἰῶν τε, καὶ ἀρνῶν πίονα μῆλα
Βωμῷ ἐπὶ μεγάλῳ ἁγίως ὁλοκαρπεύοντες. 520
Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ νόμου ὑψίστοιο λαχόντες,
Ὄλβιοι οἰκήσουσι πόλεις, καὶ πίονας ἀγρούς,
Αὖτι δ' ὑψωθέντες ὑπ' ἀθανάτοιο προφῆται
Καὶ μέγα χάρμα βροτοῖς πάντεσσι φέροντες.
Μούνοις γάρ σφιν δῶκε θεὸς μέγας εὔφρονα βουλὴν 525
Καὶ πίστιν, καὶ ἄριστον ἐνὶ στήθεσσι νόημα.
Οἵτινες οὐκ ἀπάτῃσι κεναῖς οὐδ' ἔργ' ἀνθρώπων
Χρύσεα καὶ χάλκεια, καὶ ἀργύρου ἠδ' ἐλέφαντος,
Καὶ ξυλίνων, λιθίνων τε θεῶν εἴδωλα καμόντων,

Πήλινα, μιλτόχριστά τε, ζωγραφίας τυποειδῆ
Τιμῶσιν ὅσαπερ τε βροτοὶ κενεόφρονι βουλῇ.
Ἀλλὰ γὰρ ἀείρουσι πρὸς οὐρανὸν ὠλένας ἁγνὰς,
Ὀρθριοι ἐξ εὐνῆς αἰεὶ χρόα ἁγνίζοντες
Ὕδασι, καὶ τιμῶσι μόνον τὸν ἀεὶ μεδέοντα,
Ἀθάνατον, καὶ ἔπειτα γονεῖς· μετὰ δ' ἔξοχα πάντων
Ἀνθρώπων, ὁσίης εὐνῆς μεμνημένοι εἰσίν.
Κοὐδὲ, πρὸς ἀρσενικοὺς παῖδας μίγνυνται ἀνάγνως,
Ὅσσα τε Φοίνικές τ', Αἰγύπτιοι, ἠδὲ Λατῖνοι,
Ἕλλας τ' ἐυρύχορος, καὶ ἄλλων ἔθνεα πολλὰ
Περσῶν καὶ Γαλατῶν, πάσης τ' Ἀσίης, παραβάντες
Ἀθανάτοιο θεοῦ ἁγνὸν νόμον, ὃν παρέβησαν.
Ἀνθ' ὧν ἀθάνατος θήσει πάντεσσι βροτοῖσιν
Ἄτην, καὶ λιμὸν, καὶ πήματά τε, στοναχάς τε,
Καὶ πόλεμον, καὶ λοιμὸν ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα.
Οὕνεκεν ἀθάνατον γενέτην πάντων ἀνθρώπων
Οὐκ ἔθελον τιμᾷν ὁσίως, εἴδωλα δ' ἐτίμων
Χειροποίητα σέβοντες, ἃ ῥίψουσι βροτοὶ αὐτοὶ
Ἐν σχισμαῖς πετρῶν κατακρύψαντες δι' ὄνειδος.
Ὁππόταν Αἰγύπτου βασιλεὺς νέος ἕβδομος ἄρχῃ
Τῆς ἰδίης γαίης, ἀριθμούμενος ἐξ Ἑλλήνων,
Ἀρχῆς ἧς ἄρξουσι Μακεδόνες ἄσπετοι ἄνδρες·
Ἕλθῃ δ' ἐξ Ἀσίης βασιλεὺς μέγας αἰετὸς αἴθων
Ὃς πᾶσαν σκεπάσει γαῖαν πεζῶν τε καὶ ἱππέων
Πάντα τε συγκύψει, καὶ πάντα κακῶν ἀναπλήσει,
Ῥίψει δ' Αἰγύπτου βασιληΐον, ἐκ δέ τε πάντα
Κτήματ' ἑλὼν ἐποχεῖται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης.
Καὶ τότε δὴ κάμψουσι θεῷ, μεγάλῳ βασιλῆϊ,
Ἀθανάτῳ γόνυ λευκὸν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ,
Ἔργα τε χειροποίητα πυρὸς φλογὶ πάντα πεσεῖται.
Καὶ τότε δὴ χάρμην μεγαλην θεὸς ἀνδράσι δώσει.
Καὶ γὰρ γῆ, καὶ δένδρα, καὶ ἄσπετα ποίμνια μήλων
Δώσουσι καρπὸν τὸν ἀληθινὸν ἀνθρώποισιν,
Οἴνου, καὶ μέλιτος γλυκεροῦ, λευκοῦ τε γάλακτος,
Καὶ σίτου· ὅπερ ἐστὶ βροτοῖς κάλλιστον ἁπάντων.
Ἀλλὰ σὺ μὴ μέλλειν, βροτὲ ποικιλόμητι κάκοφρον,
Ἀλλὰ λιπὼν πλοῦτον, στρέψας θεὸν ἱλάσκοιο.
Θῦε θεῷ ταύρων ἑκατοντάδας, ἠδὲ καὶ ἀρνῶν
Πρωτοτόκων, αἰγῶν τε περιπλομέναισιν ἐν ὥραις.

Ἀλλά μιν ἱλάσκου, θεὸν ἄμβροτον, αἰ κ' ἐλεήσῃ.
Οὗτος γὰρ μόνος ἐστὶ θεός, κ' οὐκ ἔστιν ἔτ' ἄλλος. 570
Τὴν τε δικαιοσύνην τίμα, καὶ μηδένα λοίβε.
Ταῦτα γὰρ ἀθάνατος κέλεται δειλοῖσι βροτοῖσι. 572

Im 515. Verse lesen die Handschriften fälschlich νῷ οἱ statt νόμῳ, was sich von selbst als die wahre Lesart zu erkennen gibt. — Mit täglichen Opfern werden sie den Tempel des Höchsten ehren. Im 521. Verse sind die Worte „ἐν δὲ δικαιοσύνῃ νόμου λαχόντες“ zweideutig. Entweder heißt λαχεῖν: sie werden dem Gesetze nachkommen und es erfüllen, oder sie werden die Versprechungen des Gesetzes erlangen; denn es wird ja im Deuteronomium, auf welches alle Beschreibungen messianischen Glückes Rücksicht zu nehmen pflegen, den Juden die höchste irdische Seligkeit verheißen, wenn sie dem Gesetze nachkommen. Letztere Erklärung scheint besser. Zu den Versen 523. und 524. fehlt das Zeitwort, aber Nachläßigkeiten der Art sind in den Sibyllinen häufig. Beide Verse weisen auf die Verheißung der Propheten hin, daß in der messianischen Zeit gottbegeisterte Seher auftreten werden. Οἵτινες im 527. Verse ist nicht auf die Propheten, sondern auf das ganze Volk zu beziehen. Diese Verse bis zum 534. werden von Clemens Alexandrinus in seiner cohortatio ad gentes in einer viel reineren Gestalt angeführt, nach welcher wir auch den Text verbessert haben; denn dieser liest statt τιμῶσιν ὅσαπερ τε offenbar fehlerhaft τιμῶντες, ὅσα κέν τε und γέρας ἁγνίζοντες statt χρόα, und ἀεὶ μέγαν ὄντα statt τὸν ἀεὶ μεδέοντα. Im 536. Verse wird wieder die Enthaltung von Fleischeslust als eine der größten israelitischen Tugenden gepriesen. Von Vers 542. geht der Dichter aus Veranlassung der heidnischen Laster auf die Strafgerichte über, welche vor dem Anfange der messianischen Zeiten hereinbrechen. V. 547. und 548.: Sie werden einst, wenn sie sich zum wahren Gotte bekehren, die Götzenbilder aus Schaam in Felsen-

klüfte werfen, damit Niemand mehr dieſe Zeugen ihrer früheren Thorheit ſchauen könne. Die Zeitbeſtimmung im 549. Verſe bezeichnet den Anfang des Heiles: „Wann ein junger König, aus dem Stamme der Hellenen entſproſſen, die Herrſchaft, welche die Makedonen gegründet, als der ſiebente in der Reihe, ausüben wird.“ Dieß geht, wie auch die folgenden Verſe zeigen, auf die Jugendzeit des Ptolemäers Phyſkon. (cfr. Bleek I. Heft pag. 229. u. flg.) Unter dem Könige, der aus Aſien kommt, iſt Antiochus Epiphanes zu verſtehen, der 170 vor Chriſtus, unter dem Vorwande der Vormundſchaft über Ptolemäus Philometor, in Aegypten einfiel, und einen großen Theil des Landes einnahm, worauf die Alexandriner den jüngeren Bruder des letzteren, Phyſkon genannt, zum Könige wählten. Das Bild *αἰετὸς αἴθων* iſt vielleicht aus **Deuteron. XXVIII. 49.** entlehnt: *ἐπάξει ἐπὶ σὲ κύριος ἔθνος μακρόθεν ἀπ᾽ ἐσχάτου τῆς γῆς, ὡσεὶ ὄρμημα ἀετοῦ.* V. 555. und 556.: Antiochus mußte ſich 168 vor Chriſtus, auf Befehl der Römer, wieder aus Aegypten entfernen, aber er führte unermeßliche Beute auf ſeinen Schiffen fort. Nun bekehren ſich die Heiden nach unſeres Dichters Erwartung. Man erſieht hieraus, daß dieſes Orakel kurz nach 168 vor Chriſtus geſchrieben iſt, denn ſonſt würde es ein Ereigniß, das nie eintrat, nicht geweiſſagt haben. V. 559.: Die Götzenbilder (*ἔργα χειροπόιητα*) werden durch Feuer zerſtört; ohne Zweifel, weil ſie von den bekehrten Heiden ſelbſt verbrannt werden. Von 560 — 564. wird die Fruchtbarkeit der Erde in jenen Zeiten des Segens beſchrieben. Wohl zu beachten iſt das Beiwort *ἀληθινὸς* im 562. Verſe. Es iſt asceticſch, und enthält einen verſteckten Angriff auf den heidniſchen Begriff von Glück, der alles im Uebermaße verlangte. Die einfachen Gaben der Natur ſind der wahre Reichthum; die künſtlichen, von Köchen und Zuckerbäckern bereiteten Speiſen, ſind vom Uebel. Ebenſo Philo, **de praemiis ac poenis**, wo

er ebenfalls von den messianischen Zeiten redet. Mang. II. 424., gegen oben: πλοῦτος ὁ μὲν τῆς φύσεως εὐτελὴς, τροφὴ καὶ σκέπη. Τροφὴ μὲν οὖν ἄρτος καὶ ναματιαῖον ὕδωρ. Statt πλοῦτος τῆς φύσεως setzt er an anderen Stellen πλοῦτος ἀληθινὸς, denn beide Ausdrücke sind ihm gleichbedeutend. Von V. 565 — 572. Aufforderung an die Heiden, den Anbruch des Heils durch frühzeitige Bekehrung zu beschleunigen. Der 565. Vers ist verdorben; er liest Ἀλλὰ σὺ μὴ πολλὴν κ. τ. λ., was keinen Sinn gibt. Ich habe μέλλειν dafür gesetzt. Ganz ähnlich lauten zwei orphische Verse:

Ἀλλὰ σὺ μὴ μέλλων βροτὲ ποικιλόμητι βράδυνε,
Ἀλλὰ παλίμπλαγκτος στρέψας θεὸν ἵλάσκοιο.

Ich möchte den ersten Vers ganz so setzen, wenn nicht der Ausdruck ποικιλόμητις κακόφρων in den Sibyllinen sehr häufig wäre. Λιπὼν πλοῦτον: die Sorge für die irdischen Güter ist das größte Hinderniß, das die Sterblichen von Gott ableitet.

Noch merkwürdiger ist das folgende Orakel von 573 bis 723.

Ἀλλὰ σὺ τοῦ μεγάλοιο θεοῦ μήνιμα φύλαξαι,
Ὁππότε κεν πάντεσσι βροτοῖς λοιμοῖο τελευτὴ
Ἔλθῃ, καὶ Φοβεροῖο δίκῃ τύχωσι δαμέντες,
Καὶ βασιλεὺς βασιλῆα λάβῃ, χώραν τ' ἀφέληται,
Ἔθνη δ' ἔθνεα πορθήσῃ, καὶ φῦλα δυνάσται.
Ἡγεμόνες δὲ φύγωσιν ἐς ἄλλην γαῖαν ἅπαντες.
Ἀλλαχθῇ γέ τε γαῖα βροτῶν, καὶ βάρβαρος ἀρχὴ
Ἑλλάδα πορθήσῃ πᾶσαν, καὶ πίονα γαῖαν
Ἐξαρύσῃ πλούτοιο, καὶ ἀντίον εἰς ἔριν αὐτῶν
Ἔλθωσι, χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου εἵνεκεν (ἔσται
Ἡ φιλοχρημοσύνη κακὰ πημαίνουσα πόλεσσι)
Χώρῃ ἐν ἀλλοτρίῃ. Ἄταφοι δὲ ἅπαντες ἔσονται,
Καὶ τῶν μὲν γῦπές τε καὶ ἄγρια θηρία γαίης
Σάρκας δηλήσονται· ἐπὰν δὴ ταῦτα τελεσθῇ,
Λείψανα γαῖα πέλωρος ἀνηλώσειε θανόντων.
Αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος ἔσται ἅπασα

Ηηρύσσουσα τάλαινα μῦσος μυρίων ἀνθρώπων.
[Πολλὰ χρόνων μήκη περιτελλομένων ἐνιαυτῶν
Πελτὰς καὶ θυρεούς, γαισούς, παμποίκιλα ὅπλα,
Οὐδὲ τις ἐκ δρυμοῦ ξύλα κόψεται εἰς πυρὸς αὐγήν.]
Καὶ τότ' ἀπ' ηελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα,
Ὅς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο,
Οὓς μὲν ἄρα κτείνας, οἷς δ' ὅρκια πιστὰ τελέσσας.
Οὐδέ γε ταῖς ἰδίαις βουλαῖς τάδε πάντα ποιήσει,
Ἀλλὰ θεοῦ μεγάλοιο πιθήσας δόγμασιν ἐσθλοῖς.
Λαὸς δ' αὖ μεγάλοιο θεοῦ περικαλλέι πλούτῳ
Βεβριθὼς, χρυσῷ τε καὶ ἀργύρῳ, ἠδέ τε κόσμῳ
Πορφυρέῳ· καὶ γαῖα τελεσφόρος, ἠδὲ θάλασσα
Τῶν ἀγαθῶν πλήθουσα. Καὶ ἄρξονται βασιλῆες
Ἀλλήλοις κοτέειν, ἐπαμύνοντες κακὰ θυμῷ.
[Ὁ φθόνος οὐκ ἀγαθὸν πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσι.]
Ἀλλὰ πάλιν βασιλῆες ἐθνῶν ἐπὶ τήνδε τε γαῖαν
Ἀθρόοι ὁρμήσονται, ἑαυτοῖς κῆρα φέροντες.
Σηκὸν γὰρ μεγάλοιο θεοῦ, καὶ φῶτας ἀρίστους
Περθεῖν βουλήσονται· Ὀπηνίκα γαῖαν ἵκωνται
Θύσουσι κύκλῳ πόλεως μιαροὶ βασιλῆες,
Τὸν θρόνον αὐτοῦ ἕκαστος ἔχων, καὶ λαὸν ἀπειθῆ.
Καὶ ῥὰ θεὸς φωνῇ μεγάλῃ, πρὸς πάντα λαλήσει
Λαὸν ἀπαίδευτον κενεόφρονα, καὶ κρίσις αὐτοῖς
Ἔσσεται ἐκ μεγάλοιο θεοῦ, καὶ πάντες ὀλοῦνται
Χειρὸς ἀπ' ἀθανάτοιο. Ἀπουρανόθεν δὲ πεσοῦνται
Ῥομφαῖαι πυριναὶ, κατὰ γαῖαν λάμπαδες ἂν γε
Ἥξονται μεγάλαι, λάμπουσαι εἰς μέσον ἀνδρῶν,
Γαῖα δὲ παγγενέτειρα σαλεύσεται ἤμασι κείνοις,
Χειρὸς ἀπ' ἀθανάτοιο, καὶ ἰχθύες οἱ κατὰ πόντον,
Πάντα δὲ θηρία γῆς, καὶ ἄσπετα φῦλα πετεινῶν,
Πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ψυχαὶ, καὶ πᾶσα θάλασσα
Φρίξει ὑπ' ἀθανάτοιο προσώπου, καὶ φόβος ἔσται.
Ἠλιβάτους κορυφὰς τ' ὀρέων, βουνούς τε πελώρων
Ῥήξει, κυάνεόν τ' ἔρεβος πάντεσσι φανεῖται.
Ἠέριαι δὲ φάραγγες ἐν οὔρεσιν ὑψηλοῖσι,
Ἔσσονται πλῆρεις νεκύων· ῥεύσουσι δὲ πέτραι
Αἵματι, καὶ πεδίον πληρώσει πᾶσα χαράδρα.
Τείχεα δ' εὐποίητα χαμαὶ πεσέονται ἅπαντα
Ἀνδρῶν δυσμενέων, ὅτι τὸν νόμον οὐκ ἔγνωσαν,

Οὐδὲ κρίσιν μεγάλοιο Θεοῦ, ἀλλ' ἄφρονι θυμῷ
Πάντες ἐφορμηθέντες ἐφ' ἱερὸν ἤρατε λόγχας.
Καὶ κρινεῖ πάντας πολέμῳ θεός, ἠδὲ μαχαίρῃ,
Καὶ πυρὶ, καὶ ὑετῷ τε καταπλύζοντι, καὶ ἔσται
Θεῖον ἀπουρανόθεν, αὐτὰρ λίθοι, ἠδὲ χάλαζα
Πολλὴ καὶ χαλεπή, θάνατος δ' ἐπὶ τετράποδ' ἔσται.
Καὶ τότε γνώσονται θεὸν ἄμβροτον, ὅς τάδε κραίνει.
Οἰμωγή τε καὶ ἀλαλαγμὸς κατ' ἀπείρονα γαῖαν
Ἔσσεται, ὀλλυμένων ἀνδρῶν· καὶ πάντες ἄναυδοι
Αἵματι λούσονται· πίεται δέ τε γαῖα καὶ αὐτὴ
Αἵματος ὀλλυμένων, κορέσονται θηρία σαρκῶν.
Αὐτός μοι τάδε πάντα θεὸς μέγας ἀέναός τε
Εἶπε προφητεῦσαι. Τάδε δ' ἔσσεται οὐκ ἀτέλεστα
Οὐδ' ἀτελεύτητα, ὅτι κεν μόνον ἐν φρεσὶ θείῃ.
Ἄφευστον γὰρ πνεῦμα θεοῦ πέλεται κατὰ κόσμον.
Υἱοὶ δ' αὖ μεγάλοιο θεοῦ περὶ ναὸν ἅπαντες
Ἡσυχίως ζήσοντ' εὐφραινόμενοι ἐπὶ τούτοις
Οἷς δώσει κτίστης, ὁ δικαιοκρίτης τε μόναρχος.
Αὐτὸς γὰρ σκεπάσειε μόνος, μεγάλως τε παραστὰς
Κύκλοθεν ὡσεὶ τεῖχος ἔχων πυρὸς αἰθομένοιο.
Ἀπτόλεμοι δ' ἔσσονται ἐν ἄστεσιν ἠδ' ἐνὶ χώραις.
Οὐ χεὶρ γὰρ πολέμοιο κακοῦ, μάλα δ' ἔσσεται αὐτοῖς
Αὐτὸς ὑπέρμαχος Ἀθάνατος, καὶ χεὶρ ἁγίοιο.
Καὶ τότε δὴ νῆσοι πᾶσαι πόλεές τ' ἐρέουσιν
Ὁππόσον ἀθάνατος φιλέει τοὺς ἄνδρας ἐκείνους,
Πάντα γὰρ αὐτοῖσι συναγωνιᾷ, ἠδὲ βοηθεῖ,
Οὐρανός, ἠέλιός τε θεήλατος, ἠδὲ σελήνη.
Ἡδὺν ἀπὸ στομάτων λόγον ἄξουσι δ' ἐνὶ ὕμνοις,
Δεῦτε πεσόντες ἅπαντες ἐπὶ χθονὶ, λισσώμεσθα
Ἀθάνατον βασιλῆα, θεὸν μέγαν, ἀέναόν τε.
Πέμπωμεν πρὸς ναὸν, ἐπεὶ μόνος ἐστὶ δυνάστης,
Καὶ νόμον ὑψίστοιο θεοῦ φραζώμεθα πάντες,
Ὅστε δικαιότατος πέλεται πάντων κατὰ γαῖαν,
Ἡμεῖς δ' ἀθανάτοιο τρίβου πεπλανημένοι ἦμεν,
Ἔργα τε χειροποίητα σεβάσμεθα ἄφρονι θυμῷ,
Εἰδώλων ξοάνων τε καταφθιμένων ἀνθρώπων,
Ταῦτα βοήσουσι ψυχαὶ πιστῶν ἀνθρώπων,
Δεῦτε θεοῦ κατὰ δῆμον ἐπὶ στομάτεσσι πεσόντες
Τέρψωμεν ὑμνοῖσι θεὸν γενετῆρα κατ' οἶκον.

[Ἐχθρῶν ὅπλα ποριζόμενοι κατὰ γαῖαν ἅπασαν
Ἑπτὰ χρόνων μήκη περιτελλομένων ἐνιαυτῶν
Πέλτας καὶ θυρεοὺς, κόρυθας, παμποίκιλα θ' ὅπλα,
Πολλὰ δὲ καὶ τόξων πλήθη βελέων, ἀδίκων τε.
Οὐδέ τις ἐκ δρυμοῦ ξύλα κόψεται εἰς πυρὸς αὐγήν.]
Ἀλλὰ τάλαιν' Ἕλλας ὑπερήφανα παῦε φρονοῦσα.
Λίσσεο δ' ἀθάνατον μεγαλήτορα, καὶ προφύλαξαι,
Στεῖλον δὴ ἐπὶ τήνδε πόλιν τὸν λαὸν ἄβουλον
Ὅστε μὲν ἐξ ὀσίης γαίης πέλεται μεγάλοιο.
Μὴ κίνει καμαρίναν· ἀκίνητος γὰρ ἀμείνων.
Πάρδαλιν ἐκ κοίτης, μή τοι κακὸν ἀντιβολήσῃς.
Ἀλλ' ἀπέχου, μηδ' ἴσχ' ὑπερήφανον ἐν στήθεσσι
Θυμὸν, ὑπερφίαλον, στεῖλας πρὸς ἀγῶνα κραταιὸν,
Καὶ δούλευε θεῷ μεγάλῳ, ἵνα τῶνδε μετασχῇς.
Ὁππότε καὶ τοῦτο προλάβῃ τέλος, αἴσιμον ἦμαρ
Ἥξει ἐπ' ἀνθρώπους ἀγαθοὺς μεγάλοιο καταρχή.
Γῇ γὰρ παργενέτειρα βροτοῖς δώσει τὸν ἄριστον
Καρπὸν ἀπειρέσιον, σίτου, οἴνου, καὶ ἐλαίου,
Αὐτὰρ ἀπουρανόθεν μέλιτος γλυκεροῦ ποτὸν ἡδύ,
Δένδρα τε ἀκροδρύων καρπὸν, καὶ πίονα μῆλα,
Καὶ βόας, ἐκ τ' ἀρνῶν ἄρνας, αἰγῶν τε χιμάῤῥους.
Πηγάς τε ῥήξει γλυκερὰς λευκοῖο γάλακτος.
Πλήρεις δ' αὖτε πόλεις ἀγαθῶν, καὶ πίονες ἀγροὶ
Ἔσσονθ', οὐδὲ μάχαιρα κατὰ χθονὸς, οὐδὲ κυδοιμὸς
Οὐδὲ βαρυστενάχουσα σαλεύσεται οὐκ ἔτι γαῖα.
Οὐ πόλεμός τ' οὐδ' αὖ γε κατὰ χθονὸς αὐχμὸς ἔτ' ἔσται,
Οὐ λιμὸς, καρπῶν τε κακορῥήτειρα χάλαζα.
Ἀλλὰ μὲν εἰρήνη μεγάλη κατὰ γαῖαν ἅπασαν
Καὶ βασιλεὺς βασιλῆι φίλος μέχρι τέρματος ἔσται
Αἰῶνος. Κοινόν τε νόμον κατὰ γαῖαν ἅπασαν
Ἀνθρώποις τελέσειεν ἐν οὐρανῷ ἀστερόεντι
Ἀθάνατος, [ὅσα πέπρακται δειλοῖσι βροτοῖσιν.]
Αὐτὸς γὰρ μόνος ἐστὶ θεὸς, κ' οὐκ ἔστιν ἔτ' ἄλλος.
Αὐτὸς καὶ πυρὶ φλέξειεν χαλεπὸν μένος ἀνδρῶν.
Ἀλλὰ κατασπεύσαντες ἐμὰς φρένας ἐν στήθεσσι,
Φεύγετε λατρείας ἀδίκους· τῷ ζῶντι λάτρευε.
Μοιχείαν πεφύλαξο, καὶ ἄκριτον ἄρσενος εὐνὴν,
Τὴν δ' ἰδίαν γενεὰν παίδων τρέφε, μηδὲ φονεύσῃς·
Τοῖσδε γὰρ ἀθάνατος κεχολώσεται, ὅς κεν ἁμάρτῃ.

Καὶ τότε δ' ἐξεγερεῖ βασιλήϊον εἰς αἰῶνας
Πάντας ἐπ' ἀνθρώπους. Ἅγιον νόμον ὁππότ' ἔδωκεν
Εὐσεβέσιν, τοῖς πᾶσαν ὑπέσχετο γαῖαν ἀνοίξειν,
Καὶ κόσμου, μακάρων τε πύλας, καὶ χάρματα πάντα,
Καὶ νοῦν ἀθάνατον, αἰώνιον εὐφροσύνην τε. 710
Πάσης δ' ἐκ γαίης λίβανον καὶ δῶρα πρὸς οἶκον
Οἴσουσι μεγάλοιο θεοῦ· κ' οὐκ ἔσσεται ἄλλος
Οἶκος ἐπ' ἀνθρώποισι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι,
Ἀλλ' ὃν ἔδωκε θεὸς [πιστὸν ἄνδρα] πιστοῖς ἀνδράσσι γεραίρειν.
[Υἱὸν γὰρ καλέουσι βροτοὶ μεγάλοιο θεοῖο.] 715
Καὶ πᾶσαι πεδίοιο τρίβοι, καὶ τρηχέες ὄχθαι,
Οὔρεά θ' ὑψήεντα, καὶ ἄγρια κύματα πόντου,
Εὐβατα δὴ καὶ εὔπλοα ἔσσεται ἠμασι κείνοις,
Πᾶσα γὰρ εἰρήνη ἀγαθῶν ἐπὶ γαῖαν ἵκνεῖται.
Ῥομφαίαν τ' ἀφελοῦσι θεοῦ μεγάλοιο προφῆται· 720
[Αὐτοὶ γὰρ κριταί τε βροτῶν, βασιλῆές τε δίκαιοι.
Ἔσται δὴ καὶ πλοῦτος ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος.
Αὕτη γὰρ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις ἔσσεται ἀρχή.] 725

Vers 574.: λοιμοῖο τελευτὴ, nicht das Ende der Peſt, ſondern ihre Vollendung, in dem Sinne: ſie wird von Gott herabgeſandt, und in vollem Maße über die Menſchen verhängt. Im 575. Verſe lieſt der Text δίκην ſtatt δίκῃ, was ſich von ſelbſt als die wahre Leſeart zu erkennen gibt. Zu V. 576 — 579. iſt zu vergleichen Matth. XXIV. 7.: ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος, καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ λοιμοὶ κατὰ τόπους: Jedes Land muß ſeine Bewohner wechſeln, und eine barbariſche Herrſchaft wird Griechenland verwüſten. Wahrſcheinlich ſind die Römer zu Perſeus Zeit, vielleicht auch ſpäter unter Mummius gemeint. Im 586. Verſe lieſt der Text ſtatt σάρκας fehlerhaft σαρκῶν. In fremdem Lande werden ſie unbegraben liegen, Geier und wilde Thiere werden ihre Leichname freſſen; was übrig bleibt, wird die Erde verzehren. Die Verſe 590 bis 592. kommen ſpäter noch einmal vor, und ſcheinen eingeſchoben. Doch geben ſie hier noch zur Noth einen erträg-

lichen Sinn: Viele Jahre lang wird man Waffen und Schilde aus dem Holze machen, Niemand wird es zum Feuern benutzen. Das Zeitwort κόψεται muß dann zum vorhergehenden Verse bezogen, und statt οὐδὲ γὰρ, wie der Text liest, οὐδέ τις gesetzt werden.

Die Verse 593 — 597. sind vom Messias zu verstehen. Der Ausdruck: er wird ihn von der Sonne senden, beweist nicht eben die höhere Natur des göttlichen Gesalbten; denn im 219. Verse unseres Buches heißt es eben so von Cyrus:

Καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα.

und doch hat kein Jude dem großen Perserkönig, ihrem Erretter aus der babylonischen Gefangenschaft, übermenschliche Eigenschaften zugeschrieben. Aber gewiß ist, daß jene Worte darauf hindeuten, daß Gott ein Lichtwesen ist; denn nur aus diesem Grunde konnte die Sonne, das reinste irdische Licht, als seine Wohnung behandelt werden. Uebrigens war hierin schon der Psalmist vorangegangen: *ἐν τῷ Ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ.* Mit V. 596. und 597.: „Er wird Nichts aus eigener Willkür, sondern Alles nach Gottes Geboten thun" ist zu vergleichen Joh. V. 19.: *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν* und V. 30. ibidem.

Die Verse 593. und 594. werden citirt von Lactantius (divinar. institution. Lib. VII. cap. 18.,) wo er die Aussprüche mehrerer Sibyllinen über denselben Gegenstand, und darunter auch unsere beiden Verse mit der Formel anführt: item alia Sibylla (tradidit.) Opsopäus versteht unter alia Sibylla eine von der erythräischen, welcher sonst immer die Verse des dritten Buches zugeschrieben wurden, verschiedene; aber diese Erklärung ist nicht richtig; alia heißt bloß eine von den andern, angeführten, verschiedene, die sonst recht wohl die erythräische seyn kann. Denn auch bei anderen Citaten, die bestimmt dem dritten Buche entnommen sind, bleibt hie und da, obwohl selten, der Beisatz erythraea weg, indem

Lactantius ſchlechthin ſagt: Sibylla ait. (cfr. Bleek, I. Heft, 164, unten.) Die Behauptung des Galläus, der bloß deßhalb, weil in jenem Citate das Wort erythraea fehlt, die beiden Verſe für unterſchoben hält, iſt alſo voreilig; ſie gehören vielmehr kraft des Zuſammenhanges nothwendig her. Zu V. 599 — 601. fehlt das Zeitwort ἔσται, wie ſonſt öfters. — Die Könige der Völker werden zwar auf einander grollen, denn in der letzten Zeit iſt alles voll Hader; ſie werden ſich im Zorne (θυμῷ) für erlittenes Unrecht zu rächen ſuchen (ἐπαμύνοντες κακά). — Der 603. Vers, welcher den Zuſammenhang auf eine matte Weiſe unterbricht, ſcheint eingeſchoben. — Dennoch werden ſie, obgleich unter einander uneins, aus gemeinſamem Haſſe gegen jenen göttlichen Herrſcher, vereint in das heilige Land einbrechen; denn ſo ſind die Worte ἐπὶ τήνδε τε γαῖαν zu verſtehen. Paläſtina wurde überall von den Juden als der Sitz des himmliſchen Reiches gedacht.

Angekommen im heiligen Lande, werden ſie, rings um die Stadt Gottes gelagert, ihren Götzen Opfer darbringen. Das Farbenſpiel unſerer Prophezeihung erinnert an die Ilias. Dieſe Könige werden auf eine ähnliche Weiſe dargeſtellt, wie der Kampf der helleniſchen Fürſten gegen Ilion; der Glaube ſelbſt aber, daß in den letzten Zeiten die Feinde des Meſſias das heilige Land mit Krieg überziehen werden, muß unter den Juden allgemein verbreitet geweſen ſeyn. Hiefür ſpricht neben unſerer Stelle Apocalyps. XI. 2.: ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν (ὁ ναὸς)· καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι μῆνας τεσσαράκοντα δύο, welche Erwartung vor der Zerſtörung Jeruſalems niedergeſchrieben iſt, und alſo nicht auf einer Thatſache, ſondern auf dem Volksglauben fußt. Ferner gehört hieher Matth. XXIV. 15.: ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου, ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Denn wenn dieſe Worte auch erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems niedergeſchrieben ſind, wie ich glaube,

ſo beweist das Citat aus Daniel unläugbar, daß man die letzten Verſe aus dem neunten Capitel dieſes Propheten allgemein von einer damals erwarteten (obgleich nur auf kurze Zeit dauernden) Einnahme der heiligen Stadt durch die Heiden verſtand. Auf daſſelbe laufen auch die Prophezeihungen von furchtbarer Verheerung des jüdiſchen Landes bei Philo hinaus.

Die folgenden Verſe ſind leicht verſtändlich. V. 621.: *βουνούς τε πελώρων ῥήξει* scil. *ὀρέων*, die allerhöchſten Berge, die Bergrieſen. V. 622.: *χυάνεόν τ' ἔρεβος πάντεσσι φανεῖται*, man wird in die Abgründe der Unterwelt hinabſchauen, weil die Erde bis in ihr Mark zerriſſen iſt. V. 623.: Die luftigen Klüfte auf den Bergen werden voll von Leichnamen ſeyn, weil die Menſchen ſich ſchaarenweiſe, aus Furcht vor dem wilden Kampfe der Elemente, dorthin retten, und dennoch zu Grunde gehen. V. 624.: die Felſen werden von Blut triefen; denn die Menſchen, welche ſich auf die Höhen retteten, bringen ſich entweder unter einander ſelbſt um, weil nicht Platz für Alle iſt, die ſich in der Wuth der Selbſterhaltung hindrängen, oder werden ſie durch göttliche Kräfte zerſchmettert. Die folgenden Farben aus dem furchtbaren Gemälde der Zerſtörung ſind alle aus der Urgeſchichte des Volkes entlehnt: die Ströme überſchwemmen die Thäler, eine Nachbildung der Sündfluth; die Mauern der Städte fallen zuſammen, eine aus der Eroberung Jericho's entlehnte Erwartung; endlich, Schwefel fällt vom Himmel; dieſes häufig vorkommende Schreckbild iſt aus der Geſchichte von Sodom und Gomorra genommen. Der Steinregen, Hagelſchlag, die Seuchen unter dem Vieh, das allgemeine Wehklagen über dem Sterben der Menſchen gehören urſprünglich den Plagen Aegyptens an. Denn die Juden bildeten die Lehre von den letzten Dingen, wie wir ſchon oben zu zeigen Gelegenheit hatten, aus den Vorbildern früherer Zeiten. Dieß konnte auch nicht an-

ders seyn, weil ihr Gesichtskreis wegen ihrer Abtrennung von andern Völkern beschränkt war, und weil die Einbildungskraft überall aus dem Gegebenen, aus der Tradition schöpft. V. 636. liest Opsopäus, dem Galläus gefolgt ist, Θξεται, dieses Wort ist wohl ein Druckfehler statt ἥξεται. Ich habe ἔσσεται gesetzt, welche Verbesserung sich selbst rechtfertigt. V. 641.: Dieß Alles wird vollendet, was mir Gott in den Sinn gibt und durch mich prophezeihen läßt. Der Grund ist im folgenden Verse angegeben: „Weil der heilige Geist, der aus der Sibylle redet, nicht lügen kann.“

Von V. 643. an wird das Glück der frommen Juden inmitten der Zerstörung beschrieben. V. 651.: Nun werden alle Völker einsehen, daß die Israeliten das auserwählte Volk sind, und sich zum wahren Gotte bekehren. Zu V. 653.: πάντα γὰρ αὐτοῖσι συναγωνιᾷ ist zu vergleichen **Rom. VIII. 28.**: οἴδαμεν ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθὸν. Nach dem 654. Verse schiebt der Text den 616. Vers zum zweitenmale ein, ganz gegen den Zusammenhang, weßwegen wir ihn auch weggelassen haben. Die Verse 661.: ἡμεῖς δ' ἀθανάτοιο τρίβου bis 663. citirt Justinus Martyr in seiner cohortatio ad Graecos (edit. Par. pag. 19.), nur liest er τρίβοις statt τρίβου. V. 666. lesen die Codices, wie oben, οἴκους statt οἶκον, welches wir gesetzt haben. Die folgenden fünf Verse, die theilweise schon oben vorkommen, passen nicht in den Zusammenhang, besonders gilt dieß vom letzten. Wir haben deßhalb alle mit Klammern eingeschlossen.

Sofort kommt eine Aufforderung an Hellas, vom Uebermuthe abzulassen, damit jene schöne Zeiten des Heils desto eher eintreten. Dieser Aufruf ist nur dann begreiflich, wenn man unser Orakel in die Zeit der Nachfolger Alexanders versetzt; denn damals konnte Hellas als Mutterland der Eroberer Asiens, Herrin der Welt genannt werden. V. 674. und 675.

iſt nach dem Texte ſo zu überſetzen: „Sende zurück zu der heiligen Stadt das rathloſe Volk, das aus dem gelobten Lande ſtammt;“ aber dieſe Worte paſſen weder zu den vorhergehenden Verſen, wo von Rückkehr der Juden nie die Rede iſt, noch zu den folgenden, namentlich dem 679. Verſe, wo die Abſendung des Volkes feindlich verſtanden werden muß: στείλας πρὸς ἀγῶνα κραταιὸν. Ich möchte mit Bleek glauben, daß Vers 674. zuerſt ſo lautete: μὴ στεῖλαι ἐπὶ τήνδε πόλιν τὸν λαὸν ἄβουλον, und daß erſt ſpäter, nachdem die wahre Leſeart verloren war, der 675. Vers zur Erklärung eingeſchoben wurde. V. 676.: μὴ κίνει καμαρίναν κ. τ. λ., ſprüchwörtliche Redensart: Nehmt euch in Acht. — Die Einwohner von Kamarina, einer Stadt in Sicilien, wollten einen Sumpf, der in ihrer Nähe lag und die Luft verpeſtete, austrocknen, und fragten deßhalb den delphiſchen Apollo um Rath. Dieſer gab ihnen jenen Vers zum Beſcheide. Allein die Einwohner mißachteten ſeine Warnung, und leiteten den Sumpf ab. Bald darauf brachen die Feinde über die ausgetrocknete Fläche in die Stadt, und zerſtörten ſie. Πάρδαλιν ἐκ κοίτης scil. μὴ κίνει, abermals ſprüchwörtlich: Jage den Löwen nicht aus ſeinem Lager auf. Laß ab vom Uebermuth. V. 680.: ἵνα τῶνδε μετασχῇς: damit du an jenen meſſianiſchen Segnungen Theil nehmeſt. Das Wort τῶνδε verweist auf die vorhergehende Schilderung des Heils, und beweist alſo auch, daß dieſe Verſe mit den vorhergehenden ein Ganzes ausmachen.

Vers 681. und 682. wird von Lactantius im ſiebenten Buche der institutiones cap. 20., aber in veränderter Geſtalt, citirt. Post haec, ſagt er, aperientur inferi et resurgent mortui: de quibus judicium magnum idem ipse rex ac Deus faciet, cui summus pater et judicandi et regnandi dabit maximam potestatem: de quo judicio et regno apud Erythraeam Sibyllam sic invenitur:

Ὁππότε καὶ τὸ λάβῃ τέλος ἄϊσιμον, ἠδὲ βροτοῖσι
Ἤδη ἀφίξηται κρίσις ἀθανάτοιο θεοῖο,
Ἥξει ἐπ' ἀνθρώπους μεγάλη κρίσις, ἠδὲ καὶ ἀρχή.

Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß Lactantius unſere Verſe im Auge hat, denn außerdem, daß er unter dem Namen erythraea Sibylla immer aus unſerem Buche citirt, und daß ſich in dieſem nirgends etwas ähnliches findet, ſo kehren ja beinahe alle Worte unſerer Stelle in dem Citate wieder. Wir haben nun hier einen doppelten Beweis, daß die ſibylliniſchen Orakel von den Chriſten ſtark verfälſcht wurden, wovon wir auch ſonſt ſo viele Spuren finden, und daß die Codices der Sibyllinen ſich da und dort von ſolchen dogmatiſchen Verfälſchungen rein erhielten. Die Leſeart bei Lactantius hat Alles gegen ſich. Erſtlich enthalten ſeine Verſe eine unerträgliche Wiederholung, da der dritte daſſelbe ſagt, was der zweite. Zum andern paſſen die unſern weit beſſer in den Zuſammenhang. Denn es kann hier nicht mehr vom Gerichte die Rede ſeyn, das ſchon längſt in den oben geſchilderten Strafen ausgebrochen iſt, ſondern, wie die vorhergehenden Worte „ἵνα τῶνδε μετασχῇς“ und die folgenden „γῆ γὰρ παγγενέτειρα“ zeigen, nur von Segen und Glück. Vielleicht iſt jene Abänderung bei Lactantius von einem ungeſchickten Chriſten darum gemacht worden, weil der damalige Glauben, unmittelbar vor dem tauſendjährigen Reiche, das in den nächſten Verſen beſchrieben wird, das jüngſte Gericht verlangte.

Statt καταρχήν, wie die Codices leſen, iſt übrigens καταρχὴ zu ſetzen. Wenn Alles vollendet, wenn der gegenwärtige Zeitraum ὁ νῦν αἰὼν abgelaufen iſt, wird ein längſt von Gott vorherbeſtimmter Tag anbrechen. Dieſer wird Erſtling des Höchſten genannt, weil er nur der Anfang von immer wachſender und ewiger Seligkeit ſeyn wird. Nun wird die Erde unermeßliche Früchte geben; ganz wie bei Philo: Die Städte ſind voll glücklicher Menſchen; alle Plagen, wie Peſt,

Krieg und Hunger haben aufgehört. — V. 695.: „Ein König wird dem andern bis an das Ende der Zeiten hold seyn.“ Auffallend ist es, daß hier von verschiedenen Königen in der messianischen Zeit die Rede ist, da vorher bloß der große, aus der Sonne gesendete Herrscher gefeiert wird. Vielleicht dachte sich der Verfasser fromme Könige der Heiden, als Vasallen des göttlichen Gesalbten. Ein Gesetz wird dann über die ganze Erde herrschen, nämlich das mosaische, aber in veränderter Gestalt, denn die Juden erwarteten unter dem Messias eine veredelte und vergeistigte Erneuerung desselben, wovon im zweiten Theile unseres Werkes die Rede seyn wird. Die Worte ὅσα πέπραχται δειλοῖσι βροτοῖσι im 698. Verse sind ganz verdorben und geben keinen Sinn.

Von V. 701. an wieder eine Aufforderung (an die Hellenen), die Rathschläge des Heils zu benützen. V. 701. καταστεύσαντες ἐμὰς φρένας ἐν στήθεσσι, eine prägnante Construktion: Nehmt meine Ermahnungen eilends in eure Herzen auf, und hütet euch vor den Lastern, die dem Herrn ein Greuel sind, wie Ehebruch, Knabenliebe, Mord. Wenn ihr euch hievor hütet, so wird Gott (schnell) das ewige Königreich über alle Menschen errichten.“ V. 707. u. flg.: „Als er das heilige Gesetz den Frommen gab, hat er versprochen, ihnen die ganze Erde zu öffnen (ich lese πᾶσαν statt πᾶσιν.), und die Thore der Welt und die Pforten der Seligen.“ Statt κόσμου τε πύλας μακάρων, wie die Codices haben, ist μακάρων τε πύλας zu lesen. Er wird die Thore der Welt öffnen, heißt wohl so viel, als, er wird euch die Erde öffnen; die ganze Welt wird zu eurem Dienste bereit seyn. Endlich, er wird euch die Pforten der Seligen öffnen, kann, verbunden mit den folgenden Worten χάρματα πάντα, καὶ νοῦν ἀθάνατον u. s. w., nichts anderes bedeuten, als, die Seligkeit wird hier auf Erden so vollkommen seyn, wie im Paradiese; es wird seyn, als hätte die himmlische Behausung sich geöffnet, und wäre her-

niedergeſtiegen auf Erden. Möglicher Weiſe könnte es freilich auch heißen: „So wie einer von euch ſtirbt, ſo werden ihm die Pforten der Seligen geöffnet ſeyn.“ Allein da das meſſianiſche Reich nicht endet, und alſo auch keiner ſeiner Bürger dem Tode unterliegt, ſo möchte ich erſtere Erklärung vorziehen. Zu den Worten *νοῦν ἀθάνατον, αἰώνιον ἐυφροσύνην τε* im folgenden Verſe iſt *δώσει* zu ſuppliren, das in *ἀνοίξει* enthalten iſt. Ich glaube übrigens, daß dieſe ganze Stelle eine Anſpielung iſt auf **Deuteron. XVIII.**, wo den Juden neben vielen anderen Gütern auch ein offener Himmel verheißen wird (cfr. V. 12. nach den **LXX.**), wenn ſie dem Geſetze gehorchen. Ohnedieß wiſſen wir aus Philo, daß dieſes Kapitel von den Alexandrinern als Hauptquelle der meſſianiſchen Erwartungen betrachtet wurde.

Vers 711.: „Aus allen Ländern werden nun die Völker zum Tempel nach Jeruſalem wallfahrten.“ *Πρὸς οἴκους* iſt entweder von den verſchiedenen Gemächern und Höfen des Tempels zu verſtehen, denn es iſt nur einer, wie Vers 713. ausdrücklich lehrt, oder muß *πρὸς οἶκον* geleſen werden, welche Abänderung wir auch aufgenommen haben. Statt *πιστὸν ἄνδρα* im 714. Verſe, wie der Text hat, iſt *πιστοῖς ἀνδράσσι* zu ſetzen, welche Leſeart nicht nur durch das Metrum geboten, ſondern auch durch ein Citat bei Lactantius (**Institut. IV. cap. 6.**) beſtätigt wird. Der 715. Vers iſt ein ſpäteres Einſchiebſel. Denn außerdem, daß er nicht in den Zuſammenhang paßt, hat er die Auktorität des Lactantius (in der angeführten Stelle) und des Auguſtinus (**de quinque haeresibus**) gegen ſich. Beide nämlich führen den 714. Vers an, beide deuten das Wort *οἶκος* nach der damaligen Weiſe und nach einer uralten Allegorie, die, wie wir oben gezeigt, ſchon bei Philo vorkommt, auf den Logos oder auf Chriſtus, ohne des 715., der ja ihre Deutung auf's vollkommenſte beſtätigt hätte, zu gedenken. Die Verſe 716 — 718. weiſen ohne Zweifel

auf Jesaias 40, 3, 4. hin, welche Stelle bekanntlich auch bei Matthäus messianisch benützt ist. V. 719.: πᾶσα εἰρήνη ἀγαθῶν, eine gedrängte Construktion, — ein Frieden, der jedes denkbare Gut mit sich führt, ein tiefer, heiliger Frieden. Der 721. Vers hinkt matt hinter den vorhergehenden her; noch mehr gilt dieß von den zwei folgenden, und namentlich dem letzten, der sogar die Sprache beleidigt (χρίσις stati χρίσεως). Ohne Zweifel sind alle drei unächt und später eingeschoben, vielleicht von demselben Christen, der oben in dem Citate bei Lactantius den Begriff des Gerichtes so gewaltsam eingedrängt hat.

Es fragt sich nun, ob der ganze Abschnitt von V. 573 bis 723. von einem Verfasser herrühre. Zwar finden sich viele Wiederholungen, zwar läßt sich dem ganzen Abschnitte, wenn er das Werk eines und desselben Dichters ist, Verworrenheit nicht absprechen; denn zuerst wird von dem großen Herrscher gesprochen, der aus der Sonne kommen soll, dann wieder von mehreren Gewaltigen, ohne daß ihr Verhältniß zu jenem bestimmt würde, und zuletzt von Prophetenkönigen, was sich kaum in Einklang bringen läßt. Allein andererseits darf man von einem Dichter, der die Zukunft nach dem Volksglauben verkündet, der Natur der Sache gemäß, keine große Genauigkeit erwarten. Für's zweite sind die Uebergänge, wie auch Bleek bemerkt, so natürlich und ungezwungen, daß wir den Abschnitt mit gutem Fug für ein Ganzes erklären können. Die zweite Frage betrifft die Nation des Verfassers. Die dritte seine Zeit. Daß er ein Jude war, geht auf's klarste aus der Weise hervor, in der er den Tempel zu Jerusalem feiert. Seine Zeit wird bestimmt durch den 580. Vers.

καὶ βάρβαρος ἀρχὴ
Ἑλλάδα πορθήσῃ πᾶσαν.

Ueberall gehen die Verfasser unserer Orakel von einem Zeitereignisse, d. h. gewöhnlich von großen Leiden aus, und

knüpfen dann an dieſe die Zukunft. Dieſer Regel gemäß iſt anzunehmen, daß unſer Dichter in dem angeführten Verſe, obwohl übertrieben, von Dingen rede, die ſich zu ſeiner Zeit zugetragen haben mußten. Nun iſt Griechenland nicht von Feinden verheert worden, als während der langwierigen Eroberung durch die Römer, und hinwiederum im fünften Jahrhunderte, da die Barbaren über alle Theile des großen Römerreiches herfielen. Folglich lebte der Verfaſſer entweder erſt im fünften Jahrhunderte, wie der Däne Thorlacius will, der unſere Stelle auf die Völkerwanderung bezieht, oder wenigſtens 130 vor Chriſtus, d. h. vor der Zeit, wo Griechenland nach dem Falle Korinths den Römern völlig unterworfen war, und ſein Joch geduldig trug. Erſtere Annahme iſt nun aus vielen Gründen unmöglich. Außerdem, daß gar keine beſondere, jenen ſpäteren und dunkeln Zeiten eigenthümliche Anſichten vorkommen, ſpricht für ein früheres Alter unwiderleglich der Umſtand, daß Verſe aus unſerem Abſchnitte nicht nur von Lactantius, der im vierten Jahrhunderte blühte, ſondern auch von dem weit älteren Juſtinus Martyr (namentlich 661 — 663.) angeführt werden. Folglich iſt der Verfaſſer in die Zeit zwiſchen 160 — 130 vor Chriſtus zu ſetzen. Dieß ſtimmt trefflich mit andern Ergebniſſen zuſammen. Erſtens harmonirt unſer Abſchnitt auffallend in Sprache und Inhalt mit den vorhergehenden Orakeln, welche erweislich in das Jahr 160 — 150 vor Chriſtus gehören, ſo daß man ſchon deßhalb auf einen und denſelben Dichter ſchließen möchte. Zweitens werden die Hellenen durchgehend als das weltherrſchende Volk vorausgeſetzt, und an ſie alle Aufforderungen zur Buße gerichtet, was nur dann begreiflich iſt, wenn man annimmt, daß die Nachfolger Alexanders zur Zeit der Abfaſſung noch auf ihren Thronen ſaßen, während im entgegengeſetzten Falle, wenn nämlich unſer Orakel in das fünfte Jahrhundert gehörte, gewiß die Römer genannt ſeyn würden,

wie dieß z. B. in dem Orakel aus dem zweiten Buche geſchieht, das zur Zeit der Triumvirn gedichtet iſt. Es iſt alſo kein Zweifel, daß wir in unſerem Abſchnitte ein Denkmal meſſianiſcher Erwartungen der Juden aus den Jahren 150 vor Chriſtus haben.

Nun folgt noch in einem kleinen, vielleicht von demſelben Verfaſſer herrührenden Orakel ein Aufruf an Jeruſalem, ſich zu freuen:

Εὐφράνθητι κόρη, καὶ ἀγάλλεο· σοὶ γὰρ ἔδωκεν
Εὐφροσύνην αἰῶνος, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν.
Ἐν σοὶ δ' οἰκήσει, σοὶ δ' ἔσσεται ἀθάνατον φῶς.
Ἐν δὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ἐν οὔρεσιν ἄμμιγ' ἔδονται
Χόρτον, παρδάλεές τ' ἐρίφοις ἅμα βοσκήσονται,
Ἄρκτοι σὺν μόσχοις νομάδες αὐλισθήσονται,
Σαρκοβόρος τε λέων ἄχυρον φάγεται ἐπὶ φάτνῃ
Ὡς βοῦς, καὶ παῖδες μάλα νήπιοι ἐν δεσμοῖσι
Ἄξουσι· πηρὸν γὰρ ἐπὶ χθονὶ θῆρα ποιήσει,
Σὺν βρέφεσί τε δράκοντες ἀμάτορσι κοιμήσονται
Κ' αὐτὰ ἀδικήσουσιν. χεὶρ γὰρ θεοῦ ἔσσετ' ἐπ' αὐτούς.
Σῆμα δέ σοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδές, ὥστε νοῆσαι,
Ἡνίκα δὴ πάντων τὸ τέλος γαίῃφι γένηται.
Ὁππότε κεν ῥομφαῖαι ἐν οὐρανῷ ἀστερόεντι
Ἐννύχιαι ὀφθῶσι πρὸς ἑσπέραν, ἠδὲ πρὸς ἠῶ,
Αὐτίκα καὶ κονιορτὸς ἀπουρανόθεν προφέρηται
Πρὸς γαῖαν ἅπασαν, καὶ δὴ σέλας ἠελίοιο
Ἔλλειψει κατὰ μέσσον ἀπ' οὐρανοῦ, ἠδὲ σελήνης
Ἀκτῖνες προφανοῦσι, καὶ ἄψ ἐπὶ γαῖαν ἵκωνται
Αἵματι καὶ σταγόνεσσι, πετρῶν δ' ἄπο σῆμα γένηται,
Ἐν νεφέλῃ δ' ὄψεσθε μάχην πεζῶν τε καὶ ἱππέων.
Οἷα κυνηγεσίην θηρῶν ὁμίχλησιν ὁμοίην.
Τοῦτο τέλος πολέμοιο τελεῖ θεὸς οὐρανὸν οἰκῶν.
Ἀλλὰ χρὴ πάντας θύειν μεγάλῳ βασιλῆϊ.

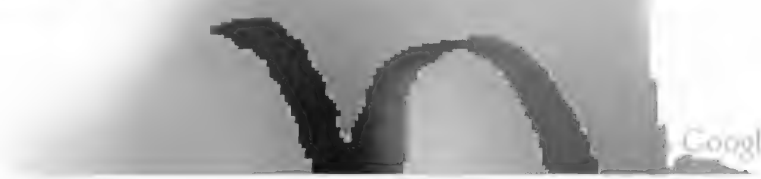
Jeſaias XI. 6 — 8. iſt in dieſem Orakel bis auf's Wort nachgebildet. V. 726: ἐν σοὶ δ' οἰκήσει. Das Subjekt iſt entweder ὁ κτιστὴρ oder τὸ ἀθάνατον φῶς, welches Wort entweder den höchſten Gott ſelbſt, der, wie wir wiſſen, für

die Alexandriner das reinſte Lichtweſen war, oder ſeine Schechinah bedeutet.

Die folgenden Verſe werden von Lactantius Lib. VII Cap. 24. citirt, aber in etwas veränderter Geſtalt, aus welcher unſer Text theilweiſe verbeſſert werden kann. Statt ἄμμις ἔδονται, wie der Text hat, iſt ἄμμιγ' zu ſetzen, welche Aenderung, neben dem Sinne, auch durch eine Handſchrift des Lactantius beſtätigt wird. V. 731.: Kinder werden ſie gefeſſelt daher führen; ebenſo Jeſaias XI. 6.: καὶ παιδίον μικρὸν ἄξει αὐτούς. Vers 732.: πηρὸν γὰρ, ein Beiwort ſtatt des Subſtantivs παιδίον. Ein lahmes, ſchwaches Kind wird ſie in Schrecken ſetzen. V. 733. iſt verdorben; er lautet καὶ βρεφέεσσι δρακόντες ἅμα σφισι κοιμήσονται, welche Wortfügung die Sprache nicht erlaubt. Er iſt nach Lactantius zu verbeſſern, deſſen Leſeart wir auch aufgenommen haben. Von V. 535. an werden die Vorzeichen beſchrieben: Feurige Schwerdter ſollen durch die Luft fahren — dieſes Schreckbild kommt auch oben öfter vor — ſtatt Regen wird Staub vom Himmel fallen — cfr. Deuteron. XXVIII. 24.: δώῃ κύριος ὁ θεός σου τὸν ὑετὸν τῆς γῆς σου κονιορτὸν, καὶ χοῦς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβήσεται. — Im 740. Verſe haben wir ſtatt οἱ σέλας, wie der Text lieſt, δὴ σέλας verbeſſert. Der Glanz der Sonne wird am hellen Mittage (κατὰ μέσσον) ſchwinden. Der Mond wird mit Blut und Tropfen ſcheinen, d. h., ein blutiger Regen wird vom Monde herabfallen. Πετρῶν δ' ἄπο σῆμα γένηται; hiemit iſt zu vergleichen Matth. XXVII. 51.: ἡ γῆ ἐσείσθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν. In den Wolken wird man Kämpfe ſchauen; bekanntlich ein Volksglauben, der auch bei den Griechen und Römern, ſo wie bei den chriſtlichen Nationen der neueren Zeit wiederkehrt. Die Worte ὁμίχλῃσιν ὁμοίην, im 745. Verſe, ſind, wenn die Leſeart anders richtig iſt, auf μάχην zu beziehen. Die Schreckgeſtalten in der Luft haben keine beſtimmten Umriſſe, ſie verſchwimmen,

wie dieß bei Geſpenſtern gewöhnlich iſt. — V. 746.: τοῦτο τέλος πολέμοιο: dann, wenn alles Vorherbeſchriebene geſchehen, ſind die Vorzeichen vorbei, das Wehe und der allgemeine Krieg, der dem Reiche Gottes vorangehen muß, iſt vorüber, und die ſeligen Zeiten nehmen ihren Anfang. Die folgenden Verſe des dritten Buches gehören nicht hieher. Das vierte iſt von Chriſten geſchrieben; aber im fünften finden ſich noch einige ältere alexandriniſch-jüdiſche Stücke. Namentlich gehört hieher Lib. V. 260 — 285. (Gallaeus pag. 602 — 605.)

Μηκέτι τείρεο θυμὸν, μηδὲ στήθεσσι μέγαιρε
Θειογενὲς πάμπλουτε, μόνῳ πεποθημένον ἄνδρες,
Φῶς ἀγαθὸν, σεμνόν τε κάλος, πεποθημένον ἔρνος,
Ἰουδαία χαρίεσσα, καλὴ πόλις, ἔνθεος ὕμνων.
Οὐκέτι βακχεύσει Περσῶν χθόνα ποῦς ἀκάθαρτος
Ἑλλήνων, ἄθεσμον ἐνὶ στήθεσσιν ἔχων νοῦν.
Ἀλλά σε κυδάλιμοι παῖδες περιτιμήσουσι,
Καὶ μούσαις γλώσσαις, ἁγίαισιν ἐπιστήσονται
Παντοίαις θυσίαισι, καὶ εὐχαῖς ἐνθεοτίμοις.
Ἐκ μικρᾶς στενότητος ὅσοι καμάτους ὑπέμειναν
Πλείονα καὶ χαρίεντα καλὰ ἕξουσι δίκαιοι.
Οἱ δὲ κακοὶ στείλαντες ἐπ' αἰθέρα γλῶσσαν ἄθεσμον
Παύσονται λαλέοντες ἐναντίον ἀλλήλοισι.
Αὐτοὺς δὲ κρύψουσιν, ἕως κόσμος ἀλλαγῇ.
Ἔσται δ' ἐκ νεφέων ὄμβρος πυρὸς αἰθομένοιο.
Κ' οὐκ ἔτι καρπώσουσι βροτοὶ στάχυν ἄγλαον ἐκ γῆς.
Πάντα δὲ ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα, ἄχρι νοήσειν
Τὸν πρυτάνιν πάντων θεὸν ἄμβροτον, αἰὲν ἐόντα,
Ἀνθρώπους θνητούς, καὶ μηκέτι θνητὰ γεραίρειν,
Μηδὲ κύνας καὶ γῦπας, ἃ Αἴγυπτος κατέδειξε
Σεμνύνειν στομάτεσσι νέοις, καὶ χείλεσι μωροῖς.
Ἑβραίων δὲ χθὼν ἀγῆ ἔσται, πάντα τε οἴσει.
Νᾶμα μελισταγέος ἀπὸ πέτρης, ὡς ἀπὸ πηγῆς,
Καὶ γάλα δ' ἀμβρόσιον ῥεύσει πάντεσσι δικαίοις.
Εἰς ἕνα γὰρ γενετῆρα, θεὸν μόνον ἔξοχον ὄντα,
Ἤλπισαν, εὐσεβίην μεγάλην, καὶ πίστιν ἔχοντες.



Betrübe dich nicht mehr, und zürne nimmer, nämlich über das Glück deiner Feinde, das aufgehört hat. *Πάμπλουτε*, geſegnet durch die göttliche Gnade, reich in der Hoffnung, wenn auch noch nicht in der Wirklichkeit. Statt *μόνῳ* im 261. Verſe ſchlägt Opſopäus *θεῷ* vor; aber der „Einzige“ kann recht gut für „Gott“ ſtehen. *Φῶς ἀγαθὸν*, ein von den Geſtirnen entlehntes Bild; Jeruſalem iſt wie die Sonne unter den Sternen, und leuchtet fernhin; ſtatt *πεποθημένον ἄγνος*, wie die Ausgaben haben, iſt *ἔρνος* zu leſen. Der ganze Vers möchte übrigens eingeſchoben ſeyn, da er bloß den vorhergehenden wiederholt. *Ἔνθεος ὕμνων*, eine kühne Wortfügung: begeiſtert in heiligen Geſängen. Der 264. Vers enthält die Zeitbeſtimmung des Orakels: „Der unreine Fuß der Hellenen wird nicht mehr auf perſiſchen Grund treten“: Da dieſes Ereigniß aus oben angeführten Gründen zur Zeit der Abfaſſung des Orakels ſchon eingetreten ſeyn mußte, ſo iſt letzteres in die Zeiten zu ſetzen, da Paläſtina von dem Joche der ſyriſchen Könige befreit, und die Gewalt der Alexandriden in Aſien durch die Parther vernichtet war, alſo etwa um das Jahr 160 vor Chriſtus (cfr. Bleek, zweites Heft, 183.). Statt *ὁμόθεσμον* im 265. Verſe, das nicht paßt, wenn man ihm nicht etwa die künſtliche Bedeutung „einſtimmig in der Bosheit“ geben wollte, haben wir *ἄθεσμον* geſetzt. V. 266 bis 268. wird Jeruſalem als eine Mutter dargeſtellt, welche ihre Kinder mit Geſängen, Opfern und Gebeten verherrlichen. Statt *μούσαις* im 267. Verſe iſt entweder *μουσῶν* zu ſetzen, oder wäre das Wort wider die Regel als Adjektiv behandelt. V. 669. *ἐκ μικρᾶς στενότητος*. Die Bedrängniß heißt hier nicht an ſich, ſondern nur deßwegen klein, weil der Verfaſſer eine Vergleichung mit dem kommenden Glücke im Auge hat. Im 270. Verſe leſen die Ausgaben *καλὸν ἄρξουσι*, was keinen Sinn gibt. Am leichteſten hilft der Vorſchlag des Opſopäus, *καλὰ ἔξουσι*, welche Verbeſſerung wir auch auf-

genommen haben. Noch näher würde μισθὸν ſtatt καλὸν liegen, wenn nur die erſte Silbe dieſes Wortes kurz gebraucht werden könnte. Das Ende des 273. Verſes: ἕως κόσμος ἀλλαγῇ, lautet ſehr hart, doch dürfte es die wahre Leſeart ſeyn. Auch hier kehrt die Idee eines großen Brandes, nur keines allgemeinen, ſondern eines örtlichen, wieder; denn Paläſtina, für die Juden der ὄμφαλος γαίης, wird verſchont. Die Erde bleibt wüſte, bis die Nationen den einzigen und wahren Gott erkennen, und den ägyptiſchen Götzendienſt aufgeben. Der 279. Vers weist darauf hin, daß der Verfaſſer in Aegypten lebte. Στομάτεσσι νέοις im 280. Verſe ſtatt νηπίοις, mit kindiſchem, thörichtem Munde. Die folgenden Verſe ſind verdorben, laſſen ſich aber aus einem Citate bei Lactantius Lib. VII. Cap. 24. wiederherſtellen. Dieſes lieſt nämlich ἀπὸ πέτρης ἡδ' ἀπὸ πηγῆς, während die Codices der Sibyllinen ganz unrichtig καὶ διὰ γλώσσης haben. Jedoch iſt auch dort noch ἡδ' in ὡς abzuändern. Honigſüßes Waſſer wird aus dem Felſen ſtrömen wie aus einer Quelle. Die ganze Verheißung iſt zuſammengeſetzt aus dem alten Preiſe Judäas, als des Landes, wo Milch und Honig fließt, verbunden mit jener ſo hochgefeierten Wunderthat des Geſetzgebers. In der meſſianiſchen Zeit wird der heilige Boden nicht bloß von Milch und Honig überfließen, wie ſonſt in den fruchtbarſten Jahren, ſondern ſelbſt aus dem Geſteine ſoll Segen rinnen, wie zu Moſis Zeit aus den Felſen Waſſer. Dieſes Glück wird den Juden zu Theil, weil ſie auf den alleinigen Gott ihr Vertrauen ſetzten, und Glauben und Frömmigkeit übten. V. 285.: πίστις hat hier eine der chriſtlichen entſprechende Bedeutung: Glauben an ſeine Verheißungen, und feſtes Vertrauen, daß er helfen und erretten werde.

Unter den übrigen Orakeln befinden ſich noch einige ältere Stücke. Aber wir übergehen dieſelben, theils weil ſich von einigen nicht ausmachen läßt, ob ſie von Juden oder von

Christen der ersten Zeit verfaßt sind, theils weil andere kein dogmatisches Interesse darbieten, oder auch wegen der ungeheuren Verderbtheit des Textes unverständlich sind. Wir verweisen übrigens unsere Leser, welche sich mit dem weiteren befassen wollen, auf den Aufsatz Bleeks in dem zweiten Hefte der obenangeführten Zeitschrift.

So hätten wir denn beigebracht, was aus dieser Quelle abgeleitet werden konnte. Die einzelnen Orakel sind, wie man sieht, von verschiedener Art und verschiedenem Werthe. Am reinsten erscheint die alexandrinische Weise im Prooemium. Die andern Bruchstücke sind besonders für die Messiaslehre wichtig; sie zeigen, mit welch' glühender Inbrunst auch von den ägyptischen Juden zu den verschiedensten Zeiten der ersehnte Erretter erwartet wurde. Indessen stimmen in den einzelnen Farben nicht alle überein; nur die Grundzüge sind ihnen gemein, im Ausmahlen änderte Jeder nach seiner Eigenthümlichkeit, wie dieß bei einem Gegenstande nicht anders zu erwarten ist, der alle Hoffnungen umfaßt und alle Leidenschaften berührt. Im Allgemeinen sind folgende Punkte zu unterscheiden. Erstlich: die meisten Züge aus diesen Gemälden der Zukunft sind der Urgeschichte des Volkes, namentlich der mosaischen, entnommen, wie wir an den gehörigen Orten nachgewiesen haben. Die hohe Wichtigkeit dieses Grundsatzes wird im Verlaufe unserer Untersuchungen über die Geschichte des Urchristenthums in vollem Umfange hervortreten. Zweitens: in den messianischen Erwartungen, wie sie in den Sibyllinen erscheinen, läßt sich eine gewisse Steigerung nicht verkennen. Der Messias der älteren Orakel (vom Jahr 160 — 130 vor Christus) ist nicht bestimmt eine himmlische Natur. Zwar steigt er von der Sonne hernieder, aber dasselbe wird auch von Cyrus gesagt; zwar nimmt seine Herrschaft kein Ende, aber auch die übrigen Bürger des himmlischen Reiches, seine Unterthanen, sterben nicht. Dagegen in demjenigen Stücke, das

in die Zeit des zweiten Triumvirats gehört, erscheint Belial selbst als Widersacher des göttlichen Gesalbten. Dieß setzt voraus, daß man den Messias damals als eine höhere Natur betrachtete; denn zu Bekämpfung einer höllischen Macht wird eine himmlische erfordert, sonst sind die Gegensätze nicht gleich. Der Grund dieser Steigerung läßt sich leicht nachweisen. In den älteren Zeiten, da die Herrschaft über die Erde unter mehrere Fürstenstämme (die Römer, die Macedonier, Illyrier, die Hellenen in Europa, in Asien die Könige von Pontus, von Armenien, Parthien, Syrien, Aegypten) getheilt war, konnte nach dem gewöhnlichen Wechsel der menschlichen Dinge, weit eher ein Aufglänzen des jüdischen Glückssternes gedacht werden; wenigstens gehörte zu dieser Erwartung keine außergewöhnliche Anstrengung der Einbildungskraft. Später aber, als Rom alle Reiche verschlungen hatte, und zur Weltmacht geworden war, gestaltete sich dieß anders. Der Glaube, daß Belial, bei dessen Namen man doch am Ende, obgleich unklar, die Römer im Auge hatte, sich gegen das ersehnte himmlische Reich auflehnen werde, bezeichnete den Schrecken der Juden vor dem latinischen Geschlechte. Aber um dieser Befürchtung ein Gegengewicht, und der Hoffnung, welche sie standhaft festhielten, den Sieg zu verschaffen, mußte ihre Phantasie einen höheren Flug nehmen, und ein himmlisches Wesen aus dem Aether herniedersenden.

Wir hoffen, daß Niemand diesen Orakeln eine hohe Wichtigkeit absprechen werde. Sie sind nicht blos als Belege alter alexandrinischer Denkweise merkwürdig, sondern auch als die Quelle, aus der die Späteren ihre Vorstellungen schöpften und bestätigten. Denn die hohe Achtung für die Sibyllinen, welche wir bei den ältesten christlichen Vätern, wie bei Clemens, Justinus Martyr, Lactantius finden, haben diese ohne Zweifel von den Juden geerbt, und nicht zuerst aufgebracht.

Endlich müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß

unſere Orakel weder der Auferſtehung des Fleiſches gedenken, noch die Böſen am letzten Tage in die Hölle verſtoßen. Zwar haben ſie durchgängig die Idee des Gerichtes, aber im natürlichen Sinne; es iſt das Verderben, das durch Krieg oder vernichtenden Weltbrand über die Frevler hereinbricht. Hierin, ſo wie in manchen andern Punkten, ſtimmen die Sibyllinen mit Philo überein, nur daß bei dieſem, wie wir oben gezeigt haben, das Beſtreben vorherrſcht, die übernatürliche und unbegreifliche Seite des Volksglaubens zu vergeiſtigen, und der Wirklichkeit oder Möglichkeit der Dinge näher zu bringen. Daß er jedoch auch die ausſchweifendſten Meinungen der Juden, wie den Weltbrand und die Entſtehung der neuen Erde, kannte, geht aus ſeiner Polemik dagegen hervor. Uebrigens beweist jenes Stillſchweigen über die Auferſtehnng in Schriften, die, wie die Sibyllinen, beſtimmt dem Volksglauben angehören, daß dieſe Anſicht in Alexandrien, ob ſie gleich daſelbſt nicht unbekannt war, doch nur wenige Anhänger zählte.

g. Das vierte Buch der Makkabäer.

Wir gehen über zum vierten Buche der Makkabäer, oder der Schrift *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*, welche ſchon von Euſebius dem Geſchichtſchreiber der Juden, Joſephus, beigelegt wird. Euſebius ſagt nämlich im dritten Buche der Kirchengeſchichte cap. X. pag. 160. edit. Zimmermann.: *πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο οὐκ ἀγεννὲς σπούδασμα τῷ ἀνδρὶ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν, τῷ τοὺς ἀγῶνας τῶν ἐν τοῖς οὕτω καλουμένοις μακκαβαϊκοῖς συγγράμμασιν ὑπὲρ τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβείας ἀνδρισαμένων Ἑβραίων περιέχειν.* Daß dieſe Behauptung unrichtig ſey, läßt ſich leicht darthun. Für's erſte gedenkt Joſephus im zwölften Buche der Alterthümer, wo er von den Bedrückungen

der Juden durch Antiochus Epiphanes ſpricht, weder der ſieben Brüder, noch, wenn er ſie auch der Kürze wegen übergangen haben ſollte, ihrer Todesart. Er ſagt nämlich im zwölften Buche der Antiquitäten cap. V. 4.: „Viele Juden gehorchten des Königs Befehlen (in Betreff der heidniſchen Opfer), zum Theile aus Furcht vor den angedrohten Strafen, zum Theile auch freiwillig. Aber die edelſten verachteten ſeine Gebote, und hatten den Glauben ihrer Väter lieber als ihr Leben: *καὶ διὰ τοῦτο κατὰ πᾶσαν ἡμέραν αἰκιζόμενοι καὶ πικρὰς βασάνους ὑποφέροντες ἀπέθνησκον. Καὶ γὰρ μαστιγούμενοι καὶ τὰ σώματα λυμαινόμενοι ζῶντες ἔτι καὶ ἐμπνέοντες ἀνεσταυροῦντο.* Die ſieben Brüder dagegen ſtarben durch das Rad oder durch Feuer. Hätte nun Joſephus von ihnen gewußt, oder vielmehr, hätte er die weitverbreitete Sage über dieſe Märtyrer für Wahrheit gehalten, ſo würde er nicht ermangelt haben, unter den übrigen Martern auch jene beiden anzuführen. Noch viel mehr gilt dieß, wenn er ihre Geſchichte ſelbſt beſchrieben hätte. Für's zweite begeht der Verfaſſer des vierten Buches der Makkabäer einige Verſtöße gegen die Geſchichte, von welchen ſich Joſephus rein bewahrt hat. So macht er §. 4. (pag. 501. edit. Havercamp.) den Seleukus Nikanor zum Vater des Antiochus Epiphanes, da dieſer doch nach der einſtimmigen Ausſage der Hiſtoriker von Antiochus Magnus abſtammte, wie auch Joſephus Antiquit. XII. cap. IV. 10. uns berichtet. Er ſagt hier, Seleukus Philopator (denn ſo iſt nach den Codices ſtatt Soter zu leſen), Bruder des Antiochus Epiphanes, ſey ein Sohn des Antiochus Magnus geweſen. Deßgleichen läßt das vierte Buch der Makkabäer den Antiochus Epiphanes nach dem Tode ſeines Vaters den Thron erben, da doch Joſephus, der Geſchichte gemäß, berichtet, er ſey ſeinem Bruder Philopator gefolgt. cfr. Antiq. XII. cap. IV. 11.: *ἀποθανόντος γὰρ τούτου* (scil. *Σελεύκου Φιλοπάτορος*) *μετ' αὐτὸν ὁ ἀδελφὸς Ἀντιο-*

χος, ὁ κληθεὶς Ἐπιφανὴς τὴν βασιλειαν κατέσχε. Dieß ſind Beweiſe genug, um dem jüdiſchen Geſchichtſchreiber das vierte Buch der Makkabäer abzuſprechen. Eben ſo ſehr dürfte hiefür die Verſchiedenheit religiöſer Anſichten und ſelbſt des Styles zeugen, welche einem geübten Auge nicht entgehen wird.

Andererſeits iſt gewiß, daß unſer Buch von einem Juden herrührt. Dieß beweiſen mehrere Stellen, wie §. 2. pag. 498, gegen unten: „Die Weisheit, σοφια, beſtehe in der γνῶσις θειων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, dieſe hinwiederum in der Kenntniß des Geſetzes: αὕτη δὴ τοίνυν ἔστιν ἡ τοῦ νόμου παιδεια. So kann nur ein Jude ſprechen. Ferner §. 3., wo er eine Reihe moſaiſcher Geſetze als Gipfel der Weisheit und Vernunft anführt. Noch ſtärker iſt eine Stelle §. 4. pag. 502, unten, wo er ſagt, Antiochus Epiphanes habe den Hohenprieſter Onias abgeſetzt, und dafür ſeinem Bruder Jaſon die Herrſchaft gegeben, einem frechen, gottloſen Menſchen, der einen Theil des Volkes vom Glauben der Väter abtrünnig gemacht habe, und ſo weit gegangen ſey: ὥστε μὴ μόνον ἐπ αὐτῇ τῇ ἄκρᾳ τῆς πατρίδος ἡμῶν γυμνάσιον κατασκευάσαι, ἀλλὰ καὶ καταλῦσαι τὴν τοῦ ἱεροῦ κηδεμονιαν. Er betrachtete alſo Jeruſalem als ſeine Hauptſtadt, folglich war er ein Jude. Aber kein paläſtiniſcher, denn woher hätte er dann ſeine reine griechiſche Sprache und ſeine Schulrethorik, woher jene eigenthümlichen religiöſen Vorſtellungen, die ſo bedeutend von den paläſtiniſchen abweichen, und insgeſammt auf Alexandria hindeuten. Wir befürchten nicht Widerſpruch zu finden, wenn wir ihn für einen Alexandriner erklären. Sein Zeitalter läßt ſich nicht genau beſtimmen, aber doch annähernd. So alt als Ariſtobul oder die Verfaſſer der früheſten Sibyllinen kann er nicht ſeyn. Dieß beweist nicht ſowohl ſeine Bekanntſchaft mit platoniſchen Ideen — denn dieſe fand ſehr frühe in Alexandria ſtatt — als vielmehr ſeine hohe Achtung für

Daniel, den er wohl schon in der Gestalt kannte, wie wir ihn jetzt in den LXX. haben. Nun existirte Daniel noch gar nicht zu der Zeit, da Sirach seine Weisheitssprüche schrieb; denn dieser nennt ja alle Propheten, nur Daniel nicht, (cfr. cap. 45 — 49. des Siraciden) wie denn auch die Prophezeihungen, die ihm zugeschrieben werden, nach den besten neueren Untersuchungen erst um das Jahr 160 vor Christus verfaßt seyn können. Ferner gehörte eine geraume Zeit dazu, bis Pseudo-Daniel in Palästina allgemeines Ansehen als Prophet erhielt, noch länger aber, bis er als solcher auch in Aegypten galt, unter Menschen, die zum größten Theile den religiösen Ansichten Daniels nicht huldigten. Wir dürfen also das vierte Buch der Makkabäer nicht über 60 — 80 Jahre vor Christus hinaufrücken. Aber es könnte möglicher Weise weit später seyn. Doch glaube ich dieß aus anderen Gründen nicht. Wenn nämlich Eusebius unsere Schrift geradezu dem Josephus zuschreibt, so setzt dieß die Auktorität früherer Schriftsteller voraus. Denn jener gibt ja seine Behauptung ganz sicher, und ohne allen Zweifel oder Beweis, was er gewiß nicht gethan haben würde, wenn sie zu seiner Zeit nicht verbreitet, und die Ueberzeugung Vieler gewesen wäre. Setzen wir also, um wenig zu sagen, den Fall, daß 60 Jahre vor Eusebius die Meinung, welche das vierte Buch der Makkabäer dem Josephus zuschrieb, unter christlichen Schriftstellern aufgekommen sey, so mußte der erste, der dieß behauptete, unsere Schrift schon für ein altes Werk halten, weil er sonst diese Ansicht nicht leicht ausgesprochen hätte. Wir kommen auf diese Weise mit unserer Rechnung nahe an die Zerstörung Jerusalems. Nun berufe ich mich auf die schon oben angeführte Stelle: ὥστε μὴ μόνον ἐπ' αὐτῇ τῇ ἄκρᾳ τῆς πατρίδος ἡμῶν γυμνάσιον κατασκευάσαι. Würde statt τῆς πατρίδος einfach Ἱεροσολυμῶν stehen, so würde ich nicht das geringste Gewicht darauf legen. Aber das Wort

πατρὶς ἡμῶν ſpricht ein Gefühl aus, nämlich das der Vaterlandsliebe, des Nationalſtolzes. Wäre nun Jeruſalem ſchon zerſtört geweſen, da er dieß ſchrieb, und zwar unmöglich ſeit lange her, wie aus obiger Rechnung hervorgeht, ſo würde er ſich gewiß nicht ſo geäußert haben. Denn wie konnte er eine, unter furchtbaren Umſtänden ſo eben zerſtörte, von der Erde verſchwundene Stadt, über deren Trümmer der Pflug ergangen war, ſeine Vaterſtadt nennen?

Für mein Gefühl ſind jene Worte ein ſicherer Beweis, daß unſer Werk vor der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben iſt. In der erſten Zeit nach dieſem entſetzlichen Ereigniſſe, da die Wunde noch friſch war in den Gemüthern, würde ein Jude, wenn er von der verſchwundenen Stadt πατρὶς ſagte, ein Beiwort, das ſeinen Schmerz ausdrückte, zugefügt, oder einfach „Jeruſalem“ geſagt haben. Genaueres läßt ſich aber, meines Dafürhaltens, über das Alter dieſer Schrift nicht ausmachen. Noch muß bemerkt werden, daß der 18. und letzte §. von einer fremden Hand herrühret, wie auch Haverkamp und Lowthius gefühlt haben. Beweiſe hiefür ſind: 1) Der 17. §. hat einen vollſtändigen Schluß, nach dem man nichts mehr erwarten darf. 2) Der 18. §. iſt ſo läppiſch, daß man dem Verfaſſer des Uebrigen großes Unrecht thun würde, wenn man ihm ein ſolches Machwerk unterlegen wollte. 3) Herrſcht in dem letzten Abſchnitte eine andere Anſicht von Antiochus Epiphanes, als in dem vorhergehenden. Dort heißt es: „Antiochus ſtellte, von dem Heldenmuthe der ſieben Märtyrer ergriffen, dieſe Brüder ſeinen Soldaten zum Muſter auf, was ſehr gute Folgen hatte; denn: ἔσχεν αὐτοὺς γενναίους καὶ ἀνδρείους εἰς πεζομαχίαν καὶ πολιορκίαν· καὶ ἐκπορθήσας ἐνίκησε τοὺς πάντας πολεμίους. Man ſieht aus dieſen Worten, daß unſer Verfaſſer eine verſöhnliche Anſicht von dem ſyriſchen Könige hatte, und daß er ihm nach dem verunglückten Verſuche gegen die Juden, noch Siege und

Triumphe zuſchrieb. Ganz anders und der Geſchichte gemäßer lautet der letzte Paragraph: „Καὶ ὁ τύραννος Ἀντίοχος καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται καὶ ἀποθανὼν κολάζεται. Ὡς γὰρ οὐδὲν οὐδαμῶς ἴσχυσεν ἀναγκάσαι τοὺς Ἱεροσολυμίτας ἀλλοφυλίσαι, καὶ τῶν πατρίων ἐθῶν ἐκδιαιτηθῆναι, τότε ἀπάρας ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων ἐστράτευσεν ἐπὶ Πέρσας. Dieſer Feldzug nach Perſien war ſein letzter. Er mißglückte, und Antiochus ſtarb bald in Babylon. Der Verfaſſer unſeres Abſchnittes mußte dieß wiſſen; hiefür bürgen die Worte καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται. Er würde ihm alſo auch keine ferneren Triumphe beigelegt haben; folglich kann er nicht eine Perſon mit dem ſeyn, der die übrigen Paragraphen ſchrieb. 4) Sind in dem letzten Stücke religiöſe Anſichten, welche in den vorhergehenden nicht vorkommen, oder auch den dort enthaltenen widerſprechen. So die Lehre von dem Teufel, von der Schlange, und namentlich von der Auferſtehung des Fleiſches, welche in den Worten gelehrt wird: τὸν Ἰεζεκιὴλ ἐπιστοποιεῖτο λέγοντα· εἰ ζήσεται τὰ ὀστᾶ τὰ ξηρὰ ταῦτα, und in dem Citate aus Moſes: ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω. Denn ich denke, es wird Niemand die Anſicht Bretſchneiders billigen, der den Abſchnitt demſelben Verfaſſer zuſpricht, und ſich (Dogmatik der Apokryphen pag. 315.) ſo äußert: „Der Verfaſſer erwähnt der Auferſtehung durchaus nicht, doch iſt eine Stelle da, in der man ſie finden könnte, nämlich cap. 18., V. 17., 18. (eben unſere Stelle). Aber er hat beide Stellen nur angewandt oder akkomodirt, wie mehrere andere Bibelſtellen, und jenen Spruch des Ezechiel auf Fortdauer, Wiederaufleben in einer anderen Welt bezogen.“ Dieß iſt nicht wahr. Er hat jene Stellen nicht akkomodirt, noch die Unſterblichkeit der Seele beweiſen wollen. Dieſe Lehre iſt bei den Juden, zumal bei den alexandriniſchen, nie in Streit gekommen, man hat ſich auch nie die Mühe gegeben, ſie aus der Schrift zu beweiſen; denn man ſetzte ſie damals, ſo gut als bis in das 18.

Jahrhundert, unter den Christen, als unläugbares Dogma des alten Testamentes voraus. Zweitens, wenn die angeführten Stellen die Unsterblichkeit des Geistes erhärten sollen, so könnten sie nicht ungeschickter gewählt seyn; dagegen beweisen sie die Auferstehung des Fleisches trefflich, und sind deßhalb von den Rabbinen immer für dieses Dogma benützt worden.

Noch schlimmer verhält es sich mit dem andern Grunde, den Bretschneider für seine Ansicht anführt: „Daß der Verfasser keine Auferstehung glaubte, läßt sich schon deßwegen erwarten, weil er ein Alexandriner und ein Verehrer der platonischen Philosophie war (auch dieß ist nicht wahr, wie wir an seinem Orte zeigen werden), nach welcher der Körper als ein Kerker der Seele betrachtet wurde.“ Nach diesen Worten möchte man fast schließen, daß Herr Bretschneider die alexandrinische Philosophie aus dem Grunde kenne. Leider spricht die That dagegen. Jedoch auch ohne historische Kenntniß der Sache sollte man schon nach der allgemeinen Welterfahrung keine völlige Uebereinstimmung des Glaubens in einem Lande erwarten, wo das religiöse Leben sehr aufgeregt war, und seit Jahrhunderten viele Myriaden von Juden lebten. Wir haben schon oben einzelne Spuren des Glaubens an Auferstehung des Fleisches unter den Alexandrinern nachgewiesen. Unser Abschnitt ist ein neuer Beleg dafür. Denn ich halte es für eben so gewiß, daß er von einem anderen Alexandriner dem vierten Buche der Makkabäer angeflickt wurde (die lächerliche Rhetorik, die sonderbaren Wortspiele ὦ πικρᾶς τῆς τότε ἡμέρας, καὶ οὐ πικρᾶς, ὅτε ὁ πικρὸς Ἑλλήνων τύραννος κ. τ. λ., so wie die Wahrscheinlichkeit, daß eine Schrift, zumal im Alterthume, an dem Orte ihrer Entstehung selbst ausgeschmückt wird, sprechen dafür), als es unbestreitbar ist, daß die 17 ersten Paragraphen, und der 18. nicht einen und denselben Verfasser haben können.

Nach dieſen nöthigen Vorbemerkungen gehen wir zur Darſtellung der religiöſen Lehren unſeres Schriftſtellers über.

Ich beginne, der natürlichen Ordnung gemäß, mit der Allegorie. Es läßt ſich zwar aus keiner Stelle ausdrücklich darthun, daß er ihr zugethan war, aber ſchließen kann man es mit Sicherheit aus drei Umſtänden. Erſtlich, wie wir nachher zeigen werden, aus ſeiner Lehre von Gott. Zweitens aus einigen Aeußerungen, wie pag. 504., Mitte, wo er ſich über die verbotenen Fleiſchſpeiſen ſo ausläßt: *ὁ τοῦ νόμου κτίστης τὰ μὲν ὀικειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέτρεψεν ἐσθιειν, τὰ δὲ ἐναντιωθησόμενα ἐκώλυσε σαρκοφαγεῖν.* Dieſe Worte erinnern lebhaft an ähnliche Deutungen bei Ariſteas und Philo. Wenn unſer Verfaſſer in dem Verbote, von gewiſſen Thieren zu eſſen, einen tieferen, auf die Reinheit der Seele bezüglichen Sinn fand, ſo gilt dieß gewiß auch für die übrigen moſaiſchen Geſetze und Lehren. Ebenſo eine Stelle pag. 518., gegen unten, wo er die Mutter der ſieben Märtyrer preiſend, in den Ausruf ausbricht: *ἦν γὰρ ἡ παιδοποιία σου ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ πατρὸς.* Abraham iſt hier myſtiſch als Vater und Sinnbild frommer Seelen genommen, wie auch bei Philo. Seine Bekanntſchaft mit der Allegorie geht endlich drittens hervor aus ſeiner hohen Achtung für Daniel. Dieſer Prophet lehrt die Auferſtehung der Todten; unſer Verfaſſer dagegen glaubt ſie nicht. Wenn er nun denſelben dennoch für einen gottbegeiſterten Seher hält, was aus ſeinen Aeußerungen hervorgeht, ſo muß er ſich allem Anſcheine nach mit der allegoriſchen Erklärung geholfen haben, um ſeine Achtung für Daniel mit ſeinen eigenen Anſichten über den fraglichen Punkt in Einklang zu bringen. — Beſtimmteres läßt ſich über ſeine Lehre von Gott ausmachen. Er kannte und theilte das alexandriniſche Dogma von dem verborgenen, der Welt entfremdeten Gotte. Dieß geht aus der Art hervor, in der er von dem höchſten Weſen redet. Wo nämlich

von göttlichen Wirkungen auf die Welt die Rede iſt, gebraucht er nie den Ausdruck θεὸς, ſondern insgemein bezeichnet er den ſtrafenden Gott durch die Worte θεια δίκη, den belohnenden und fürſorgenden durch πρόνοια. So z. B. pag. 502., untere Mitte: „Der Hohepriester habe für Apollonius, der in den Tempel eindrang, und durch einen Engel erſchlagen wurde, gebetet, aus Furcht: „ἐυλαβηθείς, μήποτε νομίσειεν ὁ βασιλεὺς Σέλευκος ἐξ ἀνθρωπίνης ἐπιβολῆς, καὶ οὐ θείας δίκης ἀνῃρῆσθαι τὸν Ἀπολλώνιον. Und auf derſelben Seite zu unterſt: „Jaſon, der vom ſyriſchen Könige eingeſetzte Hoheprieſter, habe griechiſche Sitten einführen wollen: ἐφ' οἷς ἀγαναχτήσασα ἡ θεία δίκη αὐτὸν αὐτοῖς τὸν Ἀντίοχον ἐπολέμωσε. Deßgleichen pag. 508., gegen unten: „Wenn die ſieben Brüder Furcht gehabt hätten vor dem Tode, ſo würden ſie unter Anderem ſo geſprochen haben: συγγνώσεται ἡμῖν καὶ ἡ θεία δίκη δι' ἀνάγκην τὸν βασιλέα φοβηθεῖσι. Ebenſo ſagt Antiochus auf derſelben Seite, Mitte, zu den Brüdern: ἦν σέβεσθε δίκην, ἵλεως ὑμῖν ἔσται δι' ἀνάγκην παρανομήσασι. Noch merkwürdiger iſt eine Stelle auf der folgenden Seite pag. 509. Die Sieben ſprechen zu dem Könige: „ἡμεῖς μὲν διὰ τῆσδε τῆς κακοπαθείας καὶ ὑπομονῆς τὰ τῆς ἀρετῆς ἆθλα ὕσομεν, καὶ ἐσόμεθα παρὰ θεῷ, δι' ὃν καὶ πάσχομεν. Σὺ δὲ διὰ τὴν ἡμῶν μιαιφονίαν αὐτάρκη καρτερήσεις ὑπὸ τῆς θείας δίκης ἀιώνιον βάσανον. Dieſe Abwechslung im Ausdrucke hat gewiß ihren guten Grund. Zuerſt iſt von wirklichem Seyn bei Gott die Rede, daher θεὸς, im zweiten Gliede von einer göttlichen Wirkung in die Ferne, daher θεια δίκη. Daſſelbe Verhältniß läßt ſich durch die ganze Schrift durchführen. Wieder kommt δίκη vor pag. 509. unten: τύραννε μιαρώτατε, καὶ τῆς οὐρανίου δίκης ἐχθρὲ. Ebenſo 511. zu oberſt, wo der zweite Bruder ſterbend zum Könige ſagt: οὐκ ἐκφεύξῃ, μιαρώτατε τύραννε, τὰς τῆ[illegible] ὀργῆς δίκας. Ferner [illegible] gegen oben. [illegible] Bruder

ſpricht: αὐτὸς ἀπ' ἐμοῦ παρῆλθον, ὅπως καὶ ἐμὲ καταχτείνας περὶ πλειόνων ἀδικημάτων ὑφλήσῃς τῇ οὐρανίῳ δίκῃ τιμωρίαν. Deßgleichen pag. 513., obere Mitte. Der ſiebente ſagt: „Elender Tyrann, ſchämſt du dich nicht, die von Gott verliehene Königsgewalt ſo heillos zu mißbrauchen. Dafür wird dir auch deine Strafe zu Theil werden: ἀνθ' ὧν ταμιεύεται σε ἡ θεία δίκη πυκνοτέρῳ καὶ ἀιωνίῳ πυρί. Als gleichbedeutend mit δίκη wird einmal der Ausdruck ἐποπτικὴ δύναμις geſetzt. Pag. 503., zu unterſt. Der König ſagt zu Eleazar: ἐνθυμήθητι, ὡς ἐι καί τις ἐστὶ τῆσδε τῆς θρησκείας ὑμῶν ἐποπτικὴ δύναμις, συγγνωμονήσειεν ἄν σοι ἐπὶ πάσῃ τῇ δι' ἀνάγκην παρανομίᾳ γενομένῃ. Dieſe Worte, in Verbindung mit dem übrigen, laſſen einen tieferen Blick in die Anſichten unſeres Verfaſſers werfen.

Will er ſolche Wirkungen Gottes bezeichnen, durch welche die irdiſchen Dinge zum Beſten der Frommen gelenkt werden, ſo gebraucht er, wie ſchon bemerkt wurde, den Ausdruck θεία πρόνοια. So Seite 510., oben. Der älteſte der Brüder fordert hier die anderen zur Standhaftigkeit im Leiden für die väterliche Religion auf: δι' ἧς ἵλεως ἡ δικαία καὶ πάτριος ἡμῶν πρόνοια τῷ ἔθνει γενηθεῖσα τιμωρήσῃ τὸν ἀλάστορα τύραννον. Dieſe Stelle iſt beſonders wichtig, theils weil die Umſchreibung ſehr auffallend iſt, (denn wie natürlich und leicht hätte er θεὸς ſetzen können!) theils weil ſie die eigene Anſicht auf die alte Geſchichte des Volkes überträgt. Ebenſo Seite 514., obere Mitte, wo die Brüder ſich gegenſeitig bei der brüderlichen Liebe beſchwören, dem Geſetze treu zu bleiben. Οὐκ ἀγνοεῖτε, rufen ſie einander zu, τὰ τῆς ἀδελφότητος φίλτρα, ἅπερ ἡ θεία καὶ πάνσοφος πρόνοια διὰ πατέρων τοῖς γενομένοις ἐμέρισε, καὶ διὰ τῆς μητρῴας ἐφύτευσε γαστρὸς. Das Beiwort πάνσοφος erinnert an die alexandriniſche Sophia. Noch einmal kommt dieſe Wendung vor pag. 519. Durch das Blutopfer der ſieben Märtyrer hat

die göttliche Vorsehung Israel erlöst: *διὰ τοῦ ἄιματος τῶν ἐυσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσε.*

Sobald man nach unseren Begriffen urtheilt, werden diese Untersuchungen und Beweise geringfügig erscheinen; denn wir sind ganz gewöhnt, statt Gott Vorsehung zu sagen, und statt unmittelbaren göttlichen Eingreifens in den Gang der Welt an vermittelte Wirkungen zu denken. Der Grund hievon liegt zum guten Theile in unserer Religion, welche fast alle göttliche Thätigkeit durch den Logos oder Christus vermittelt, worin sie mit der alexandrinischen Lehre übereinstimmt. Aber erinnern wir uns, daß wir einen Juden vor uns haben, der täglich in den heiligen Schriften las, oder in den Synagogen hörte, wie Gott, der Herr, unzähligemale sichtbarlich in den alten Zeiten seines Volkes erschienen sey, und durch persönliches Wirken den Weltlauf zu Gunsten Israels gelenkt habe. Wenn ein solcher durchgängig, und oft auf seltsame Weise, abstrakte Begriffe für die Thätigkeit Gottes gebraucht, so haben wir guten Grund zur Annahme, daß er mit seinen Landsleuten, den übrigen alexandrinischen Juden, die veränderte Ansicht über das höchste Wesen, die in jenem Lande fast allgemeinen Eingang gefunden hatte, getheilt habe. Dann dürfen wir aber auch überzeugt seyn, daß er seine Ansicht auf die heiligen Urkunden übertrug, oder daß er die göttlichen Wirkungen, die dort als unmittelbare dargestellt werden, durch die *σοφια* oder *πρόνοια* vermittelte, d. h. mit anderen Worten, daß er der allegorischen Weise zugethan war, was wir oben noch ferner nachzuweisen versprochen haben.

Kaum lassen sich einige Stellen anführen, welche gegen diese Ansicht zu streiten scheinen, aber bei genauerer Betrachtung ihre Beweiskraft verlieren. Seite 512., zu oberst, ruft der vierte Bruder dem Könige, als er ihm die Zunge ausschneiden lassen will, also zu: *Σὲ δὲ ἐν τάχει μετελεύσεται*

ὁ θεὸς, ἐπεὶ τὴν τῶν θείων ὕμνων μελῳδὸν γλῶσσαν ἐκτέμνεις. Hier findet jene Unterſcheidung nicht Statt. Allein betrachtet man die Sache näher, ſo wird man zugeſtehen, daß auch Philo, der von allen auf uns gekommenen Alexandrinern die Lehre vom außerweltlichen Gotte am weiteſten trieb, recht gut eben ſo ſchreiben konnte. Es iſt nämlich nicht von einer einzelnen beſtimmten Wirkung die Rede, ſondern bloß im Allgemeinen wird die Hoffnung ausgeſprochen, daß Gott unbeſtimmt, ob mittelbar oder unmittelbar, den Tyrannen beſtrafen werde. Die Frage, ob die einzelne Wirkung von Gott herrühre, iſt nicht gelöst, worauf doch Alles ankäme. Hätte unſer Verfaſſer den Einbruch einer beſtimmten Strafe erzählt, ſo würde er gewiß, wie in den übrigen Stellen, den Ausdruck θεία δίκη oder δύναμις gebraucht haben. Ebenſo verhält es ſich mit der anderen Stelle dieſer Art, pag. 500., untere Mitte: ὁπηνίκα ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύαζε, λόγῳ καὶ αὐτεξουσιότητι κοσμήσας, τηνίκα δὴ καὶ τὰ πάθη αὐτῷ καὶ τὰ ἤθη περιεφύτευσε. Der Verfaſſer ſpricht hier populär, nach dem Vorgange der Geneſis, ohne deßhalb zu behaupten, daß Gott perſönlich den Menſchen geformt, und ihm den Athem eingeblaſen habe, wie dort erzählt wird.

Nach meinem Dafürhalten haben wir hinreichende Gründe zu der Annahme, daß der Verfaſſer des vierten Buches der Makkabäer in dieſem Stücke den ſonſt bekannten Grundzügen der alexandriniſch-jüdiſchen Theoſophie anhing. Im Uebrigen ſtimmt er mit den anderen auch darin überein, daß er Gott im Himmel thronend dachte. Dieß geht hervor aus einer Stelle pag. 506., gegen oben, wo er von Eleazar erzählt: ὁ δὲ μέχρι τῶν ὀστέων ἤδη κατακεκαυμένος καὶ μέλλων λειποθυμεῖν, ἀνατείνας τὰ ὄμματα πρὸς τὸν θεὸν εἶπε κ. τ. λ. Die Worte πρὸς τὸν θεὸν heißen ſo viel als πρὸς τὸν οὐρανὸν, und beweiſen, daß der Verfaſſer die Meinung der anderen Alexandriner über den himmliſchen Wohnſitz Gottes

theilte. Auch auf die Lichtnatur des höchſten Weſens deutet er hin, S. 518., untere Mitte, wo er die Mutter der Sieben ſo apoſtrophirt: *οὐχ' οὕτω σελήνη κατ' οὐρανὸν σὺν ἄστροις σεμνὴ καθέστηκεν, ὡς σὺ τοὺς ἰσαστέρους ἑπτὰ παῖδας φωταγωγήσασα πρὸς τὴν ἐυσέβειαν, ἔντιμος καθέστηκας τῷ θεῷ, καὶ ἐστήρισαι ἐν οὐρανῷ σὺν αὐτοῖς.* Der Ausdruck *φωταγωγεῖν* gehört der alexandriniſchen Myſtik an, welche das ſichtbare Licht zugleich zum Sinnbilde des Guten und Gottes machte, und das höchſte Weſen als die Urſonne betrachtete.

Vom Logos oder der Sophia findet ſich Nichts, oder nur geringe Spuren. Seite 506., zu unterſt, ruft unſer Verfaſſer, den Eleazar preiſend, aus: *ὦ σύμφωνε νόμου καὶ φιλόσοφε θείου λόγου.* Das Wort *λόγος* kann hier recht gut die heilige Schrift bezeichnen, ſo daß der Satz *φιλόσοφε θείου λόγου* den erſten, *σύμφωνε νόμου*, nur in anderen Ausdrücken, wiederholen würde. Doch könnte *θεῖος λόγος* wirklich die göttliche Weisheit ſeyn. Indeſſen läßt ſich Nichts entſcheiden. Sonſt braucht er *λόγος* bald für Sprache, wie in der obenangeführten Stelle, S. 500., unten: *ὁπηνίκα ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύαζε λόγῳ καὶ ἀντεξουσιότητι κοσμήσας*, bald ſetzt er es für Vernunft, wie Seite 504., gegen unten, wo Eleazar ausruft: *οὐ ψεύσομαί σε, παιδευτὰ νόμε, οὐδ' ἐξομοῦμαί σε, φίλη ἐγκράτεια, οὐδὲ καταισχυνῶ σε, φιλόσοφε λόγε.* Auch der Ausdruck *ὀρθὸς λόγος*, in derſelben Bedeutung wie bei Philo, kommt bei unſerem Verfaſſer vor, S. 498., untere Mitte: *λογισμός ἐστι νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον.*

Wenn er indeß die höhere Bedeutung des Logosbegriffes nirgends ausſpricht, ſo ſind ihm andererſeits die Zahlenkünſte geläufig, welche die Alexandriner ſonſt auf das himmliſche Mittelweſen übertrugen. Seite 515. zu oberſt, preist er den Tod der ſieben Märtyrer mit den Worten: *ὦ παναγίας*

συμφώνων ἀδελφῶν ἑβδομάδος! Καθάπερ γὰρ ἑπτὰ τῆς κοσμοποΐας ἡμέραι περὶ τὴν εὐσέβειαν, οὕτω περὶ τὴν ἑβδομάδα χορεύοντες οἱ μειρακες ἐκύκλουν. O heilige Siebenzahl gleichgeſinnter Brüder! Denn wie der fromme Glaube ſieben Tage der Weltſchöpfung verehrt, ſo bewegten ſich dieſe Jünglinge in der heiligen Siebenzahl zum Tode. Unſere Anſicht von den Worten περὶ τὴν εὐσέβειαν haben wir in der Ueberſetzung niedergelegt. Χορεύοντες κατὰ τὴν ἑβδομάδα hat hier, wie bei Philo, eine höhere Bedeutung, und weiſt auf die Heiligkeit der Handlung hin, denn Sieben iſt die Wurzelzahl alles Guten und des λόγος in jeder ſeiner Beziehungen, als Vernunft und als himmliſches Mittelweſen. Noch gehört hieher die vorher angeführte Stelle, S. 518., untere Mitte.

Gute Engel kennt unſer Verfaſſer. So läßt er S. 502., Mitte, dem Apollonius, da er in das Allerheiligſte dringen wollte, himmliſche Geſtalten zu Roß in glänzender Waffenrüſtung erſcheinen: οὐρανόθεν ἔφιπποι προσεφάνησαν ἄγγελοι, περιστράπτοντες τοῖς ὅπλοις. Auch gebraucht er, als Geſammtnamen, den Ausdruck στρατὸς οὐράνιος. Ebendaſelbſt: Apollonius bittet nach ſeinem Unglücke die Juden, daß ſie das himmliſche Heer für ihn um Schonung anflehen möchten: ὅπως προσευξάμενοι περὶ αὐτοῦ τὸν οὐράνιον ἐξευμενίσωνται στρατὸν. Von böſen Engeln dagegen und dem Teufel findet ſich in den ächten §. §. keine Spur, wohl aber in dem letzten und unächten. Die Mutter der Sieben ſagt nämlich S. 520., oben: οὐ διέφθειρέ με λυμεὼν ἐρημίας φθορεὺς ἐν πεδίῳ· οὐδ' ἐλυμήνατό μου τὰ ἁγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπατηλὸς ὄφις. Das erſte Glied des Satzes mag auf Deuteron. XXII. 25. anſpielen, wo ein Geſetz gegen denjenigen ſteht, der eine Jungfrau auf dem Felde gewaltſam ſchwächt. Doch könnten beide Glieder Paralellen ſeyn, wofür der Beiſatz λυμεὼν ἐρημίας ſpricht; denn die Juden

glaubten die Wüſte von böſen Geiſtern bewohnt, die beſonders gern den Jungfrauen nachſtellen. Deſto ſicherer ſind die Worte λυμεὼν ἀπατηλὸς ὄφις vom Teufel zu verſtehen. Man vergleiche Apocalypſ. XX. 2. und XII. 9.: ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος, καὶ ὁ σατανᾶς und Sapientia Salom. II. 24.: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Der Teufel war es, der in Geſtalt der Schlange die erſten Menſchen zum Genuſſe der verbotenen Frucht, d. h. zur Wolluſt, anreizte, und dadurch um ihre Unſchuld brachte. Allein war der Verfaſſer des letzten Abſchnittes der Meinung, daß der Satan Jungfrauen, die ſich in die Wüſte verirren, perſönlich mißhandle? Ich glaube dieß nicht. Allem Anſcheine nach liegt eine Allegorie in den Worten. Er verführt ſie dadurch, daß er wollüſtige Triebe in ihrer unbewachten Seele anfacht.

Am reichhaltigſten iſt unſere Schrift über die Lehre vom Menſchen, ſein Weſen, ſein künftiges Geſchick und die Gnadenmittel. Der Menſch beſteht aus Seele und Leib. So Seite 498., unten. Er ſagt hier: Die Leidenſchaften zerfallen, nach der allgemeinſten Eintheilung, in Vergnügen und Schmerz. Dieſe beiden Arten beziehen ſich auf den Leib und auf die Seele. Τούτων δὲ ἑκάτερον καὶ περὶ τὸ σῶμα, καὶ περὶ ψυχὴν πέφυκε. Sonſt braucht er auch den Gegenſatz zwiſchen πνεῦμα und σῶμα, jenes bedeutet den geiſtigen Theil, dieſes den materiellen. So Seite 512., obere Mitte, wo der Zuſtand des fünften Bruders, als er auf das Rad geſpannt war, mit den Worten beſchrieben wird: κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τὸ πνεῦμα στενοχωρούμενος, καὶ τὸ σῶμα ἀγχόμενος. Bekanntlich kommt στενοχωρεῖσθαι auch im neuen Teſtamente für geiſtige Beängſtigung vor. Daß es hier dieſelbe Bedeutung habe, zeigt der Gegenſatz zwiſchen πνεῦμα und σῶμα, ſo wie folgende Stelle über Eleazar S. 507., gegen oben:

γέρων ὤν, λελυμένων μὲν ἤδη τῶν τοῦ σώματος τόνων, περιχεχαλασμένων δὲ τῶν σαρκῶν, κεκμηκότων δὲ τῶν νεύρων, ἀνενέασε τῷ πνεύματι διὰ τοῦ λογισμοῦ. Der reinſte und vollkommenſte Theil des πνεῦμα, oder νοῦς, (wie er auch ſagt,) iſt der λογισμὸς. Dieß geht aus den ebenangeführten Worten hervor, und iſt der Grundgedanke der ganzen Schrift, denn ſie ſucht zu beweiſen, daß der λογισμὸς die Leidenſchaften überwinden könne. Die Begriffsbeſtimmung von λογισμὸς wurde oben angeführt: Λογισμός ἐστι νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον. Der Erbfeind, gegen welchen die reine Vernunft anzuſtreben hat, ſind die Leidenſchaften, welche nach der allgemeinen Eintheilung in ἡδονὴ und πόνος zerfallen, wie noch gezeigt werden ſoll. Dieſelben werden genannt πάθη τῆς σαρκὸς. cfr. pag. 507., Mitte: ὅσοι ἔχονται τῆς εὐσεβείας, τὸν λογισμὸν φρόνιμον ἔχειν ἐξ ὅλης καρδίας προνοοῦσι· καὶ αὐτοὶ μόνοι δύνανται κρατεῖν τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν. Man ſieht, daß unſer Verfaſſer die Meinung kannte und theilte, welche im Fleiſche den Urſprung des Böſen findet. Dennoch leitet er die Leidenſchaften, gleich Philo, nicht bloß vom Leibe, ſondern auch von der Seele ab, wie die übrigen Worte beweiſen: τούτων δὲ ἑκάτερον καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ περὶ τὴν ψυχὴν πέφυκεν. Nichtsdeſtoweniger haben ſie vorzugsweiſe im Leibe ihren Sitz. Dieß geht hervor aus einer Stelle, S. 500., gegen unten. Er hatte hier den Satz ausgeſprochen, daß die Vernunft über die Leidenſchaften Meiſterin werden könne, und macht ſich ſelbſt folgenden Einwurf: „Vielleicht möchte Einer ſagen, wenn die Vernunft über die Leidenſchaften ſiegen kann, warum wird ſie nicht Herrin über Vergeßlichkeit und Unwiſſenheit? Aber dieſer Einwurf iſt lächerlich; denn nicht über ſeine eigene Leidenſchaft ſoll, nach unſerer Anſicht, der Geiſt ſiegen, ſondern über die des Leibes. Z. B. Keiner vermag die Begierde aus ſeiner Bruſt zu vertreiben, wohl aber kann die Vernunft uns die Kraft geben,

daß wir den Lüſten nicht unterliegen. Niemand vermag den Zornmuth aus ſeiner Seele auszuſchneiden, aber daß wir nicht ſeine Sklaven werden, kann der Geiſt bewirken. — Denn nicht auswurzeln ſoll die Vernunft die Leidenſchaften, ſondern dagegen ankämpfen. (*Πῶς οὖν, εἴποι τις ἄν, εἰ τῶν παθῶν δεσπότης ἐστὶν ὁ λογισμὸς, λήθης καὶ ἀγνοίας οὐ κρατεῖ; ἔστι δὲ κομιδῆ γελοῖος ὁ λόγος· οὐ γὰρ τῶν ἑαυτοῦ παθῶν ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖν φαίνεται, ἀλλὰ τῶν σώματος· οἷον ἐπιθυμίαν τις οὐ δύναται ἐκκόψαι ἡμῶν· ἀλλὰ τὸ μὴ δουλωθῆναι τῇ ἐπιθυμίᾳ δύναται ὁ λογισμὸς παρασχέσθαι. Θυμόν τις οὐ δύναται ἐκκόψαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ μὴ δουλωθῆναι τῷ θυμῷ δυνατὸς ὁ λογισμὸς βοηθεῖν. Κακοήθειάν τις ἡμῶν οὐ δύναται ἐκκόψαι, ἀλλὰ τὸ μὴ καμφθῆναι τῇ κακοηθείᾳ δύναται ὁ λογισμὸς συμμαχῆσαι, οὐ γὰρ ἐκριζωτὴς τῶν παθῶν ὁ λογισμός ἐστιν, ἀλλ' ἀνταγωνιστής.*) Der Sinn dieſer etwas dunkeln Worte iſt folgender: Es ſind zwei Arten von Affekten zu unterſcheiden, ſolche, welche dem Geiſte ankleben, und andere, die im Körper wurzeln. Zu jenen gehört die Unwiſſenheit, die Vergeßlichkeit. Da ſie bloße Beſchränkungen der Geiſteskraft ſind, ſo kann ſie die Vernunft nicht überwältigen. Anders verhält es ſich mit den körperlichen Leidenſchaften, wie Zorn, Begierde, Mißgunſt. Dieſe vermag der Geiſt zu beherrſchen, ausrotten aber kann er ſie nicht, weil ſie vermöge der engen Verbindung zwiſchen Leib und Seele einen nothwendigen Beſtandtheil des ganzen (aus Körper und Geiſt behenden) Menſchen ausmachen.

Wir haben demnach guten Grund zu der Annahme, daß unſer Verfaſſer die Affekte, und mit ihnen das Böſe, zwar der Seele nicht völlig entfremdete, was auch Philo nicht thut, aber doch ihren eigentlichen Sitz in das Fleiſch verlegte.

Damit nun der Menſch den Kampf mit den Leidenſchaften beſtehen könne, bedarf er ſittliche Freiheit. Mit

dieſer hat ihn Gott von Anfange an ausgerüſtet. cfr. die oben angezogene Stelle, pag. 500., untere Mitte: ὁπηνίκα ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύαζε, λόγῳ καὶ αὐτεξουσιότητι κοσμήσας, τηνίκα δὴ καὶ τὰ πάθη αὐτῷ καὶ τὰ ἤθη περιεφύτευσε, καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν διὰ τῶν ἔνδον αἰσθητηρίων ἐνεθρόνισε· καὶ τούτῳ νόμον ἔδωκε, καθ' ὃν πολιτευόμενος βασιλεύσει βασιλειαν σώφρονά τε καὶ δικαιαν καὶ ἀγαθὴν, καὶ ἀνδρειαν. Die vier Cardinaltugenden ſind in dieſen vier Beiwörtern gemeint.

Merkwürdig iſt die Beſchreibung der Art, in welcher der Geiſt zu dieſer königlichen Herrſchaft über ſich ſelbſt gelange, Seite 499., oben: καθάπερ δυοῖν τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς φυτῶν ὄντων ἡδονῆς τε καὶ πόνου, πολλαὶ τούτων τῶν φυτῶν εἰσι παραφυάδες· ὧν ἑκάστην ὁ παγγέωργος λογισμὸς, περικαθαίρων τε καὶ ἀποκνίζων, καὶ περιπλέκων καὶ ἐπάρδων, καὶ πάντα τὸν τρόπον μετοχετεύων, ἐξημεροῖ τὰς τῶν ἡθῶν καὶ παθῶν ὕλας. Ὁ μὲν γὰρ λογισμὸς τῶν μὲν ἀρετῶν ἐστιν ἡγεμὼν, τῶν δὲ παθῶν αὐτοκράτωρ. Der Geiſt wird alſo mit einem Gärtner verglichen. Man erinnere ſich, daß Philo, ſo wie Paulus, dieſes Bild gerne auf Gott, als Lenker der Seelen, überträgt. Es zeigt ſich hier eine auffallende Aehnlichkeit im Sprachgebrauche, bei großer Verſchiedenheit der Anſichten.

Von der Präexiſtenz der Seelen findet ſich keine Spur; im Gegentheile läßt ſich eine Stelle dagegen anführen. Seite 514. beſchwören ſich die ſieben Brüder zur Standhaftigkeit bei der Bruderliebe und bei dem gemeinſamen mütterlichen Schooſe, aus dem ſie hervorgegangen: ἐν ᾗ (scil. τῇ μητρῴᾳ γαστρὶ) τὸν ἴσον, ἀδελφοὶ, κατοικήσαντες χρόνον, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ πλασθέντες, καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἄιματος αὐξηθέντες, καὶ διὰ τῆς αὐτῆς ψυχῆς τελεσφορηθέντες, καὶ διὰ τῶν ἴσων ἀποτεχθέντες χρόνων κ. τ. λ. Die Worte διὰ τῆς αὐτῆς ψυχῆς τελεσφορηθέντες ſind wegen des Bei-

ſatzes ἡ αὐτὴ, und des vorangehenden τοῦ αὐτοῦ ἄιματος auf die Seele der Mutter zu beziehen. Τελεσφορεῖν heißt zur Reife bringen, und wird gerne von Kindern gebraucht. Wie bringt nun die Seele der Mutter das Kind zur Reife? Man könnte ψυχὴ geradezu für γυνὴ oder μήτηρ nehmen, wie dieſes Wort im alten Teſtamente oft Perſon bedeutet; allein der ſichtliche Gegenſatz zu αἷμα erlaubt dieß nicht. Folglich iſt dem Verfaſſer die Meinung beizumeſſen, daß die Seele der Mutter Einfluß auf die Kinderſeele übe. Aber welchen? Betrachtete er letztere etwa als einen Ausfluß, als ein πλήρωμα der erſteren? Dieß wäre möglich; aber es iſt keineswegs gewiß. Er konnte recht gut Einfluß von mancherlei Art zwiſchen Mutter und Kind annehmen, ohne deßhalb den Geiſt der letzteren aus den Seelen der Mütter abfließen zu laſſen.

Wenn unſere Schrift Nichts enthält über den Urſprung der Seelen, ſo iſt ſie deſto reichhaltiger über ihr künftiges Loos. Jede Seele iſt unſterblich. Deßwegen rufen S. 514., oben, die Brüder aus: μὴ φοβηθῶμεν τὸν δοκοῦντα ἀποκτεῖναι τὸ σῶμα, nämlich den König Antiochus. Dieſes Bild wiederholt ſich bekanntlich im neuen Teſtamente. Es gibt alſo ein zweites Leben. Aber das Loos deſſelben iſt verſchieden. Die Guten haben ewige Seligkeit, die Böſen ewige Strafen zu erwarten. Beginnen wir mit den erſteren. Die, welche um Gottes willen ſterben, leben Gott. So S. 518., gegen oben. Die Mutter der Sieben wußte: ὅτι οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες, ζῶσι τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραὰμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι. Dieſer auch im neuen Teſtamente häufige Ausdruck wird erklärt durch andere Stellen. Von der Mutter der Brüder ſagt er pag. 518., gegen unten: ἐστήρισαι ἐν οὐρανῷ σὺν αὐτοῖς. Noch deutlicher pag. 515., gegen unten. Die Mutter hat höher, als ihr eigenes und ihrer Kinder Leben, die Frömmigkeit ge-

ſchätzt, die zum ewigen Leben bei Gott führet: *τὴν ἐυσέβειαν μᾶλλον ἠγάπησε, τὴν σώζουσαν εἰς ἀιώνιον ζωὴν κατὰ θεὸν.* Ebenſo pag. 509.. Mitte. Die Brüder ſagen zu dem Tyrannen: *ἡμεῖς διὰ τῆσδε τῆς κακοπαθείας καὶ ὑπομονῆς τὰ τῆς ἀρετῆς ἆθλα ὄισομεν, καὶ ἐσόμεθα παρὰ θεῷ, δι' ὃν καὶ πάσχομεν.* Deßgleichen 519., gegen oben: „Der Tyrann ſelbſt mußte die Ausdauer der Sieben bewundern: *δι' ἣν (ὑπομονὴν) καὶ τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι θρόνῳ, καὶ μακάριον ἀιῶνα βιοῦσι.* Ob der Thron Gottes ein Bild, oder wirklicher Glaube iſt, läßt ſich kaum ausmachen.

Da den Patriarchen und den andern, früher verblichenen Frommen der Nation daſſelbe Loos längſt zu Theil geworden iſt, ſo treten die ſpäter Verſtorbenen in ein gewiſſes Verhältniß zu ihnen, d. h., ſie werden in ihren Schooß aufgenommen. Darum ſagt Eleazar pag. 504., unten, zu dem Könige: *ἁγνόν με εἰσδέξονται οἱ πατέρες, μὴ φοβηθέντα σου τὰς μέχρι θανάτου ἀνάγκας.* Noch deutlicher ſprechen ſich pag. 514., obere Mitte, die ſieben Brüder aus: *οὕτω* (nämlich aus Gehorſam gegen das Geſetz) *θανόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὑποδέξονται εἰς τοὺς κόλπους αὐτῶν, καὶ πάντες οἱ πατέρες ἐπαινέσουσι.* Der Gute ſtirbt deßhalb in froher Hoffnung. Pag. 518., untere Mitte, wo er der Mutter zuruft: *θάῤῥει, ὦ μῆτερ ἱερόψυχε, τὴν ἐλπίδα τῆς ὑπομονῆς ἔχουσα βεβαίαν πρὸς τὸν θεὸν...* Oder ſie ſterben ſelig. Pag. 512., unten: *καὶ οὗτος* (der ſechſte Bruder) *μακαρίως ἀπέθανε καταβληθεὶς εἰς λέβητα.*

Man ſieht, daß nach dieſen Sätzen nicht wohl von Auferſtehung des Fleiſches die Rede ſeyn kann. Denn die *ζωὴ ἀιώνιος παρὰ θεῷ* iſt im wörtlichen Sinne ewiges Leben bei Gott, und Rückkehr auf die Erde wäre für diejenigen, welche in die Chöre der Engel und Patriarchen aufgenommen ſind, eine bittere Qual.

Anders iſt das Loos der Böſen; dieſen ſtehen ewige Strafen bevor. So pag. 513., obere Mitte, wo der ſiebente Bruder zum Könige ſagt: Du mißbrauchſt deine dir von Gott verliehene Gewalt auf eine frevelhafte Weiſe; aber du wirſt der Strafe nicht entgehen: *ἀνθ' ὧν ταμιεύεταί σε ἡ θεία δίκη πυκνοτέρῳ καὶ ἀιωνίῳ πυρὶ καὶ βασάνοις, αἱ εἰς ὅλον τὸν ἀιῶνα οὐκ ἀνήσουσί σε.* Dieſe Worte ſind doppelt wichtig, erſtens, weil aus ihnen die wörtliche Ewigkeit der Höllenſtrafen hervorgeht; es ſind Martern, die, wie die ewige Seligkeit bei Gott, kein Ende nehmen. Für's zweite beachte man den myſtiſchen Ausdruck *ταμιεύεσθαι*: derſelbe kommt auch bei Philo und im neuen Teſtamente vor, aber gewöhnlich in gutem Sinne. Die Strafen ſelbſt beſtehen in Feuerpein und anderen Martern der Art, was, nach unſeren Begriffen vom Weſen des reinen Geiſtes, freilich ſonderbar klingt; aber man muß ſich erinnern, daß die alexandriniſchen Juden die Seelen als feine ätheriſche Lichtgeſtalten betrachteten, welche wohl noch körperliche Martern empfinden konnten.

Die Ewigkeit der Höllenſtrafen wird wiederholt in der ſchon oben angeführten Stelle pag. 509., Mitte, wo die Brüder zu Antiochus ſagen: Wir werden die ewige Seligkeit erlangen, du aber: *σὺ δὲ διὰ τὴν ἡμῶν μιαιφονίαν αὐτάρκη καρτερήσεις ὑπὸ τῆς θείας δίκης ἀιώνιον βάσανον.* Ebenſo pag. 511., untere Mitte. Der vierte Bruder bricht in die Worte aus: *μὰ τὸν μακάριον τῶν ἀδελφῶν μου θάνατον, καὶ τὸν ἀιώνιον τοῦ τυράννου ὄλεθρον, καὶ τὸν ἀοίδιμον τῶν ἐυσεβῶν βίον, οὐκ ἀρνήσομαι τὴν ἐυγενῆ ἀδελφότητα.* Deßgleichen ſagen die Märtyrer 514., oben: *μέγας ψυχῆς κίνδυνος ἐν ἀιωνίῳ βασανισμῷ κείμενος τοῖς παραβαίνουσι τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ.*

Wir kommen nun der Reihe nach an die Lehre von den Mitteln, die göttliche Gnade, und dadurch, die ewige Seligkeit zu erringen. Das erſte derſelben iſt Tugend. Dieſe beſteht

einerſeits in Ueberwindung der Leidenſchaften, in Herrſchaft über das Fleiſch, und iſt in ſofern Asceſe, wofür wir die Stellen oben beigebracht haben. Andererſeits iſt ſie der Weisheit gleich, welche hinwiederum in der Erkenntniß göttlicher und menſchlicher Dinge beſteht, und in die vier Cardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung zerfällt. So pag. 498., gegen unten: *λογισμὸς μὲν τοίνυν ἐστὶ νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον. Σοφία δὲ ἐστὶ γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, καὶ τῶν τούτων αἰτίων. Αὕτη δὲ τοίνυν ἐστὶν ἡ τοῦ νόμου παιδεία, δι' ἧς τὰ θεῖα σεμνῶς, καὶ τὰ ἀνθρώπινα συμφερόντως μανθάνομεν. Τῆς δὲ σοφίας ἰδέαι καθεστᾶσι τέσσαρες, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, καὶ σωφροσύνη· κυριωτάτη δὲ πασῶν ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς δὴ τῶν παθῶν ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖ.* Hier blickt die myſtiſche Gnoſis der Alexandriner ſtark durch. Sobald der Weisheit einmal der höchſte Werth vor Gott beigelegt wird, ſo iſt auch das Beſtreben vorhanden, ſich durch Tiefe der Erkenntniß des göttlichen Wohlgefallens zu verſichern. Dann erfolgt aber auch eben ſo nothwendig Zurückgezogenheit vom thätigen Leben, oder vielmehr, der Ueberdruß an dieſem muß vorangehen, ehe jene Anſichten aufkommen; denn nur in der Theorie folgt letzterer Satz aus dem anderen, in der Erfahrung iſt er immer früher.

Neben dieſem, zum guten Theile der heidniſchen Philoſophie entnommenen Tugendbegriffe zeigt ſich der Offenbarungsglaube unſeres Verfaſſers darin, daß er der *πίστις* eine ſehr hohe Stelle einräumt. So ruft er, pag. 518., Mitte, über die Mutter der ſieben Brüder aus: *ὦ μῆτερ σὺν ἑπτὰ παισὶ καταλύσασα τὴν τοῦ τυράννου βίαν καὶ ἀκυρώσασα τὰς κακὰς ἐπινοίας αὐτοῦ, καὶ δείξασα τὴν τῆς πίστεως γενναιότητα.* Das Wort *πίστις* bedeutet hier Glaube an Gott und ſein Geſetz und feſte Ueberzeugung, daß er aus

allen Drangſalen erretten, und die Frommen in die ewige Seligkeit aufnehmen werde. Ebenſo 518., oben: Die Mutter habe ihren Kindern zugerufen: *ἀναμνήσθητε, ὅτι διὰ τὸν θεὸν τοῦ κόσμου μετελάβετε καὶ τοῦ βίου ἀπελαύσατε. Καὶ διὰ τοῦτο ὀφείλετε πάντα πόνον ὑπομεῖναι διὰ τὸν θεὸν· δι' ὃν καὶ ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραὰμ ἔσπευδε τὸν ἐθνοπάτορα υἱὸν σφαγιάσαι, Ἰσαάκ, καὶ τὴν πατρῴαν χεῖρα ξιφηφόρον καταφερομένην ἐπ' αὐτὸν ὁρῶν ὁ Ἰσαὰκ οὐκ ἔπτηξε. Καὶ Δανιὴλ ὁ δίκαιος εἰς λέοντας ἐβλήθη· καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας, καὶ Μισαὴλ εἰς κάμινον πυρὸς ἀπεσφενδονίσθησαν, καὶ ὑπέμειναν διὰ τὸν θεόν. Καὶ ὑμεῖς οὖν τὴν αὐτὴν πίστιν εἰς τὸν θεὸν ἔχοντες, μὴ χαλεπαίνετε.* Der Glaube wird hier zum gemeinſamen Kranze der glorreichen Erzväter und Märtyrer, zu einer Regel, die, wie auch bei Philo, aus der Geſchichte Abrahams abgezogen iſt. Er bedeutet Anhänglichkeit an die Religion, Gehorſam gegen die göttlichen Befehle. Ebenſo merkwürdig iſt eine Stelle pag. 516., unten: Die Mutter der Sieben habe alle Qualen, welche über ſie ſelbſt und ihre Kinder hereinbrachen, durch den Glauben an Gott überwunden: *ἃς ἁπάσας* (scil. *βασάνους*) *ἡ γενναία μήτηρ ἐξέλυσε διὰ τὴν πρὸς θεὸν πίστιν.* Dieſer Begriff erſcheint hier dem Worte *ἐυσεβὴς λογισμὸς* gleichbedeutend, welches wenige Zeilen zuvor mit *πίστις* parallel gebraucht wird.

Auch den bei Philo nachgewieſenen Unterſchied zwiſchen Tugend vor Gott, und vor den Menſchen ſcheint unſer Verfaſſer gekannt zu haben; wenigſtens kommen zwei Stellen vor, die ſich kaum anders deuten laſſen. S. 513., gegen unten, ſagt er von den ſieben Märtyrern: *τῷ ἐπαινουμένῳ παρὰ θεῷ λογισμῷ περιεγένοντο τῶν παθῶν*, und 511., Mitte, ruft der dritte Bruder dem Könige zu: *ἡμεῖς διὰ παιδειαν καὶ ἀρετὴν θεοῦ ταῦτα πάσχομεν.* In der That, welchen Sinn ſollen die Worte *ἀρετὴ θεοῦ* und *λογισμὸς παρὰ θεῷ*

ἐπαινούμενος haben, wenn es nicht auch eine Tugend gibt, die nur vor Menschen gilt?

Außer diesen verschiedenen Arten der Tugend kennt unser Verfasser noch ein großes, dem Offenbarungsglauben angehöriges, Gnadenmittel, nämlich die Opfer; und es gibt keine andere alexandrinische Schrift, die so geeignet wäre, wie die unserige, die Lehre des neuen Testamentes in diesem Punkte aufzuhellen. Nehmen wir die hergehörenden Stellen der Reihe nach vor. Seite 506., oben, ruft Eleazar vor seinem Verscheiden aus: Du weißt es, o Gott! daß ich mich retten konnte, und daß ich dennoch um des Gesetzes willen den Feuertod sterbe. Darum werde gnädig deinem Volke, laß dir an meiner Strafe für sie genügen, empfange mein Blut als Reinigungsopfer für sie, und statt ihrer Seelen nimm die meinige. Σὺ ὅισθα, θεὲ, ὅτι παρόν μοι σώζεσθαι, βασάνοις καυστικαῖς ἀποθνήσκω διὰ τὸν νόμον. Τοιγαροῦν ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου, ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρα ὑπὲρ αὐτῶν δίκῃ, καθάρσιον αὐτῶν ποιῆσαι τὸ ἐμὸν ἅιμα, καὶ ἀντὶ ψυχῶν αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψιχήν. Diese Ansicht wird wiederholt pag. 518., unten, wo er sagt: „Man sollte den Sieben folgende Grabschrift geben: Hier liegen begraben ein heiliger Greis und sieben Jünglinge, gemordet durch die Gewaltthat eines Tyrannen, der die jüdische Verfassung vernichten wollte. Dieselben haben, im Hinblicke auf Gott, und durch muthige Ertragung der Martern ihr Volk erlöst.“ Οἱ καὶ ἐξεδίκησαν τὸ ἔθνος, εἰς τὸν θεὸν ἀφορῶντες, καὶ μέχρι θανάτου τὰς βασάνους ὑπομείναντες. Ebenso auf der folgenden Seite 519., obere Mitte: „Sie stehen jetzt bei dem Throne Gottes, und führen ein seliges Leben; denn Moses sagt ja (**Deuteron XXXIII. 3.**): Alle Heiligen sind in deiner Hand. Dieselbigen werden nun, um Gottes willen, verehrt, aber nicht bloß aus diesem Grunde, sondern auch, weil durch sie unser Volk befreit, der Tyrann gestraft, und unser

Vaterland gereinigt wurde, indem ſie gleichſam das Löſegeld für die Sünden des Volkes geworden ſind. Durch das Blut dieſer Gerechten und durch das Sühnopfer ihres Todes hat die Vorſehung das jüdiſche Volk, das vorher ſchwer gedrückt war, erlöst. Denn voll Bewunderung für ihren Heldenmuth und ihre Ausdauer in den Qualen ſtellte Antiochus nachher die edlen Märtyrer ſeinem Heere als Muſter auf, und wirklich zeigten ſich auch ſeine Soldaten brav und tapfer bei Belagerungen und Schlachten, ſo daß es dem Könige gelang, alle ſeine Feinde zu überwinden. *Τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι θρόνῳ, καὶ μακάριον ἀιῶνα βιοῦσι. Καὶ γάρ φησιν ὁ Μωυσῆς: „καὶ πάντες οἱ ἡγιασμένοι ὑπὸ τὰς χεῖράς σου.“ Καὶ οὗτοι οὖν οἱ ἁγιασθέντες διὰ θεὸν τετίμηνται· οὐ μόνον (δὲ) ταύτῃ τῇ τιμῇ, ἀλλὰ καὶ τῷ δι' αὐτοὺς τοῦ ἔθνους ἡμῶν τοὺς πολεμίους μὴ ἐπικρατῆσαι, καὶ τὸν τύραννον τιμωρηθῆναι, καὶ τὴν πατρίδα καθαρισθῆναι, ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας· Καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσε· Πρὸς γὰρ τὴν ἀνδρείαν αὐτῶν τῆς ἀρετῆς [καὶ] τὴν ἐπὶ ταῖς βασάνοις αὐτῶν ὑπομονὴν ὁ τύραννος ἀπιδών, ἀνεκήρυξεν ὁ Ἀντίοχος τοῖς στρατιώταις αὐτοῦ εἰς ὑπόδειγμα τὴν ἐκείνων ὑπομονήν· ἔσχε τε αὐτοὺς γενναίους καὶ ἀνδρείους εἰς πεζομαχίαν καὶ πολιορκίαν, καὶ ἐκπορθήσας ἐνίκησε τοὺς πάντας πολεμίους.* Im vorletzten Satze muß nach *τῆς ἀρετῆς* das Verbindungswort *καὶ* eingeſchoben werden. Der Satz *τὸν τύραννον τιμωρηθῆναι καὶ τὴν πατρίδα καθαρισθῆναι* bedarf einer näheren Erklärung. Ohne Zweifel weist der Verfaſſer auf die Heldenthaten der Makkabäer hin, welche die Feldherren des Königs zurückſchlugen und ihre Nation befreiten. Allein die Verbindung zwiſchen dem drittletzten und vorletzten Satze deutet zugleich auf die Meinung hin, daß Antiochus aus Achtung für die

Standhaftigkeit der sieben Brüder seine Heere zurückgezogen, und dafür zum Lohne den Sieg über seine heidnischen Feinde errungen habe. Wir machten schon oben auf diese sonderbare Ansicht aufmerksam. Das Räthsel löst sich wohl so am besten. Der Verfasser unserer Schrift kannte die Geschichte jener Zeiten nur sehr oberflächlich, und aus halb verklungener Sage, was ja auch aus anderen Spuren hervorgeht. Nun wußte er und mußte auch wissen, daß die Makkabäer damals Israel mit den Waffen befreiten; aber wahrscheinlich war dieß der Sage nicht genug; die Erlösung sollte noch glänzender seyn, der Feind des heiligen Volkes sollte selbst einsehen, daß er den Auserkornen Gottes Unrecht gethan habe, und die ungerechte Verfolgung aufgeben. Ich erinnere an jene Stelle Philo's, wo er von den messianischen Zeiten sagt: „Die Feinde des Volkes werden aus Schaam, über Bessere zu herrschen, den Juden die Freiheit schenken.“ Diese Ansicht konnte man leicht auf jene Zeit übertragen, wo nach langer Nacht ein neuer Glanz aufging über dem armen Volke, auf eine Zeit, die ohnedieß für halb messianisch angesehen wurde. Freilich waren nun jene Siege der Makkabäer und diese Buße des syrischen Königes höchst widerwärtige Elemente, die kaum vereiniget werden konnten. Aber diese Schwierigkeit trifft nur den Verstand, nicht die Sage, die, wie ihre Mutter, die Phantasie, das Widersprechendste in Einklang zu bringen weiß. Man konnte ja denken, zuerst sey Antiochus von den Makkabäern geschlagen worden, dann habe er, statt den Krieg fortzusetzen, sein Unrecht eingesehen, und seine Heere zurückgezogen.

Dem sey nun, wie ihm wolle, so wird durch die Wendung im vorletzten Satze dem Versöhnungsopfer der sieben Brüder eine natürliche Deutung unterlegt. Israel wurde gerettet; denn der Tyrann hielt den Heldenmuth der Märtyrer einen Soldaten als Muster vor, und siegte durch die

entflammende Kraft dieſes Beiſpieles über ſeine Feinde. Wurde nun das heilige Land befreit, weil er den Heldenmuth ſeiner Bürger anſtaunte, ſo mußte er nothwendig, um dieſer nämlichen Bewnnderung willen, dem Volke Gottes den Frieden gegeben haben. Folglich wirkte auch jenes Opfer auf natürliche Weiſe. Dennoch bleibt die übernatürliche Anſicht des Verfaſſers feſt ſtehen, ſowohl weil er an anderen Orten die himmliſche Wirkung der Opfer wiederholt feiert, als auch wegen der ſtarken Ausdrücke in dieſer Stelle ſelbſt. Woher nun dieſe merkwürdige Behauptung? — Sie läßt ſich vollkommen aus der jüdiſchen Religion erklären. Der moſaiſche Grundſatz „Aug um Aug, Zahn um Zahn“ war von den Juden auf ihr Verhältniß zu Gott übergetragen worden, und hatte in der religiöſen Anſicht des Volkes die tiefſten Wurzeln getrieben, ſo daß er ſelbſt im neuen Teſtamente noch ſtark durchblickt. Es iſt eine unerſchütterliche Ueberzeugung bei den Juden, daß den Guten Glück, den Böſen Unheil zu Theil werden müſſe, und daß jedes Unglück, das den Menſchen trifft, als Strafe anzuſehen ſey. Nun galten jene Märtyrer, durch die Sage vielfach verherrlicht, als Muſter der Frömmigkeit und Tugend. Wie ſollte man ihre Martern erklären? -Offenbar dadurch, daß man ihre Leiden als Strafen für fremde Schuld anſah, mit andern Worten, daß man den Opferbegriff, den der Jude mit den anderen Nationen des Alterthumes theilt, auf ihre Qualen übertrug.

Wir ſind mit dem vierten Buche der Makkabäer fertig. Es iſt noch übrig, daß wir das Verhältniß dieſer Schrift zu Philo beſtimmen. Ihr Verfaſſer hat nur einige Anſichten mit letzterem gemein, andere, ſehr wichtige, nicht. Dieſe Verſchiedenheit läßt ſich aus dem Charakter beider erklären. Der Verfaſſer des vierten Buches der Makkabäer will die Macht der Vernunft über die Sinnlichkeit beweiſen; er gebraucht die Geſchichte der ſieben Brüder als Belege für die-

ſen Satz. Die Vernunft, oder der freie, reine Wille, iſt ihm das Höchſte in der Welt, mit anderen Worten, er iſt ein jüdiſcher Stoiker, oder ein Mann, der die Eigenthümlichkeit ſeines Glaubens ſo gut als möglich mit den Lehren jener helleniſchen Schule zu vereinigen ſtrebt. Philo dagegen iſt ein jüdiſcher Platoniker, ein Philoſoph, der mehr aus dem Gefühle lebt, als die Macht des freien Willens feiert. Höchſtes Ziel dieſer letzteren Schule iſt: ſich in Gott zu verſenken, in der Weltſeele zu leben; ihr Idol iſt der λόγος, die himmliſche Sophia. Dieß konnte bei dem anderen nicht der Fall ſeyn, denn von ihm mußte die eigene Kraft des Menſchen hervorgehoben werden. Hieraus wird begreiflich, warum unſer Verfaſſer, der ſonſt ſo viele Spuren helleniſcher Bildung an ſich trägt, und ſchon deßhalb mit den Anſichten ſeiner übrigen Landsleute bekannt ſeyn mußte, von Gnadenwirkungen und der himmliſchen Liebe nie redet, und auch den Logos im philoniſchen Sinne gar nicht kennt, oder doch kaum berührt. Daß es aber in Alexandrien unter den gläubigen Juden nicht nur Platoniker, ſondern auch Stoiker gab, darüber wird ſich hoffentlich Niemand wundern, da ja in dieſer Stadt, wie jetzt in Deutſchland, die Meinungen aus aller Welt zuſammenſtrömten. Und warum ſollte gerade die Stoa keine Anhänger gefunden haben, die ja bei den Hellenen ſo gefeiert war, und den Juden ſchon wegen einer gewiſſen Aehnlichkeit mit der Moral ihres Geſetzes gefallen mußte.

h. Das Buch der Weisheit.

Wir gehen über zu demjenigen Denkmale jüdiſch-alexandriniſcher Bildung, das nach Philo's Schriften das meiſte Intereſſe darbietet. Daß das Buch der Weisheit von einem Juden verfaßt ſey, hat, ſo viel ich weiß, noch Niemand bezweifelt. Ebenſo ſind die Meinungen über Aegypten als

Ort der Abfaſſung, einig. Dagegen müſſen wir die vielfach in Streit gekommene Frage, ob nur ein Verfaſſer oder mehrere anzunehmen ſeyen, berühren. Eichhorn, in ſeiner Einleitung in die Apokryphen, entſcheidet ſich (nach dem Vorgange früherer, wie Hubigantius: **prolegomena in scripturam sacram**, und Kleuker: Salomoniſche Denkwürdigkeiten **pag. 288. Not. 10.**) für zwei, wo nicht von verſchiedenen Schriftſtellern, doch zu verſchiedenen Zeiten von demſelben Verfaſſer geſchriebene Abſchnitte, deren erſter ſich von **cap. I — XI. 1.** der andere von da bis zum Ende erſtrecken ſoll. Bretſchneider geht noch weiter. Er läßt den zweiten Abſchnitt Eichhorns gelten, aber den erſten zerlegt er noch in zwei Theile, von **cap. I. — VI. 8.**, und von da bis **cap. XI. 1.** Gegen dieſe Zerſtückelung des Buches haben ſich in neueren Zeiten gewichtige Stimmen erhoben. De Wette, in ſeiner Einleitung in die Bücher des alten Teſtamentes, hat ſich dagegen erklärt, ebenſo der neueſte Commentator unſerer Schrift, Profeſſor Baumeiſter in Roſtock. Ich finde mich veranlaßt, dieſer Anſicht von ganzem Herzen beizutreten. Wer die Weisheit Salomo's unbefangen lieſt, ohne den vorgefaßten Plan, ſeinen Scharfſinn an Auffindung verſchiedener Beſtandtheile an den Tag zu legen, wird in dieſem Buche die Einheit nicht vermiſſen. Am wenigſten gefällt noch Bretſchneiders Verſuch, den erſten Abſchnitt Eichhorns zu zerſtückeln. Denn eben das, was am Ende ſein Hauptbeweis für verſchiedene Verfaſſer ſeyn ſoll, nämlich die Behauptung, daß im erſten Theile keine Spur alexandriniſcher Theoſophie vorkomme, iſt, wie ich zeigen werde, vollkommen unrichtig. Die Dogmen ſind vom erſten bis zum eilften Capitel, ſo wie von da bis an das Ende, ganz dieſelben. Die Gründe Eichhorns für ſeine Theilung ſind beſſer, aber eben ſo wenig Stich haltend. „Im erſten Theile ſey die alte Geſchichte des Volkes mit kluger Mäßigung gebraucht, im zweiten bis zur Ueberladung; im

ersten Theile sey Freigeisterei Quelle aller Laster, im zweiten Abgötterei; im ersten sey Tugend Grund der Unsterblichkeit, im zweiten Erkenntniß Gottes; im ersten Theile finde sich keine Spur von engherzigem Partikularismus, der zweite sey voll davon.“ cfr. Einleitung in die Apokryphen pag. 145. und 146.

Wir wollen diese Angaben der Reihe nach widerlegen. Daß vom 11. Capitel an die jüdische Geschichte weitläuftiger, und anders als in den vorhergehenden behandelt ist, kann nicht geläugnet werden, aber dieß beweist nicht im geringsten die Verschiedenheit der Verfasser, sobald dargethan werden kann, daß jene Abwechslung aus dem Charakter des Buches hervorgeht, oder sonst den Zusammenhang des Ganzen nicht zerreißt. Zu allen Zeiten hat man als Beweis dafür, daß eine Schrift von einem und demselben Verfasser herrühre, die Einheit des Planes gelten lassen. Diese aber kann zweifacher Art seyn. Entweder besteht sie in einer durchgearbeiteten logischen Anordnung, kraft welcher bald der Grundbegriff vorangestellt, und dann nach seinen Verzweigungen kunstgerecht zerspalten, oder umgekehrt, bald das Besondere zuerst dargelegt, und dann aus demselben der Hauptbeweis aufgebaut wird. Ein solches Verfahren befolgen die besten Werke der Alten, die Reden des Demosthenes, des Cicero, aber auch die Machwerke gelehrter Stümper; nur daß bei diesen neben der Gedankenarmuth das magere Gerippe eingeschulter Logik, wie bei abgequälten Lastthieren, grell hervortritt. Oder zweitens besteht die Einheit eines Werkes in einem Grundgefühle, das die verschiedenen Fäden zu einem Gewebe zusammenschlingt. Von dieser Art gibt es viele Werke, besonders von solchen Schriftstellern, denen die Kunst der Darstellung mangelt. Es ist eine gewöhnliche Eigenthümlichkeit solcher Schriften, daß sie in der Anordnung weder regelmäßig, noch schulgerecht sind, weil sich die einzelnen Sätze nicht in der richtigen

Reihenfolge, die nur der Verstand bestimmen kann, dem Gefühle darbieten, bis dasselbe oft mächtiger aufflammt und zur Leidenschaft wird, deren Naturkraft die stärksten Motive vorandrängt, einem jeden Satze seine gehörige Stelle anweist, und oft schöpferisch ein schönes Ganzes webt.

In diese zweite Klasse gehört das Buch der Weisheit. Ein doppeltes engverschlungenes Gefühl geht durch dasselbe durch, nämlich Nationalstolz auf den alleinigen Besitz göttlicher Offenbarung und höherer himmlischer Weisheit, verbunden mit bitterem Grolle gegen die heidnischen Beherrscher, welche das auserwählte, gottgeliebte Volk drückten, d. h. gegen die ägyptischen Hellenen und ihre Könige. Jenes erste Gefühl hat der Verfasser als Jude; das zweite ist aus den Zeitumständen, in denen er lebte, zu erklären, nämlich aus dem harten Joche der Ptolemäer, das auf den ägyptischen Juden lastete. Beide verhalten sich zu einander, wie der Grundcharakter eines Volkes zu den verschiedenen, bald glücklichen, bald unglücklichen Epochen seiner Geschichte, und sind folglich auf's innigste mit einander verbunden. Alles Uebrige, der Preis Salomo's, die Schilderung der Urzeit des Volkes, kann als Einkleidung der genannten Grundidee betrachtet werden, und läßt sich leicht in diesen Rahmen einreihen.

Versuchen wir dieß. Das Buch beginnt mit einem Aufrufe an die Könige, Gerechtigkeit zu üben, und den Herrn zu suchen. Dieser Anfang ist natürlich. Der Verfasser geht von dem aus, was ihn zunächst drückt, er hat die Menschen vor Augen, wie sie sind, und nicht seyn sollten. Dem Scheine nach ist der Aufruf allgemein, und betrifft alle Menschen; in Wahrheit aber sind vorzugsweise diejenigen gemeint, unter denen der Verfasser lebte, und die Herrscher, denen sein Volk gehorchte. Er sagt, der Herr sey leicht zu finden, wenn man ihn nur ernstlich suche. Diese Behauptung scheint unserer Ansicht vom Buche der Weisheit zu widersprechen, da nach

derſelben nur die Juden höhere Wiſſenſchaft und Tugend beſitzen. Aber man erinnere ſich, daß die Schuld der Heiden um ſo größer wird, wenn ſie das Heil, bei der Möglichkeit, es zu erringen, durch eigenen Frevel verſchmähen, und daß die niederen Grade den anderen Nationen wohl geſtattet ſeyn mögen, während die höchſte Stufe im alleinigen Beſitze der Juden bleibt. Sofort wird durch einen natürlichen Uebergang das nichtige und vergängliche Glück der Böſen und ihr künftiges Verderben, ſo wie die gewiſſe Seligkeit der Frommen geſchildert. Cap. I. — V. Im ſechsten Capitel wiederholt der Verfaſſer den Aufruf an die Könige, zum deutlichen Beweiſe, daß er auch im Anfange nicht zufällig war, ſondern weſentlich in den Plan des Ganzen gehörte. Hier tritt nun auch der erdichtete Held des Buches offen auf; es iſt Salomo, der zur Weisheit ermahnt, und die Art beſchreibt, wie er ſie ſelbſt errungen. Denn vielfach war dieſer König durch die Sage verherrlicht, und noch heut zu Tage gilt er im Oriente als Muſter erhabener Einſicht. Die Weisheit ſelbſt, deren Preis ihm in den Mund gelegt wird, hat in der alexandriniſchen Theoſophie drei Seiten. Sie kann betrachtet werden als inneres Princip der Seelen, als weltſchöpferiſche Kraft, und als Lenkerin und Führerin des auserwählten Volkes Israel. In dieſer dreifachen Beziehung erſcheint ſie bei Philo, wie wir oben gezeigt haben; ebenſo aber auch in dem Buche der Weisheit. Die zwei erſten Punkte nämlich treten cap. VII. — IX. hervor. Dem dritten und ſchon an ſich reichhaltigſten (weil er allein die Erfahrung berührt) ſind die übrigen Capitel bis an das Ende geweiht, nur daß hier allmählig (ſchon cap. X. 20., alſo ſchon in dem erſten Abſchnitte Eichhorns) Gott an die Stelle der σοφια geſetzt wird. Dieß darf nach der richtigen Auffaſſungsweiſe nicht befremden; es kommt daher, weil von cap. VII. — XIX. das andere Hauptgefühl vorherrſcht, nämlich der Stolz über den aus-

ſchließenden Beſitz göttlicher Offenbarung, über die alleinige Erwählung der jüdiſchen Nation. Für dieſes Gefühl iſt es gleichgültig, ob Gott oder ſein ewiger Abfluß, die Weisheit, Subjekt iſt; denn beide Begriffe ſind in geſchichtlicher Beziehung, von der es ſich hier handelt, eins und daſſelbe. Sofort werden neben den Wohlthaten Gottes gegen ſeine Lieblings-Nation auch die Strafgerichte über die heidniſchen Völker geſchildert, wobei der Verfaſſer mit ſichtbarer Leidenſchaft ſich über die Plagen der Aegypter verbreitet, und bedeutſam ſchließt das Buch mit den Worten: *κατὰ πάντα γὰρ κύριε ἐμεγάλυνας τὸν λαόν σου καὶ ἐδόξασας, καὶ οὐχ ὑπερεῖδες ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ παριστάμενος.* Es iſt kein Zweifel, daß dieſer letztere Satz einen Troſt und alſo auch eine Verheißung für die Gegenwart enthält, und, ſo verſtanden, gibt er dem Aufrufe an die Könige im erſten Capitel eine drohende Deutung, und dem ganzen Buche einen ſchönen Schluß.

Ich hoffe, man wird dieſe Anſicht von unſerer Schrift für wahr, oder der Wahrheit am nächſten kommend, anſehen. Sobald man freilich vorausſetzt, der Verfaſſer habe nichts anderes als eine metaphyſiſche Beſchreibung der Weisheit geben wollen, ſo iſt unbegreiflich, daß weder in den fünf erſten Capiteln, noch in den neun letzten von ihr die Rede iſt. Allein dieſe Vorausſetzung iſt falſch; er wollte in der Weisheit ſeine Nation verherrlichen; er wollte ſie als Eigenthum Israels darſtellen. Aber ſein Volk war damals unterdrückt, und lebte unter dem Joche heidniſcher Könige; darum die Aufforderung an dieſe, gerecht zu ſeyn, und ſich durch Tugend der Herrſchaft würdig zu zeigen, und dem erhabenen Beiſpiele des weiſeſten aller Könige nachzuahmen. Aber weil er wohl wußte, daß ſeine Ermahnung kein Gehör finden werde, verbindet er zugleich damit furchtbare Drohungen, welche durch die Hinweiſung auf die alten Beiſpiele der

israelitiſchen Geſchichte verſtärkt werden. Ich ſetze hiebei voraus, daß unſer Verfaſſer mit jenem Aufrufe nicht alle Fürſten der Erde zuſammen, wie die Worte lauten, ſondern namentlich die Beherrſcher des Landes, in dem er lebte, nämlich Aegyptens, im Auge hatte; denn im entgegengeſetzten Falle müßte man annehmen, daß er ohne alle Rückſicht auf die Gegenwart ſchrieb, welche Meinung ſchon durch den inhaltſchweren Schluß des Buches widerlegt wird.

So viel über den erſten Grund Eichhorns. Die übrigen werden durch den einzigen Philo widerlegt. Denn auch dieſer, weit gebildeter als Pſeudoſalomo, erklärt bald die Abgötterei, bald den Atheismus für die größte Sünde; beide ſind nur verſchiedene Seiten deſſelben Laſters; wo Atheismus, da iſt auch Aberglauben, jener bei den Gebildeten, dieſer bei dem gemeinen Volke, oft auch in denſelben Perſonen. Ferner erklärt auch Philo bald die Tugend, bald die Erkenntniß Gottes für Grund der Seligkeit; denn Tugend iſt ihm, wie allen Myſtikern, gleich Weisheit, deren Vollendung die Erkenntniß Gottes iſt. Deßgleichen huldigt Philo in hundert Stellen dem Grundſatze, daß nur Heiligkeit vor Gott gelte; und doch iſt ebenderſelbe, wie wir gezeigt haben, ſtrenger Partikulariſt, und hält Israel für das auserwählte Volk. Folglich verdienen jene Einwürfe Eichhorns gar keine Berückſichtigung.

Uebrigens iſt leicht zu ſehen, daß dieſer mühſelige Gelehrte das größte Gewicht auf den letzten Grund legte. Denn bei dem damaligen Stande des Rationalismus, und in der Göttinger Schule galt der ſogenannte Partikularismus für den ärgſten Gräuel. Weil er nun in den erſten zehn Capiteln keine deutliche Spuren davon fand, (wiewohl ſchon das zehnte Capitel dieſer Anſicht huldigt) ſo ſchloß er, daß die folgenden Abſchnitte nicht von demſelben Verfaſſer herrühren. Schade, daß dieſer Schluß auf eine Schulanſicht des 18. Jahr-

hunderts gebaut ist, die wider alles Recht auf die Zeiten vor Christus übergetragen wird. Allein

Mein Freund! die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.
Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigener Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.

Freilich gilt dieß mehr oder minder für alle Historiker, welche vergangene Jahrhunderte schildern. Aber immer bleibt es ihr höchstes Verdienst, sich von diesem Mangel möglichst frei zu halten, und, den alten Mustern gemäß, Sachen, statt angeschulter Meinungen, zu geben.

Was sich über das Zeitalter und die Person des Verfassers unserer Schrift sagen läßt, werden wir besser am Ende nachholen, und gehen jetzt zur Darstellung seiner Theologie über.

Die allegorische Erklärung kannte und übte er; **cfr. cap. XVIII, 24.** Der Hohepriester Aaron überwand den Zorn des Würgengels, denn auf seinem Prachtgewande war die ganze Welt abgebildet, die Herrlichkeit der Väter auf dem vierfachen Steine eingegraben, und deine Majestät auf seiner Kopfbinde. Hiemit vergleiche man drittes Buch **de vita Mosis. Mang. II. 153.**, und deßgleichen Josephus **antiq. III. cap. VII. 7.** Diese geheimnißvolle Deutung des Priestergewandes setzt voraus, daß unser Verfasser auch in anderen jüdischen Gebräuchen und Gesetzen einen höheren Sinn fand, und also der Allegorie zugethan war. Hiefür spricht ferner **cap. XVI. 6., 7.** — Auch als giftige Schlangen über sie kamen, bliebst du dennoch nicht unversöhnlich (**cfr. Num. XXI. 6.**). Nur auf kurze Zeit wurden sie zur Warnung erschreckt. Denn sie bekamen ein Sinnbild der Rettung zur Erinnernng an dein Gesetz. Wer auf jenes Bild sah, wurde gerettet, nicht durch die Kraft des angeschauten Gegenstandes, sondern durch dich,

den Erretter Aller. — *Σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας, εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου.* Letztere Worte könnten recht gut den Gegenstand oder die höhere Bedeutung des Symboles bezeichnen. Die eherne Schlange war ein Sinnbild des rettenden, heilbringenden Gesetzes, ganz so, wie auch Philo jene Schlange wegen ihres ehernen Stoffes zum Symbole der Enthaltsamkeit und des Gehorsams gegen die geistigen Gebote des Gesetzes macht; sie befreite als solches die Anschauenden, zwar nicht als wirkende Ursache, sondern als Mittel. Sie war also zugleich Sinnbild der Rettung und des Gesetzes. Doch mag der Satz „*εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου*“ auch für sich genommen werden. Die Schlange sollte Israel zugleich an das schwer übertretene Gesetz erinnern. Jedenfalls weist der Ausdruck *σύμβολον* auf eine tiefere, von der wörtlichen abgehende, Deutung hin; denn im Texte steht nichts davon, daß die Schlange bloßes Symbol gewesen, noch daß der Herr, und nicht ihr Anblick, die Reuigen gerettet habe. Noch stärker zeugen für die Allegorie, cap. I. V. 13., 14.:

> *Ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων. Ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου, οὔτε ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς.*

Die Worte *σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου*, zum Segen geschaffen ist alle Kreatur, so wie die folgenden *καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου* weisen bestimmt auf den Baum der Erkenntniß (Genes. II. 17.) hin. Eben so gewiß ist es, daß sie den Wortsinn dieser Erzählung verwerfen; denn der Ton der ganzen Stelle ist polemisch.

Endlich läßt sich noch für die Bekanntschaft unseres Verfassers mit der Allegorie der mystische Gebrauch gewisser Worte anführen, wie *τὸ φῶς τῆς δικαιοσύνης*, *ὁ ἥλιος* für eben diesen Begriff, und im entgegengesetzten Sinne *ἔρημος ἄβατος* (cfr. cap. V. 6., 7.) und *πλοῦτος* (cap. VII. 13., cap.

VIII. 18.); denn eben ſolche Worte ſind es, auf die Philo ſein ganzes Syſtem baut.

Doch wenn alles dieß nicht wäre, ſo würde das zehnte Capitel zur Genüge dafür ſprechen, daß Pſeudoſalomo der Allegorie zugethan war. Hier wird die Sophia, die nach dem ſiebenten Capitel ein ewiger Ausfluß der Gottheit iſt, in der Feuerwolke gefunden, und die ganze Wunderführung Israels wird ihr zugeſchrieben. Dieß konnte ohne allegoriſche Deutung der betreffenden Stellen im Exodus nicht geſchehen, da nach dieſen der Engel des Herrn oder der Herr ſelbſt in der Wolke war, und das auserkorene Volk leitete. Es iſt alſo ſo viel als gewiß, daß Pſeudoſalomo die Allegorie kannte und übte.

Auch in der Lehre von Gott ſtimmt er mit Philo zuſammen. Gott iſt ein Lichtweſen; dieß iſt der Sinn von cap. VII. 26., wo die Weisheit ſo geprieſen wird: „Sie iſt ein Abglanz des ewigen Lichtes, ein reiner Spiegel ſeiner Allmacht, ein Ebenbild ſeiner Güte.“ Unter φῶς ἀΐδιον muß Gott verſtanden werden, wie leicht zu ſehen iſt. Daß er Gott als das reinſte Urlicht dachte, geht auch aus der Vergleichung im 29. Verſe deſſelben Capitels hervor:

Ἔστι γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν, φωτὶ συγκρινομένη εὑρίσκεται προτέρα.

Wenn die Weisheit das reinſte Licht iſt, ſo muß dieß noch mehr von ihrem Urbilde, dem göttlichen Weſen, gelten.

Gott iſt ferner allmächtig, allwirkſam; alles Gute im Menſchen iſt ſein Werk. So cap. VIII. 21., wo Salomo ſpricht: „Weil ich wohl wußte, daß ich auf keinem anderen Wege zur Herrſchaft über des Körpers Lüſte gelangen könne, als wenn Gott es verleiht, ſo wandte ich mich an den Herrn, (und dieß war ſchon ein Beweis von Einſicht, daß ich wußte, von wem das Gute kommt), und bat ihn darum. Γνοὺς δὲ, ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατὴς, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ (καὶ

τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως, τὸ εἰδέναι, τίνος ἡ χάρις) ἐνέτυχον τῷ κυρίῳ, καὶ ἐδεήθην αὐτοῦ. Beſtimmt ſpricht dieſe Stelle den Satz aus, daß alle geiſtigen Güter von oben kommen, daß alſo der Menſch keine eigene Kraft zum Guten habe. Das Einſchiebſel καὶ τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως ſtellt dieſen Satz recht eigentlich als Dogma der Zeit hin. Ebenſo cap. VII. 16. „In Gottes Hand ſind wir ſelbſt, unſere Reden, aller Verſtand und alle Wiſſenſchaft künſtlicher Werke: ἐν γὰρ χειρὶ αὐτοῦ ἡμεῖς, καὶ οἱ λόγοι ἡμῶν, πᾶσά τε φρόνησις, καὶ ἐργατειῶν ἐπιστήμη. Unter ἐργατεῖαι ſind künſtliche Zubereitungen aus Pflanzenſäften, Beſchreibung der Himmelskreiſe, und Dinge der Art zu verſtehen, die in den folgenden Verſen genannt werden. Beſonders wird die Weisheit, unſerem Verfaſſer das erhabenſte Gut, von Gott abgeleitet, weßhalb der Ewige cap. VII. 15. ὁδηγὸς τῆς σοφίας καὶ τῶν σοφῶν διορθωτὴς genannt wird. Bei Philo iſt nun mit der Allwirkſamkeit Gottes und mit der Behauptung, daß die menſchliche Natur nichts Gutes aus ſich vermöge, zugleich die Lehre verbunden, daß Gott außer aller Berührung zum Böſen ſtehe. Ebenſo Pſeudoſalomo. Hieher gehört cap. I. 12 — 16.

Strebet nicht zum Tode durch böſe Thaten,
Zieht nicht das Verderben auf euch durch laſterhaftes Leben.
Denn Gott iſt nicht Urheber des Todes,
Noch freut er ſich des Untergangs der Lebenden;
Sondern zum Leben und Fortbeſtand hat er Alles geſchaffen,
Zum Heile ſoll alle Kreatur dienen.
Es iſt kein Gift des Verderbens in ihr,
Noch ſoll das Todtenreich auf Erden herſchen.
Die Frömmigkeit hilft zum ewigen Leben;
Aber die Gottloſen rufen mit ihrem Thun und ihren Worten den Tod herbei;
Sie halten ihn für ihren Freund, und eilen in's Verderben,

Sie haben einen Bund mit ihm gemacht,
Denn sie sind würdig, seinem Reiche anzugehören.

Das Wort ἐτάχησαν im 16. Verse läßt eine zweifache Bedeutung zu: entweder so, wie wir übersetzt haben, oder vielleicht besser: sie schmelzen mit ihm zusammen, sie haben ihn so lieb, daß sie gleichsam ein Leib und eine Seele mit ihm geworden sind.

In diesen Versen ist nun der allgemeine Satz niedergelegt, daß nur das Gute im göttlichen Weltplane begriffen, während das Böse durch menschliche Schuld nebenher eingeführt worden sey. Es ist zwar nur vom Tode die Rede, aber θάνατος hat hier auch eine sittliche Bedeutung; er ist der Gipfel alles Bösen.

Die Eigenschaften Gottes, der Reihe nach, herzuzählen, wäre unnöthig, nur dieß bemerken wir, daß unser Verfasser, gleich den anderen Alexandrinern, die Liebe des Höchsten gerne hervorhebt. So cap. XI. 24 — 27.

Du erbarmst dich über Alle, weil du Alles vermagst;
Du bist nachsichtig gegen die Sünden der Menschen,
Damit sie zur Buße geleitet werden.
Du liebst Alles, was da ist, Du verabscheust keine Kreatur,
Denn du hättest sie gar nicht geschaffen, wenn du sie hassen würdest.
Wie könnte auch etwas fortdauern, wenn du nicht wolltest?
Wie könnte etwas bestehen, wenn du es nicht in's Leben gerufen hättest?
Du schonest Aller; denn sie sind dein Eigenthum,
O Herr und Freund der Seelen!

Man bemerke besonders den Ausdruck καλεῖν von der schöpferischen Thätigkeit Gottes, ganz wie bei Philo und Paulus. Auch sonst wird die Gnade und das Erbarmen Gottes vielfach gepriesen. So cap. III. 9.: „Die Gnade und das Erbarmen erstreckt sich über alle seine Auserwählten;“

und cap. IV. 15.: χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ. Selbst die Namen, die unser Verfasser von Gott gebraucht, erinnern an Philo. Er nennt ihn cap. XIII. 1. τὸν ὄντα. Noch ein anderer Name, ibidem V. 3., ist merkwürdig. Gott heißt nämlich ὁ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης. Ein schönes Bild, das schon für sich allein, ohne andere Beweise, für einen hellenistischen Verfasser unseres Buches sprechen würde; denn in keiner jüdäischen Schrift wird man je die Schönheit im griechischen Sinne gepriesen finden.

Alle diese Aussagen über das Wesen Gottes sind nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß der menschliche Geist Gott zu erkennen vermöge. Dennoch finden sich Spuren vom Gegentheile und von der wohlbekannten alexandrinischen Lehre, daß Gott seinem Wesen nach dem Menschen unbegreiflich sey. So cap. IX. 13 — 17.

Welcher Mensch mag die Absichten Gottes ergründen,
Wer seinen Willen erforschen?
Denn schwach ist der Sterblichen Denkkraft,
Und dem Irrthum unterworfen ihre Gedanken. —
Kaum vermögen wir das zu errathen, was auf Erden geschieht,
Nur mit Mühe erforschen wir, was vor unsern Augen ist.
Wo wäre nun der Mensch, der das Himmlische ausspähen könnte!
Wer hat je deine Rathschläge erkannt,
Wenn du ihm nicht deine Weisheit gegeben,
Wenn du ihm nicht deinen heiligen Geist aus des Himmels Höhen gesendet hast?

Diese Stelle beweist zur Genüge, daß der Mensch, nach unseres Verfassers Ansicht, aus eigener Kraft die Gottheit nicht zu erkennen vermag. Ob ihm aber durch den heiligen Geist oder die Weisheit, eine vollkommene Wissenschaft des höchsten

Wesens zu Theil werde, ist nicht gesagt, und dürfte sehr zu bezweifeln seyn. Denn wenn er auch cap. VI. 24. dem Salomo die Worte in den Mund legt: „Was die Weisheit ist, will ich verkünden, und ihre Geheimnisse euch nicht vorenthalten," — so beweißt dieß doch kein adäquates Erkennen der Gottheit und ihrer Tiefen. Andererseits darf man auch nicht vergessen, daß Salomo hier als Hierophant, als Gefäß himmlischer Offenbarung, redet.

Dagegen kann, ganz wie bei Philo und Paulus, das höchste Wesen, seiner Existenz nach, aus der Natur erkannt werden, und diese Erkenntniß wird jedem Menschen zur Pflicht gemacht. So cap. XIII. 1 — 9.

Thoren sind alle Menschen von Natur, die Gott nicht erkannten, und aus der Schönheit der Welt den, der da ist, nicht erforschten, noch aus seinen Werken den Schöpfer ergründen mochten; sondern Feuer oder Wind, oder die schnellbewegte Luft, oder den Kreis der Sterne, oder des Wassers Kraft, oder des Himmels Lichter für weltbeherrschende Götter hielten. War es die Schönheit dieser Dinge, die sie verleitete, dieselben für Götter zu halten, so sollten sie erkennen, um wie viel besser der Herr derselbigen ist: denn der Urheber aller Schönheit hat sie erschaffen. War es aber ihre Kraft und ihre Gewalt, so mochten sie aus dieser erschauen, um wie viel mächtiger ihr Schöpfer seyn muß; denn aus der Größe und der Schönheit des Geschaffenen läßt sich des Schöpfers Eigenschaft erschließen. Doch von einer Seite verdienen sie geringeren Tadel, weil die Menschen, auch bei dem festen Willen, Gott zu finden, leicht in Irrthum gerathen. Denn an seine Werke halten sie sich und suchen ihn; da werden sie durch die sinnliche Anschauung gefangen, weil so schön ist, was sie vor Augen sehen. Allein im Ganzen sind sie nicht entschuldbar. Denn wenn sie es so weit brachten,

daß ſie der Welten Endlichkeit erkannten, ſo hätten ſie auch ihren Herrn und Schöpfer ergründen ſollen.

Das Wort φύσει im erſten Verſe iſt, wie der Zuſammenhang zeigt, nicht auf die allgemeine menſchliche Natur zu beziehen, ſondern auf die beſondere Eigenthümlichkeit der thörichten Götzendiener. Die Imperative γνώτωσαν und νοησάτωσαν im dritten und vierten Verſe heißen dem Sinne nach: „ſie hätten erkennen ſollen;“ aber dieſe Form iſt lebhafter; es iſt, als ob der Redende vor den Abgöttiſchen ſtünde, und ſie ihres Irrthums überführte. Im ſechsten Verſe macht ſich der Verfaſſer einen Einwurf. Ihre Schuld iſt einerſeits geringer, weil der Menſch, durch die Schönheit der Welt und ihrer Theile leicht gefeſſelt, ſtatt mit ſeinen Schlüſſen weiter vorzudringen, bei der ſinnlichen Anſchauung ſtehen bleibt; dennoch ſind ſie unentſchuldbar. Denn wenn ſie einmal erkannten, daß die Welt nicht aus ſich entſtanden, ſondern endlich ſey, ſo hätten ſie auch vollends den Herrn ergründen ſollen. Jene erſte Erkenntniß aber hatten ſie; denn auch dem roheſten Götzendienſte liegt der Glaube zu Grunde, daß das Sichtbare, die Welt und ihre Theile, aus einem höheren unbekannten Weſen hervorgegangen ſey. Die Worte στοχάζεσθαι τὸν ἀιῶνα ſind an ſich dunkel; aber der Zuſammenhang läßt keinen Zweifel darüber zu, daß unſere Ueberſetzung den richtigen Sinn ausdrückt. Αἰὼν bezeichnet die Welt als etwas Geſchaffenes, Endliches.

Dieſe Stelle ſpricht nun, wie oben geſagt worden iſt, die Möglichkeit aus, Gottes Exiſtenz aus der Natur zu erkennen, und macht dieß dem Menſchen ſogar zur Pflicht. Weiter als auf die Exiſtenz und die den Werken entſprechenden Eigenſchaften geht der Schluß nicht. Wenn es daher im neunten Capitel heißt, Gott ſey den Menſchen unbegreiflich, ſo trifft dieſe Behauptung ſein inneres Weſen; und

wenn die göttliche Weisheit, oder der heilige Geiſt, höhere Kenntniß bringt, ſo müſſen dieſe Mittel himmliſcher Offenbarung die verborgene Seite der Gottheit aufhellen. Aber daß ein Menſch mit Hülfe derſelben ganz und vollſtändig das göttliche Weſen durchſchaue, dieſe Meinung möchte ich unſerem Verfaſſer keineswegs beilegen.

Alles, was wir ſeither beigebracht haben, deutet darauf hin, daß unſer Verfaſſer die alexandriniſche Grundlehre vom verborgenen Gotte theilte, daß er dieſelbe Anſicht, welche Ariſtobul mit den Worten ausdrückt:

ἔστι δὲ πάντως
Αὐτὸς ἐπούρανιος, καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ.

auch als die ſeinige betrachtete. So iſt es auch. Gott wohnt nach ihm im Himmel; darum fleht Salomo im neunten Capitel V. 10.: „Sende deine Weisheit aus den heiligen Himmeln, ſchicke ſie mir zu vom Throne deiner Majeſtät.“ Ἐξαπόστειλον αὐτὴν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν, womit zu vergleichen ibidem V. 17. Die Mehrzahl ἅγιοι οὐρανοί hat ihren guten Grund; denn die Juden dachten ſich, wie wir bei Philo nachgewieſen haben, mehrere Kreiſe des Himmels über einander; der höchſte und reinſte derſelben war die königliche Burg Gottes, βασίλειον θεοῦ.

Gott wohnt alſo im Himmel, dieweil er ſeine Weisheit von dort herabſendet. Aber, wiewohl er allwirkſam iſt, und auf Erden Alles vollendet, ſo berührt er dieſelbe nie. Darum bei unſerem Verfaſſer, ſobald von göttlichen Wirkungen in die Ferne die Rede iſt, dieſelben abſtrakten Begriffe, die wir bei den übrigen Alexandrinern fanden, nämlich πρόνοια und δίκη. So cap. XIV. 3. „Deine Vorſehung, o Vater, lenkt die Schiffe auf dem Meere.“ Ebenſo cap. XVII. 2., wo er von den Aegyptern den Ausdruck braucht: φυγάδες τῆς ἀιωνίου προνοίας. Das Wort δίκη kommt vor, cap. I. 8. Der Uebelthäter wird der Strafe nicht entgehen: οὐδὲ μὴν παρο-

δεύσῃ αὐτὸν ἐλέγχουσα ἡ δίκη, und cap. XIV. 31. Der Verfaſſer ſpricht hier von den Meineiden der Heiden gegen ihre falſchen Götter; daß dieſe nichtig ſind, wird ſie nicht vor Strafen ſchützen. Denn nicht auf die Macht des angerufenen Götzen kommt es an, ſondern auf die Sünde ſelbſt. Eine jegliche Uebertretung des Gottloſen wird von dem himmliſchen Rächer beſtraft. Bündiger lautet der griechiſche Text: οὐ γὰρ ἡ τῶν ὀμνυομένων δύναμις, ἀλλ' ἡ τῶν ἁμαρτανόντων δίκη ἐπεξέρχεται ἀεὶ τὴν τῶν ἀδίκων παράβασιν. Ebenſo cap. XI. 21. Gott hätte die abgöttiſchen Feinde Israels mit einem Schlage vernichten können, wenn er wollte: ἑνὶ πνεύματι πεσεῖν ἐδύναντο ὑπὸ τῆς δίκης διωχθέντες, καὶ λικμηθέντες ὑπὸ πνεύματος δυνάμεώς σου.

Dieß ſind allerdings nur minder wichtige Spuren der Lehre vom außerweltlichen Gotte. Aber unſer Verfaſſer hat außerdem einen ſehr beſtimmten und ausgebildeten Begriff von einem großen Mittelweſen zwiſchen dem Unendlichen und der Welt, ich meine die Σοφία, deren Theorie wir jetzt auseinander ſetzen wollen.

Was wir ſchon oben bei dem Siraciden nachgewieſen haben, wird hier zur vollen Gewißheit, nämlich, daß die Alexandriner ihren neuen Begriff der σοφία mit dem traditionellen des πνεῦμα ἅγιον oder θεῖον vereinten, und dadurch auf die Lehre des alten Teſtamentes aufimpften. Der Beweis kann bis zur Evidenz geführt werden. Beginnen wir gleich mit dem erſten Kapitel Vers 4 — 7.

In eine argliſtige Seele ziehet die Weisheit nicht ein,
Noch wohnt ſie in einem Leibe, der der Sünde dient;
Denn der heilige Geiſt, von dem alles Wiſſen ſtammt,
flieht das Arge;
Er entfernt ſich von unverſtändigen Herzen,
Und kann da nicht wohnen, wo Ungerechtigkeit herrſcht.

Denn, obwohl die Weisheit ein Geist ist, der die Menschen liebt,
So läßt sie doch denjenigen nicht ungestraft, der Arges redet,
Dieweil Gott Zeuge ist seines Innersten, und seine tiefsten Gedanken erforscht,
Und die Reden seiner Lippen höret.
Denn der Geist des Herrn erfüllet die Erde,
Und er, der Alles zusammenhält, vernimmt jegliche Rede.

Ueber die Worte „ἐν σώματι κατάχρεῳ ἁμάρτιας werden wir uns weiter unten näher erklären. Ἀσύνετος im fünften Verse steht für φαῦλος oder κακὸς. Denn Unverstand ist für den Alexandriner Quell aller Sünde, wie Weisheit zugleich die höchste Tugend ist. Ἐλεγχθήσεται muß nach dem Zusammenhange den Sinn haben, den wir in die Uebersetzung legten. Es heißt eigentlich: „sie wird überführt und zu Schanden," d. h. es wird ihr Kund gethan, daß sie in einer solchen Behausung nicht wohnen dürfe. Unsere Ansicht von der Verbindung der zwei ersten Glieder des sechsten Verses ist in der Uebersetzung ausgedrückt. Τῶν νεφρῶν αὐτοῦ, das bekannte hebräische Bild für die innersten Gedanken. Hat ja auch φρὴν im Griechischen dieselbe zweifache Bedeutung. Γνῶσιν ἔχει φωνῆς ist, wie der Paralellismus zeigt, so viel als ἀκουστὴς τῆς γλώσσης.

Es fällt in die Augen, daß die beiden Worte σοφια und πνεῦμα ἅγιον in dieser Stelle als gleichbedeutend erscheinen, denn sie wechseln mit einander ab, als verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Eben so gewiß ist andererseits, daß beide Begriffe hier dieselbige Bedeutung haben, wie in den übrigen Abschnitten des Buches. Die Weisheit oder der Geist ist zugleich eine Weltkraft und der Quell, aus welchem die Seelen alle Weisheit und Tugend schöpfen. Dieß sind die beiden Hauptmerkmale, welche durch unsere ganze Schrift

hindurchgehen, und auch den philonischen Begriff der σοφια umfassen. Bretschneider, verleitet durch die Annahme, daß die sechs ersten Capitel einen verschiedenen Verfasser haben, und in die Zeit der Makkabäer gehören, läugnet obigen Satz, und behauptet, die hier enthaltenen Aussagen seyen aus Ps. 139, 7. und Jeremias **XXIII.** 23. entnommen. Schade, daß in letzterer Stelle gar nicht vom Geiste Gottes, in ersterer nicht von einem Geiste, der die Welt zusammenhält, in beiden zusammen nicht von einem Geiste, der der Weisheit gleich seyn soll, die Rede ist. Bretschneider mag sich wenden und drehen, wie er will, nie wird er aus unseren Worten das πνεῦμα ἐνωτικὸν Philo's herausdeuten. Dieser Begriff gehört nun nicht in den Lehrkreis des Pentateuchs, er ist auch nicht aus den Propheten entnommen, wie Bretschneider will, sondern aus einer mystischen Deutung von **Genes. I. 2.**:

Καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

entstanden, wie wir an seinem Orte nachgewiesen haben.

Also der alexandrinische Begriff σοφια ist in unserer Stelle mit πνεῦμα ἅγιον vereint und verschmolzen. Dasselbe geht hervor aus **cap. VII. 7.**, wo Salomo von sich sagt:

Ich habe gebetet, und Einsicht ward mir zu Theil;
Ich habe den Herrn angerufen, und es kam mir der Geist der Weisheit.

(Ἐπικαλεσάμην, καὶ ἦλθέ μοι πνεῦμα σοφίας.)

Ebenso **ibidem** V. 27.:

Die Weisheit steigt von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen herab,
Und macht Freunde Gottes und Propheten.

κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει. Das erste Merkmal des heiligen Geistes nach dem alten Testamente ist, daß er auf die Propheten herniederfährt, wenn sie die Zukunft, oder Gottes Wort, verkündigen sollen. Wenn nun hier die eigenthümlichste

Wirkung des heiligen Geiſtes auf die Weisheit übergetragen wird, ſo iſt dieß der klarſte Beweis, daß unſer Verfaſſer beide Namen als verſchiedene Zeichen für dieſelbe Sache betrachtete. Noch gehört hieher die Stelle cap. IX. 17.: *βουλὴν δέ σου τις ἔγνω, ἐι μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν, καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψιστων.* Beide Worte bezeichnen hier abermals daſſelbe.

Die *σοφια* oder das *πνεῦμα θεοῦ* iſt nun erſtens kosmiſches Band, oder eine Kraft, die durch die ganze Welt ergoſſen iſt und ſie zuſammenhält. So vom *πνεῦμα* in der ſchon angeführten Stelle, cap. I. 7.: *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς.* Ebenſo cap. VIII. 1. von der Weisheit: *διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐις πέρας ἐυρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς.* Dort iſt es der Geiſt, hier die Weisheit, von beiden aber wird daſſelbe behauptet.

Zweitens, die Kraft, die bald *σοφια*, bald *πνεῦμα* heißt, ſteht in beſonderer Beziehung zum Menſchen, als dem vernunftbegabten und edelſten Theile der Schöpfung, und zwar iſt vorerſt *πνεῦμα* das innerſte Weſen des menſchlichen Geiſtes. So cap. XII. 1.:

Dein unvergänglicher Geiſt iſt in Allen.

Τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσι. Das Beiwort *ἄφθαρτσν* beweist, daß hier nicht an das phyſiſche Leben zu denken ſey, denn dieſes iſt vergänglich; ſondern *πνεῦμα* bedeutet den Quell des geiſtigen Lebens, das Göttliche im Menſchen, das, wodurch der Menſch zum vernünftigen Weſen wird. Ferner iſt *πᾶσι* nicht ſächlichen Geſchlechtes ſondern männlichen, es muß *ἀνθρώποις* hinzugedacht werden; hiefür ſpricht der Zuſammenhang mit dem folgenden Verſe. Wir haben alſo hier denſelben Satz, den der Dichter des Proömiums der Sibyllinen mit den Worten ausdrückt:

Πᾶσι βροτοῖσιν ἐνὼν τὸ κριτήριον ἐν φάει κοινῷ.

nnd dem auch Philo huldigt, indem er den λόγος zur gemeinſchaftlichen Wurzel der Seelen macht. Indeſſen glaube ich nicht, daß unſer Verfaſſer für πνεῦμα in dieſer Bedeutung auch σοφια ſagen würde, ſo wenig als πνεῦμα ἅγιον, weil nämlich bei dieſen Worten ſchon der Ausdruck an einen höheren, von außen ſtrömenden Born himmliſcher Güter erinnert. Denn die σοφια und das πνεῦμα ἅγιον ſind ferner auch Quell der Weisheit und Tugend, ſofern dieſe Himmelsgaben nicht angeboren ſind, ſondern von außen durch göttliche Wirkung in die Seelen ſtrömen. Die σοφια iſt Quell der Weisheit und Tugend. Dieß iſt der Hauptgedanke des ganzen Buches. Von den einzelnen Stellen wollen wir nur eine, beſonders bemerkenswerthe, anführen, cap. VIII. 4 — 7.

Sie iſt eingeweiht in die Geheimniſſe göttlichen Wiſſens,
Sie hat alle ſeine Werke erforſcht.
Gilt Reichthum für ein ſchätzbares Gut im Leben?
Was iſt reicher als die Weisheit, die Alles thut.
Iſt Klugheit wirkſam?
Welches unter allen Weſen iſt kunſterfahrener als ſie?
Wenn du Gerechtigkeit liebſt,
So wiſſe, daß ihre Früchte lauter Tugenden ſind.
Denn ſie lehret Mäßigung und Klugheit,
Gerechtigkeit und Tapferkeit, das Nützlichſte im Menſchenleben.

Der Ausdruck μύστις, im vierten Verſe, iſt von den Myſterien entlehnt. Die Worte ἡ τοῦ θεοῦ ἐπιστήμη möchte ich nicht, wie andere Erklärer, ſubjektiv, als das bezeichnend, was Gott weiß, denken, ſondern in dem gewöhnlichen Sinne, und objektiv nehmen: Sie iſt tief eingeweiht in die Kenntniß des göttlichen Weſens. Der Ausdruck αἱρέτις muß, kraft des Paralellismus, ſo wie auch wegen des Zuſammenhanges, eine ähnliche Bedeutung haben, wie μύστις; wirklich kommt αἵρεσις bei den Alexandrinern häufig vor, und bezeichnet eine

gewiſſe philoſophiſche Anſicht, beſonders eine geheime. So braucht es Philo von den Therapeuten, und auch in der Apoſtelgeſchichte cap. XXIV. 5., 14. wird es auf die neu-entſtandene chriſtliche Geſellſchaft angewandt. *Αἱρέτης* kann nun einen Schüler oder Anhänger einer ſolchen Lehre bezeichnen, und der Sinn wäre dann: „ſie iſt in ſein Thun eingeweiht,“ alſo auf's Wort daſſelbe, was cap. IX. 9. durch den Satz ausgedrückt wird: *ἡ ἐιδυῖα τὰ ἔργα σου.* Der fünfte Vers iſt gewiß nicht ſo zu nehmen, wie ihn einige verſtanden wiſſen wollen: Die Weisheit ſey reich, weil man durch dieſelbe alle möglichen Schätze erwerben könne — dieſe niedrige, faſt kaufmänniſche Deutung entſpricht den erhabenen Anſichten Pſeudoſalomos durchaus nicht — vielmehr ſind unſere Worte myſtiſch zu erklären: Wenn du Reichthum wünſcheſt, ſo wende dich der Weisheit zu, denn gleichwie dieſe (als Schöpferin und Ordnerin der Welten) Alles vermag und Alles bewirkt, ſo wirſt du in ihrem Beſitze geiſtigen Reichthum und alle wünſchenswerthe Güter erringen. Auf ähnliche Weiſe iſt auch der ſechste Vers zu verſtehen. Der ſiebente ſtimmt auffallend mit Philo's Lehre überein, denn auch dieſer leitet, wie wir oben gezeigt haben, die vier Cardinaltugenden aus der göttlichen *σοφια* ab.

In dieſem Sinne iſt nun die *σοφια* oder das *πνεῦμα* dem Menſchen nicht angeboren, noch allen gemein, ſondern ſie ſtrömt als Himmelsgabe von oben gottliebenden Seelen zu. So in der ſchon angeführten Stelle, cap. I. 4 — 6. Deßgleichen bittet Salomo cap. IX. um dieſelbe, als um ein göttliches Geſchenk. Allein wenn ein Menſch reines Herzens iſt, ſo kann er ſie leicht finden. So cap. VI. 12.: *λαμπρὰ καὶ ἀμάραντός ἐστιν ἡ σοφια, καὶ ἐυχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπώντων αὐτὴν, καὶ ἐυρίσκεται ὑπὸ τῶν ζητούντων αὐτὴν.* Freilich iſt hier ein Cirkel. Denn ſchon der Wunſch, ſie zu beſitzen, iſt Weisheit, ſchon das reine Herz, in das ſie

allein eingeht, ist ihr Werk. Deßwegen müßte Pseudosalomo eigentlich lehren: die Weisheit wird nicht sowohl denen zu Theil, welche Gott lieben, sondern vielmehr denjenigen, welche von Gott geliebt werden. Wer sie aber einmal besitzt, der ist selig, und hat Unsterblichkeit im höchsten Sinne des Wortes. Dieß ist der Inhalt des siebenten und achten Capitels, namentlich gehört der 17. Vers des letzteren Abschnittes hieher: ἀθανασία ἐστιν ἐν συγγενείᾳ σοφίας.

Aber was ist nun das innerste Wesen dieses sonderbaren Begriffes? — Sie ist eine geistige Lichtnatur, aus Gott ausgeflossen, und eine Substanz für sich. Die Hauptbeweise hiefür sind im siebenten Capitel niedergelegt, doch gehört schon cap. VI. 24. und flg. her:

Was die Weisheit ist, und wie sie entstand, will ich euch verkünden,
Ich will euch die Geheimnisse nicht vorenthalten,
Ich will sie aufspüren von der Schöpfung Anfang an,
Und euch ihr Innerstes vor Augen legen, und die Wahrheit nicht verhüllen.

Die Worte ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως könnten, statt auf den Anfang der Welt, wie wir gethan, auch auf den ersten Ursprung der Weisheit selbst bezogen werden. Der Ausdruck γνῶσις (θήσω εἰς τὸ ἐμφανὲς τὴν γνῶσιν αὐτῆς) weist, nach meinem Gefühle, auf geheime mystische Erkenntniß hin, weßhalb wir diesen Sinn in der Uebersetzung ausgedrückt haben. Sonst zeigen die Worte πῶς ἐγένετο, daß sie entstanden ist, und einen Anfang genommen hat. Auf welche Art? wird im folgenden Capitel, vom 22. Verse an, gelehrt:

Es ist ein Geist in ihr, vernünftig, heilig, einzig in seiner Art,
Vielgetheilt, dünne, leichtbeweglich,
Lichtklar, unbefleckt, erleuchtend,
Unverwüstlich, das Gute liebend, scharf,

Unaufhaltſam, wohlthätig, menſchenfreundlich,
Feſt, untrüglich, ſelig,
Allmächtig, allſehend, und durch alle, auch die feinſten Geiſter dringend.
Die Weisheit iſt beweglicher, als alle Bewegung,
Sie durchdringt Alles wegen ihrer Reinheit.
Sie iſt ein Hauch der Gottesmacht,
Ein lauterer Abfluß ſeiner allmächtigen Majeſtät.
Deßhalb kann ſich auch nichts Unreines mit ihr vermiſchen.
Sie iſt ein Abglanz des ewigen Lichtes,
Ein fleckenloſer Spiegel der göttlichen Thatkraft,
Ein Abbild ſeiner Güte.
Sie iſt nur eine, und doch vermag ſie Alles,
Sie tritt nicht aus ſich ſelbſt heraus, und doch erneuert ſie die Schöpfung.
Von Geſchlecht zu Geſchlecht ſteigt ſie in heilige Seelen herab,
Und bildet Freunde Gottes und Propheten;
Denn Gott liebt nur denjenigen, der die Weisheit erkoren.
Sie iſt glänzender, als die Sonne,
Sie iſt herrlicher, als alle Kreiſe des Himmels,
Und mit dem Lichte verglichen, verdienet ſie den Vorrang,
Denn dieſes wird von der Nacht verdunkelt,
Aber gegen die Weisheit vermag keine Macht des Böſen zu beſtehen.
Sie erſtreckt ſich von einem Ende der Welt zum anderen mit Macht,
Und regieret Alles auf's Beſte.

Eine unſchätzbare Stelle, welche ganz Philo erklärt, und von ihm erklärt wird! V. 22.: ἔστιν ἐν αὐτῇ πνεῦμα bedeutet ſo viel als ἔστιν αὐτὴ πνεῦμα, wie andere Handſchriften leſen. Denn ſie wird ja ſonſt von πνεῦμα nicht unterſchieden. Die folgenden Prädikate ſind oft kaum zu unterſcheiden; ſie

wurden auch nicht sowohl deßhalb auf einander gedrängt, um das Wesen der Weisheit genau zu bestimmen, als um das doppelt heilige Produkt aus drei und sieben voll zu machen. *Πνεῦμα νοερὸν*, geistig, der Ideenwelt angehörig, ein aus der platonischen Schule entlehnter Begriff. *Μονογενὲς* heißt „einzig in seiner Art;“ es gibt nur eine Weisheit, und nichts auf Erden und im Himmel gleichet ihr. Dieses Wort braucht auch Plato im Timäus von der Weltseele. Obgleich einzig in ihrer Art, geht sie in fremde Wesen ein, und zerspaltet sich gleichsam in viele Theile, darum *πολυμερὲς*. Der Gegensatz zwischen diesem Worte und *μονογενὲς* würde noch treffender, wenn man ihm die Bedeutung einfach geben könnte, allein dieß möchte die Sprache nicht gestatten. Uebrigens verweisen wir zur Erklärung auf die mehrfach angeführte Stelle Philo's, wo er lehrt, daß alle Seelen in dem vielfach dehnbaren, aber unzerrissenen Geiste Gottes wurzeln, so wie auf den 18. Vers des Prömiums der Sibyllinen. — Die Weisheit ist ferner *πνεῦμα λεπτὸν*, denn sonst könnte sie nicht Alles durchdringen. *Ἐυκίνητον*, denn sie strömet mit Blitzesschnelle durch die ganze Welt, sie ist zugleich im Centrum und der Peripherie; für ihre schnelle Beweglichkeit gibt es zwischen diesen äußersten Fernen kaum einen Zwischenraum. *Τρανὸν*, dieses, wie die nächstfolgenden Beiwörter, beziehen sich auf ihre Lichtnatur. *Ἀμόλυντον*, sie hat keine Flecken, wie die Sonne. *Σαφὲς*, dem Worte nach passiv, dem Sinne nach aktiv: sie macht Alles deutlich. *Ἀπήμαντον*, sie unterliegt keiner Finsterniß, wie die zwei großen Himmelsmächte, Sonne und Mond. *Ὀξὺ, ἀκώλυτον*, diese beiden Beiwörter gehören zusammen: sie ist schärfer als ein Schwerdt, und nichts kann ihr widerstehen; man vergleiche **Hebr. IV. 12.**: *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καὶ ἐνεργὴς, καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, καὶ διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος κ. τ. λ.* Eben dieß sagt

auch Philo von ſeinem λόγος τομεὺς. Vor ihrem Flammenauge ſind ſelbſt die geheimſten Gedanken nicht verborgen. Ἐνεργετικὸν und φιλάνθρωπον: ſie liebt die Menſchen. Ἀσφαλὲς und βέβαιον: entweder, wer ſie einmal beſitzt, iſt vor Wechſel geſichert, und genießt dauernder Ruhe; ſie verleiht ihren Liebhabern eine göttliche Eigenſchaft, die Unwandelbarkeit, — welche auch Philo als höchſten Vorzug des Weiſen preist, wie wir oben gezeigt haben — oder ſie iſt feſt in der Liebe für ihre Auserkornen, ſie verläßt den nicht mehr, den ſie einmal ihrer Theilnahme gewürdiget hat. Ἀμέριμνον, ſie iſt, wie alle Himmliſchen, mühelos und ſelig. Παντοδύναμον καὶ πανεπίσκοπον, allmächtig und allſehend; endlich, ſie dringt durch alle Geiſter, wären ſie auch noch ſo rein und noch ſo fein: καθαρῶν und λεπτοτάτων, denn das feinſte durchdringt eher das andere, als es von einem Dritten durchdrungen wird. Im 24. Verſe kommt er wieder auf ihre Beweglichkeit zurück, weil dieß der Hauptbegriff des 23. Verſes iſt, und die anderen Prädikate umfaßt. Grund derſelben iſt ihre Reinheit, διὰ τὴν καθαρότητα. Dieſes Wort leitet ihn ſofort darauf, ihren Urſprung nachzuweiſen. Sie iſt ein Hauch der göttlichen Kraft, ein Ausfluß ſeiner Majeſtät. Beidemale wird θεὸς umſchrieben durch ein Abſtraktum: ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις, ἡ τοῦ παντοκράτορος δόξα; denn in ſolchen tiefmetaphyſiſchen Stellen verſchwindet die Perſönlichkeit Gottes von ſelbſt; er wird unmerklich zur Allmacht. Uebrigens iſt ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις daſſelbe, was ἡ τοῦ παντοκράτορος δόξα. Deßwegen darf man bei letzterem Worte nicht an den äußeren Lichtglanz denken, der Gott, nach der Juden Meinung, umgibt. Denn für unſeren Verfaſſer iſt Gott ſelbſt das reine Urlicht; er braucht δόξα θεοῦ als eine bloße Umſchreibung, wie z. B. cap. IX. 10., während die ſpäteren Juden in der Schechinah eine von Gott verſchiedene Subſtanz fanden. Ἀπόῤῥοια und ἀτμὶς iſt daſſelbe, was ſonſt durch πλήρωμα ausgedrückt wird.

Das göttliche Urlicht floß über, daraus bildete ſich ein neues, von Gott verſchiedenes, obgleich mit ihm engverbundenes Weſen, das πλήρωμα, Ueberfülle, genannt wurde. Die Wörter ἀπαύγασμα, ἔσοπτρον und εἰκών, welche Philo in demſelben Sinne braucht, ſind gleichbedeutend; doch iſt zu bemerken, daß das Bild dem bezeichneten Gedanken nicht ganz entſpricht; denn der Abglanz der Sonne im Strome, oder das Gegenbild im Spiegel iſt nichts weſenhaftes, aber das göttliche Ebenbild, der Abglanz des Urlichtes, iſt es. Im 27. Verſe bildet μία οὖσα und πάντα δύναται: ἐν αὐτῇ μένειν und πάντα καινίζειν einen ſchönen Gegenſatz. Sie iſt nur eine, und ſollte deßwegen gegen das unermeßliche Weltall gering erſcheinen, dennoch vermag ſie Alles. (Man vergleiche das zweite Buch von den Träumen, wo Philo vom λόγος ſagt: οὗτος, σὺν ἄλλοις μὲν ἐξεταζόμενος, ὀλίγος, πολὺς δὲ, ὅταν μονωθῇ, γίγνεται, ὅλον δικαστήριον, ὅλον βουλευτήριον, ὅλος δῆμος, ὅλος ὄχλος, σύμπαν ἀνθρώπων γένος, edit. Pf. V. 184., Mitte.) Sie geht nicht aus ſich ſelbſt heraus, d. h., ſie bleibt, was ſie iſt, und entäußert ſich nicht; dennoch geht ſie in Alles über, und erneuert Alles. — Hier bricht wieder die Ideenlehre durch: alle Creatur, jedes Weſen iſt und beſteht nur dadurch, daß es an den Ideen Theil nimmt; dieſe ſind ewig jugendliche Mächte, und indem ſie in die einzelnen, neu entſtehenden Dinge eingehen, und ſich in ihnen abdrücken, wird der Schöpfungsakt jeden Augenblick wiederholt, und die Welt immer wieder neu. Im 29. Verſe wird abermals die Lichtnatur der Weisheit gefeiert. Sie iſt herrlicher als die Sonne, trefflicher als alle Sterne. Abſichtlich iſt vielleicht der Ausdruck ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν gebraucht; ſie iſt nicht nur beſſer als die Sterne, ſondern hat auch ihre Stellung über den Planeten und Fixſternen. Dieß wird trefflich erklärt durch den mehrfach angeführten Ausſpruch Philo's de mundi opificio Pf. I. 18., gegen oben:

ἔστι δὲ ὑπερουράνιος ἀστὴρ (ὁ λόγος, daher vielleicht ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν bei dem Unſerigen) πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων, ἣν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καλέσειεν ἄν τις παναύγειαν, ἀφ' ἧς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι πλανῆτές τε καὶ ἀπλανεῖς ἀρύονται, καθ' ὅσον ἑκάστῳ δύναμις, τὰ πρέποντα φέγγη.

Im 30. Verſe bemerke man den Ausdruck κακία, welcher doppelſinnig iſt, und zugleich auch für σκότος ſteht. Dieß würde in unſerer Sprache nicht angehen, wohl aber in der helleniſtiſchen, weil die Alexandriner Gott und ſein Ebenbild als reinſte Sittlichkeit, zugleich aber auch als lauteres Licht, ſein Gegentheil, das Böſe, zugleich auch als Finſterniß betrachten. Im erſten Verſe des achten Capitels wird die Weisheit zum Schluſſe als Weltregentin dargeſtellt: διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς, und als kosmiſches Band: διατείνει (scil. ἑαυτὴν) ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας ἐρρώστως. Ganz ſo erſcheint auch bei Philo der Logos bald als δεσμὸς τῶν ὅλων, bald als διοικητὴς τοῦ κόσμου, und ὕπαρχος θεοῦ.

Was nun das Ganze betrifft, ſo wird hoffentlich nach ſo bündigen und ſtarken Aeußerungen, und nach dem Zuſammenhange alexandriniſcher Theoſophie, den ich zuerſt enthüllt habe, Niemand daran zweifeln, daß hier die Weisheit als ein Weſen für ſich, als eine von Gott ausgefloſſene Subſtanz dargeſtellt werde. Wer noch von göttlichen Eigenſchaften, von phantaſtiſchen Perſonifikationen redet, wie Dr. Paulus in ſeinem Commentar zu Johannes, der zeigt weiter nichts, als daß er jene Zeit gar nicht kennt, oder, was noch ſchlimmer, keinen hiſtoriſchen Sinn hat.

Eine andere Frage iſt, ob Pſeudoſalomo dieſe Subſtanz zugleich als eine Perſon gedacht habe. Dieß wäre noch zu unterſuchen. Cap. VIII. 3. braucht er von ihr den Ausdruck: συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα. Cap. IX. 4. wird ſie genannt: ἡ τῶν θείων θρόνων πάρεδρος; ibidem V. 10. wird der

Himmel als ihre Wohnung geschildert: ἐξαπόστειλον αὐτὴν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν. Im zehnten Capitel V. 13 — 19. wird sie als Wunderführerin Israels durch die Wüste dargestellt. Im 17. Verse ist sie die Feuersäule. Im ganzen Buche wird ihr hie und da ein selbstbewußtes Wissen zugeschrieben. Alles dieß kann nur von einer Person behauptet werden. Dennoch möchte ich die Frage lieber unentschieden lassen, um unserem Verfasser keine Meinung unterzulegen, die er nicht selbst bestimmt ausspricht, und weil es wohl möglich ist, daß die Persönlichkeit des Mittelwesens noch nicht bei ihm zum Bewußtseyn gekommen war.

Andererseits ist gewiß, daß die Sophia, nach Pseudosalomo, wie jedes lebendige Wesen, ihre Geschichte hat. Sie war erstens bei der Weltschöpfung thätig. So cap. IX. 9.:

Bei dir ist deine Weisheit, welche deine Werke kennt,
Und zugegen war, als du die Welt schufest,
Welche weiß, was in deinen Augen wohlgefällig ist,
Und was übereinstimmt mit deinen Geboten.

Παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον. Sie erscheint hier zwar nicht als Weltschöpferin, wie bei Philo, doch als gegenwärtig. Vielleicht ist diese Ansicht entstanden aus einer eigenthümlichen Deutung von Genes. I. 2.:

„Der Geist Gottes schwebete über der Tiefe,"

welche Worte leicht so verstanden werden können, als ob die Weisheit (die man, wie wir wissen, in dem Geiste fand) bloß zugegen gewesen wäre; dennoch finde ich in unserer Schrift Spuren der weltschöpferischen Ideen. Cap. IX. 8. betet Salomo also:

Du geboteſt mir, einen Tempel zu bauen auf deinem heiligen Berge,
Und einen Altar in der Stadt, die du dir zur Wohnung auserkoren,

Beides nach dem Vorbilde des heiligen Zeltes,
Das du von Anfang an bereitet haſt.

Μίμημα σκηνῆς ἁγίας, ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς. Letzteres Wort muß auf die Zeit vor der Schöpfung bezogen werden, in welcher Bedeutung es ſonſt immer vorkommt. Was ſoll nun aber das Stiftszelt ſeyn, das vor dem Anfange der Dinge war? Ein wirkliches, weſenhaftes kann es nicht ſeyn, folglich ein ideelles, im göttlichen Verſtande gegründetes, *ἱδρυθεὶς ἐν θείῳ λόγῳ*, wie Philo ſagt. Wir haben alſo hier, allem Anſcheine nach, eine Spur der Ideen, die gewiß nicht bloß auf das Vorbild des Stiftszeltes eingeſchränkt wurden. Da dieſe aber immer auf den *λόγος* oder die *σοφία* bezogen werden, ſo folgt, daß unſer Verfaſſer die Weisheit in einem gewiſſen Sinne auch als Weltſchöpferin betrachtete. Jedenfalls beweist der zehnte Vers, daß ihr Urſprung, oder ihr Ausſtrömen aus Gott, vorweltlich verſtanden wurde, denn ſonſt konnte ſie nicht bei der Schöpfung zugegen ſeyn; ſie iſt alſo bei Pſeudoſalomo, wie bei Philo, nicht ungezeugt, gleich Gott, aber auch nicht in der Zeit entſtanden, wie die Menſchen.

Die Weisheit ſtand ferner, nach cap. X., den Patriarchen Adam (V. 1.), Noah (V. 4.), Abraham (V. 5.), Loth (V. 6.), Jakob (V. 10.) bei. Letztere Stelle iſt merkwürdig, und bedarf näherer Erklärung aus Philo. Sie lautet ſo:

(Die Weisheit) leitete den Gerechten, der vor dem Zorne ſeines
Bruders fliehen mußte, auf ebener Bahn.
Sie zeigte ihm das Reich Gottes,
Sie gab ihm Kenntniß des Himmliſchen,
Verlieh ihm Glück in ſeinem Thun,
Und ſegnete ſeiner Hände Werk.

Ἐπλήθυνεν τοὺς πόνους αὐτοῦ. Das Wort *πόνος* kann hier Erwerb bezeichnen, in welchem Sinne es ſonſt vorkommt z. B. Prov. III. 9., Siracid. XIV. 15., XXVIII. 15.; doch

kann πληθύνω auch die Bedeutung „segnen“ haben. Die merkwürdigsten Worte unseres Satzes sind: ἔδειξεν αὐτῷ βασιλείαν θεοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων. Schon Grotius weist auf den Traum, Genes. XXVIII. 12., hin, und allerdings ist dieß die wahre Erklärung. Die damalige Zeit muß in diesem Traume eine merkwürdige Offenbarung himmlischer Dinge gefunden haben, denn auch Philo weiht ihm das volle erste Buch de Somniis. Man vergleiche namentlich Pf. V. pag. 62 — 80. Er nimmt die Himmelsleiter zugleich wörtlich und geistig. In ersterem Sinne läuft seine Erklärung auf eine wahre βασιλεία οὐρανῶν hinaus. Engel steigen auf und ab durch die verschiedenen Sphären, vom obersten Himmel, der Burg des unvergänglichen Königs, bis zur Erde, um die Gebete der Sterblichen als Mittler vor seinen Thron zu bringen. Und diese Offenbarung ward Jakob im Traume von der Himmelsleiter zu Theil. Geistig deutet er sie auf den Unterschied zwischen νοῦς, ψυχὴ und σῶμα. Ohne Zweifel sind auch in unserer Stelle die Worte „ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων“ auf die himmlischen Schaaren, die Unterkönige des Höchsten, und ihren Wechselverkehr mit den Sterblichen zu beziehen.

V. 12.: Ἀγῶνα ἰσχυρὸν ἐβράβευσεν αὐτῷ, bezieht sich auf den räthselhaften Kampf Jakob's mit Gott, oder dem Engel des Herrn, Genes. XXXII. 24 — 31. Im 13. Verse wird Joseph δίκαιος genannt. Hierin unterscheidet sich unser Verfasser von Philo, der, wie wir oben gezeigt haben, in Joseph nur das Vorbild des ἀνὴρ πολιτικὸς findet. Wichtiger sind die folgenden Verse 15 — 19.:

Sie hat ein heiliges Volk und ein tadelloses Geschlecht von
den Schaaren seiner Unterdrücker gerettet;
Sie ist eingezogen in die Seele eines Dieners des Herrn,
Und widerstand Königen durch Zeichen und Wunder.
Sie gab den Heiligen den Lohn für ihre Drangsale,

Und führte sie auf wunderbaren Wegen.
Sie ward ihnen des Tags ein Schirm,
Und des Nachts zur leuchtenden Flamme.
Durch's rothe Meer geleitete sie die Auserkornen,
Und führte sie durch die Wasserfluthen.
Ihre Widersacher versenkte sie in den Abgrund,
Und machte ihre Leichname zum Spiele der wüthenden Wogen.

Das Wort *ἀντέστη*, im 16. Verse, kann auf die Weisheit, oder auf *θεράπων κυρίου* bezogen werden; besser scheint mir ersteres, da *σοφια* sonst überall Subjekt ist. Die Worte im 17. Verse „*ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα*“ sind so gestellt, daß man annehmen muß, unser Verfasser habe die Weisheit als Kern der Wolkensäule betrachtet. Wir haben also hier dasselbe, was Philo vom Logos sagt, der, nach ihm, Führer Israels durch die Wüste, und die Fülle der Wolkensäule war.

So viel über die Lehre von der Weisheit. Da die Sophia in derselben Gestalt bei Philo vorkommt, aber von ihm mit *λόγος* identificirt wird, so entsteht die Frage, ob unser Verfasser nicht auch den letzteren Ausdruck als gleichbedeutend gekannt und gebraucht habe. Es kommen zwei Stellen in Betracht, nämlich cap. IX. 1. und 2., wo Salomo also betet:

Gott meiner Väter und Herr des Erbarmens!
Der du das Weltall d u r c h d e i n W o r t geschaffen hast,
Und durch deine Weisheit den Menschen bereitet.

Θεὸ πατέρων καὶ κύριε ἐλέους (*σου* ist unächt), *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον.* Die beiden Worte *λόγος* und *σοφια* wechseln hier so miteinander ab, daß man sie für gleichbedeutend halten kann, um so mehr, da sonst die Weisheit *ἡ πάντων τεχνῖτις* genannt, und ihr Theil an der Weltschöpfung zugeschrieben wird. — Die zweite Stelle steht cap. XVI. 12.:

Kein Kraut und keine Salbe hat (die von Schlangen gestochenen Israeliten) gesund gemacht,
Sondern dein Wort, o Herr! das Alles heilt (cfr. Psalm 107., 20.)
Denn du bist Herr des Lebens und des Todes!

Καὶ γὰρ οὔτε βοτάνη, οὔτε μάλαγμα ἐθεράπευσεν αὐτούς, ἀλλὰ ὁ σός, κύριε, λόγος, ὁ πάντα ἰώμενος. Sonst wird die Errettung vom Unheile und vom Tode der Weisheit zugeschrieben, folglich könnte hier λόγος ein Synonymon für sie seyn. Allein diese Erklärung verliert ihre Kraft durch die folgenden Worte, wo λόγος mit *σὺ* abwechselt, und so zum Machtgebote Gottes wird. Beide Stellen zusammen sind lange nicht stark genug, um zu beweisen, daß Pseudosalomo der Weisheit auch den Namen λόγος gegeben, oder daß er diesen in der philonischen Bedeutung gekannt habe. Im Gegentheil, wäre letzteres der Fall, so würde er gewiß den λόγος häufiger nennen, oder ganz für den unbequemen Namen *σοφία* gebrauchen, und zweitens würde, unter jener Voraussetzung, der Begriff der *σοφία* schon einige jener reicheren Ausschmückungen erhalten haben, die nur bei einer männlichen Form des Namens möglich waren, und deßhalb auch bei Philo vorkommen. Andererseits fällt in die Augen, daß der Uebergang zu dem Ausdrucke λόγος für *σοφία* schon völlig gebahnt war, so bald man einmal das Wort Gottes mit der Weisheit auf diese Weise abwechseln ließ. Diese unsere Ansicht wird jedoch zu nichte, wenn unter dem *παντοδύναμος* λόγος, der, nach cap. XVIII., die Erstgeburt in Aegypten schlug, und der unter Israel in der Wüste (Numeri XVI.) ein großes Sterben anrichtete, die Weisheit zu verstehen ist. Allein für diese Erklärung ist nicht ein einziger Grund vorhanden, vielmehr spricht Alles dagegen; denn wie sollte der reinste Abfluß des göttlichen Urlichtes eins seyn mit dem Pestengel, mit dem Verderber? Auch Philo, der doch die

Wirkungen des λόγος in der alten Geſchichte ſeines Volkes ſorgfältig nachweist, und ihm auf ähnliche Weiſe die Zerſtörung Sodoma's zuſchreibt, leitet nirgends den Tod der ägyptiſchen Erſtgeburt, noch das Sterben unter dem Volke von ihm ab; im Gegentheile erklärt er, in letzterer Geſchichte, Aaron, den Ueberwältiger des Todesengels, für Sinnbild des λόγος. Wir werden übrigens ſpäter auf unſere Stelle zurückkommen.

Die höheren, dem Wortſinne der heiligen Schriften fremden Dogmen der jüdiſchen Theologie, wozu vor Allem der Logosbegriff zu rechnen iſt, werden von Philo, Ariſteas und Ariſtobul als Geheimlehre oder Myſterium behandelt. Spuren dieſer Anſicht finden ſich auch bei unſerem Verfaſſer. Hieher gehört die früher angeführte Stelle, cap. VI. 24. und 25.: *τί δέ ἐστι σοφια, καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπαγγελῶ, καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια, — καὶ θήσω εἰς τὸ ἐμφανὲς τὴν γνῶσιν αὐτῆς, καὶ οὐ μὴ παροδεύσω τὴν ἀλήθειαν. Οὔτε μὴν φθόνῳ τετηκότι συνοδεύσω.* Der Ausdruck *μυστήρια* und die Verheißung, offen zu reden, beweist genugſam, daß unſer Verfaſſer die Lehre von der Weisheit als eine geheime betrachtete. Die Worte *φθόνῳ τετηκότι* enthalten, allem Anſcheine nach, einen Vorwurf gegen die Aegypter, oder vielleicht gegen die eigenen Glaubensgenoſſen des Verfaſſers, weil ſie ihr angeblich höheres Wiſſen Niemanden mittheilen wollten. Wenigſtens hätte dieſer Vorwurf Philo und Ariſtobul getroffen, da dieſe beiden ſtrenges Geheimniß predigen;. aber freilich, der erſtere wenigſtens, nur dem Scheine nach; denn wenn er mit ſeinen Worten die Zungen verſchließt, ſo ſieht man es ſeinem ganzen Weſen an, daß er als Hierophant vor aller Welt glänzen möchte. — Noch einmal kommt bei Pſeudoſalomo der Ausdruck *μυστήριον* vor. Cap. II. 22.:

(Die Böſen) haben die Geheimniſſe Gottes nicht erforſcht,
Noch auf Lohn eines heiligen Lebens gehofft,
Noch die künftige Herrlichkeit tadelloſer Seelen erkannt.

Οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ. Hier iſt unter Geheimlehre die Unſterblichkeit und die Belohnung der Guten nach dem Tode verſtanden.

Auch in der Lehre von der Schöpfung ſtimmt Pſeudo-ſalomo mit Philo überein. Daß er der Weisheit Theil an der Weltſchöpfung einräumt, iſt oben gezeigt worden. Wichtiger iſt ſeine Behauptung, die Welt ſey aus einer ungeformten Maſſe entſtanden, cap. XI. 18.:

Deine allgewaltige Hand, welche die Welt aus formloſer Maſſe ſchuf, hätte eine Menge Bären oder unbändige Löwen über ſie ſchicken können.

Οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ, καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης, ἐπιπέμψαι αὐτοῖς πλῆθος ἄρκτων. Man ſieht aus dieſer, wie aus anderen Stellen, daß er Gott bei der Schöpfung als ſelbſtthätig dachte, wenigſtens, daß die Gründe, warum Philo letzteres läugnet, ihm nicht bewußt waren. Dagegen braucht er, mit Philo übereinſtimmend, den Ausdruck *καλεῖν* von der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes, (cfr. cap. XVI. 26.,) wie oben nachgewieſen wurde.

Von Engeln ſpricht unſer Verfaſſer wenig; aber er kannte und glaubte ſie. Hieher gehört cap. X. 10.: *ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων*, denn unter den Heiligen ſind nach der wahrſcheinlichſten Erklärung, wie oben gezeigt wurde, Engel zu verſtehen. Außerdem cap. XVIII. 14.:

Tiefe Stille herrſchte über der Erde,
Und die Nacht hatte eben die Hälfte ihrer Bahn vollendet,
Da fuhr dein allmächtiges Wort, wie ein unerbittlicher Krieger,
Herab aus den Himmeln, von deinem Herrſcher-Throne
Auf die dem Verderben geweihte Erde.
Dein unwiderrufliches Machtgebot, wie ein Schwerdt, mit ſich führend,

Stand er da, und erfüllte Alles mit Leichen.
Sein Haupt berührte den Himmel, seine Füße die Erde.

Und weiter unten, Vers 20.:

Auch das auserkorne Volk erfuhr die Macht des Verderbens,
Und eine Plage kam über sie in der Wüste,
Aber nicht lange dauerte dein Grimm.
Denn der Mann ohne Tadel verwendete sich eilends für das Volk;
Mit Gebet und versöhnendem Rauchwerke, den Waffen seines Amtes,
Widerstand er dem Zorn, und machte der Plage ein Ende,
Zum Beweise, daß er dein Diener war.

Der 14. Vers ist ein Anklang romantischer Poesie: die Stille der Nacht und das hereinbrechende Verderben bilden einen ergreifenden Gegensatz. Man erinnert sich unwillkürlich an Virgils:

per amica silentia lunae.

Das allmächtige Wort wird im 15. Verse als ein Beamter Gottes dargestellt, der wegen seines hohen Ansehens zunächst dem Throne seine Stelle einnimmt. Sonst sind die Prädikate von der Art, daß man an eine Personifikation denken möchte; namentlich würde diese Erklärung begünstigt durch die Worte: *ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων* und *οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δ' ἐπὶ γῆς*, womit Grotius die virgilische Beschreibung der fama vergleicht:

Ingrediturque solo, et caput inter nubila condit.

Allein unsere Beschreibung ist, allen Anzeigen nach, entlehnt aus I. Chronicon. XXI. 15. und 16., wo es heißt: *ἀπέστειλεν ὁ θεὸς ἄγγελον εἰς Ἱερουσαλὴμ, τοῦ ἐξολοθρεῦσαι αὐτήν. — Καὶ ἐπῆρε Δαϋὶδ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ εἶδε τὸν ἄγγελον κυρίου ἑστῶτα ἀναμέσον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἡ ῥομφαία αὐτοῦ ἐσπασμένη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.* Hier ist der Verderber bestimmt eine Person, folglich

haben wir auch in der abgeleiteten Stelle, allem Anſcheine nach, ebenfalls an ein perſönliches Weſen zu denken. Dieſer Grund wird verſtärkt durch die Identität des ὀλοθρεύων im 22. Verſe (denn ſo iſt dort ſtatt τὸν ὄχλον zu leſen) mit dem παντοδύναμός σου λόγος des 15. Die Frage nämlich, ob beide eins und daſſelbe ſeyen, muß bejaht werden; denn in der Erzählung **Exod. XII.**, aus der auf jeden Fall die unſerige entlehnt iſt, wird (V. 23.) der Ausdruck ὀλοθρεύων vom Todesengel gebraucht. Da nun Pſeudoſalomo in der zweiten Plaggeſchichte (V. 22.) ſich dieſes Wortes bedient, ohne daß es ſich im betreffenden Texte des Pentateuchs (**Numeri XVI.**) findet, und da er es folglich, aller Wahrſcheinlichkeit nach, aus **Exod. XII.** entlehnt hat, ſo iſt dieß ein Beweis, daß unſer Verfaſſer beide Begriffe, ὀλοθρεύων und λόγος, für eins hielt. Wenn wir nun ferner dieſen λόγος aus obenangegebenen Gründen nicht für gleichbedeutend mit der σοφία anſehen können, ſo bleibt immer der Gebrauch dieſes Wortes ſehr merkwürdig. Denn ſobald einmal das Zeitalter ein höheres, mit göttlichen Prädikaten (wie παντοδύναμος) ausgerüſtetes Weſen mit dieſem Ausdrucke bezeichnete, ſo war die Logoslehre, die wir bei Philo finden, vollkommen eingeleitet.

Dagegen unterſcheiden ſich beide ſcharf dadurch, daß Pſeudoſalomo des Teufels gedenkt, den Philo weder nennt, noch überhaupt annehmen konnte. Die Stelle iſt **cap. II. 23.** und 24.:

Gott hat den Menſchen zur Unvergänglichkeit geſchaffen,
Er hat ihn zum Ebenbilde ſeines himmliſchen Weſens gemacht.
Erſt durch den Neid des Teufels iſt der Tod in die Welt gekommen.

Φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.

Daß unſer Verfaſſer auf die Stelle Genes. III. 1. u. flg. anſpiele, kann der neueſte Erklärer unſeres Buches, Profeſſor Baumeiſter, durch alle Scheingründe, die er pag. 58. in ſei-

nem Commentar aufführt, nicht wegdeuten. Aber welcher Sinn den Worten ἀφθαρσία und θάνατος zu unterlegen sey, ist schwer zu sagen. Bedeutet θάνατος den körperlichen Tod, so ist Pseudosalomo mit sich selbst im Widerspruche; denn da er die Frommen durch ihren Hintritt in die Nähe Gottes gelangen läßt, so hätten sie ja durch die Arglist des Teufels gewonnen, indem sie ohne diese, an den irdischen Leib gebannt, immer auf Erden leben würden, jetzt aber in das Haus der Seligen, in den Himmel, emporsteigen. Vielleicht ist die Meinung unseres Verfassers diese: Gott hat alle Menschen zu unvergänglichem, geistigem Leben geschaffen, unentschieden, ob hier oder im Himmel; aber durch die Verführung des Teufels, dessen verderblicher Einfluß zuerst in der Geschichte Adam's und Eva's kund ward, ist ein großer Theil derselben der ursprünglichen Bestimmung untreu geworden, und geht wegen der Sünden einem unseligen Zustande entgegen. Die beiden Worte ἀφθαρσία und θάνατος hätten dann die höhere Bedeutung, die ihnen Philo da und dort beilegt, nämlich wahres Leben und geistiger Tod. Dieser Erklärung liegt die Absicht zu Grunde, den Verfasser mit sich selbst in Einklang zu bringen; sie setzt also voraus, daß er sich nicht widersprochen habe. Allein diese Voraussetzung ist bei theologischen Schriftstellern, die meist aus verschiedenen Principien, der Vernunft und dem Volksglauben, argumentiren, sehr mißlich, und darum kann auch letztere Erklärung durchaus nicht für gewiß gelten. Man muß gestehen, daß unser Satz ganz so aussieht, als wäre er aus einer wörtlichen Deutung von Genes. II. entstanden, und also vom leiblichen Tode zu verstehen. Nach meinem Gefühle möchte ihn Pseudosalomo für den Augenblick aus dem Volksglauben, in dem gewiß die physische Bedeutung von θάνατος galt, entnommen haben, weil er gerade in den Zusammenhang seiner Rede paßte, ohne Rücksicht darauf zu nehmen,

ob er mit ſeinen ſonſtigen Anſichten übereinſtimme, was auch uns täglich widerfährt. Wir führen Ausſprüche im Munde, die ganz anderen Ideenkreiſen, als der unſerige iſt, angehören, bloß weil wir durch den täglichen Verkehr gewohnt ſind, die Gedanken anderer Leute für uns zu gebrauchen. Daſſelbe kann man leicht in hundert Schriften nachweiſen.

Mag es ſich nun hiemit verhalten, wie es will, ſo viel iſt gewiß, daß Pſeudolalomo einen Teufel glaubte, ſonſt wäre der ganze Satz ſinnlos; denn wenn wir auch fremde Gedanken im Munde führen, ſo darf dieſe Regel keineswegs auf ſolche Sätze ausgedehnt werden, die durchaus keine Saite unſeres Inneren berühren, oder gar mit unſerem Denken in offenbarem Widerſpruche ſtehen. Der Hauptbegriff in den vorliegenden Verſen iſt die Verführung durch den Teufel; hätte er dieſen als ein non ens betrachtet, ſo würde er gar nicht auf ſolche Weiſe von ihm geſprochen haben.

Die Frage, ob es einen Teufel gebe, oder nicht, muß unter den alexandriniſchen Juden ſo gut zur Sprache gekommen ſeyn, als in Paläſtina. Wird ja derſelbe ſchon in einem der alten heiligen Bücher des Volkes, nämlich im Hiob, genannt, und außerdem waren die Vorfahren der Alexandriner ſo gut, wie die der übrigen Juden, in der babyloniſchen Gefangenſchaft, aus welcher, wie ein alter Rabbi ſagt, die Namen der Engel und des Teufels unter Israel gekommen ſind. Es muß ihnen alſo auch, abgeſehen von dem lebendigen Verkehre mit den Paläſtinern, abgeſehen von der Bekanntſchaft mit orientaliſchen Religionsſyſtemen, die ein böſes Prinzip kennen, wenigſtens durch Ueberlieferung von den Vätern, das böſe Grundweſen kund geworden ſeyn. Nun darf man ſich nicht wundern, daß eine Parthie für den Teufel, die andere dagegen entſchied, wie es auch unter uns der Fall iſt. Ohnedieß will der Volksglaube unter allen Himmelsſtrichen, und faſt in allen Religionen, nicht nur gute,

ſondern auch böſe Urkräfte. Philo ergriff, wie wir aus ſeinen Schriften erſehen, die erſtere Parthie, für die letztere dagegen war Pſeudoſalomo, ſo wie der Dichter des zweiten Buches der Sibyllinen, und der unbekannte Alexandriner, der den 18. §. dem vierten Buche der Makkabäer beigefügt hat. War aber dieſes Dogma einmal angenommen, ſo iſt es ganz begreiflich, daß man in der Schlange von Genes. III., die ſo verderblich gewirkt haben ſoll, den Satan wiederfand.

Wir gehen zur Lehre vom Menſchen über. Pſeudoſalomo gibt die allgemeine Eintheilung in σῶμα und ψυχὴ. So cap. VIII. 19., 20.: παῖς δὲ ἤμην εὐφυὴς, ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμιαντον. Für die höhere Geiſteskraft ſetzt er den Ausdruck πνεῦμα. Dieß geht hervor aus cap. XII. 1.: τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν. Der Geiſt Gottes, der Alle belebt, muß wohl das Göttlichſte ſeyn, was auch ſonſt bei den Alexandrinern πνεῦμα genannt wird. Dagegen findet ſich von der dreifachen Eintheilung in σῶμα, ψυχὴ und πνεῦμα oder νοῦς keine Spur.

Aber die Präexiſtenz der Seele lehrt er mit Philo. Dieß wird angedeutet cap. VII. 1., wo Salomo von ſich ſagt: Auch ich bin ein ſterblicher Menſch gleich andern, ein Abkömmling des erſten Erdgebornen. Im Schoße der Mutter ward ich zu Fleiſch gebildet: ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σὰρξ. Dieſer Ausdruck weist darauf hin, daß er den Urſprung des Geiſtes nicht im Mutterleibe ſuchte. Offen wird dieß behauptet in der eben angeführten Stelle, cap. VIII. 19.:

Ich war ein Kind von guter Art,
Und eine treffliche Seele ward mir zu Theil.
Oder vielmehr, weil ich gut war, kam ich in einen unbefleckten Leib.

Die Wendung μᾶλλον δὲ zeigt, daß letzterer Satz eine wohlbewußte, vielleicht ſchon in Streit gekommene Lehre war;

er will sich verbessern, als hätte er sich zuerst nicht recht ausgedrückt. Wie es sich bei dieser Ansicht zum Voraus erwarten läßt, wird der Leib als ein Uebel, als ein Gefängniß der Seele dargestellt. So cap. IX. 15.:

Der vergängliche Leib drückt die Seele nieder,
Und die Hütte aus Staub beschwert den vieldenkenden Geist.

Φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα. Auch finden sich Spuren von der Lehre, die in den Leib den Quell des Bösen verlegt. Hieher gehört cap. I. 4.:

In eine arge Seele gehet die Weisheit nicht ein,
Noch wohnt sie in einem Leibe, welcher der Sünde dienet.

Als solche Sünden werden im folgenden Verse genannt: *δόλος, λογισμοὶ ἀσύνετοι, ἀδικία.* Der Ausdruck *σῶμα κατάχρεων ἁμαρτίας* wäre gewiß nicht gebraucht worden, hätte das Zeitalter den Leib nicht als Quell der Sünde betrachtet. Uns fällt er auf, weil wir gewohnt sind, die Sünde aus dem Geiste abzuleiten. Deutlicher wird das Böse als Eigenthum des Fleisches bezeichnet, cap. VIII. 21.: *γνοὺς δὲ ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατὴς, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ κ. τ. λ.* Das Wort *ἐγκρατὴς* umfaßt hier, wie man aus dem Zusammenhange ersieht, alle Tugenden, Weisheit und Frömmigkeit. *Ἐγκράτεια* bedeutet aber zunächst Herrschaft über die Lüste, welche beinahe von allen Nationen und in allen Sprachen dem Leibe zugeschrieben werden. Folglich wird hier der Kern der Tugend in die Bezähmung des Fleisches gesetzt, also muß dieses auch die Wurzel der Sünde seyn. Doch ist zu bemerken, daß Pseudosalomo den Leib lange nicht so weit herabsetzt, als Philo, wie schon aus dem Ausdrucke *σῶμα ἀμίαντον*, cap. VIII. 20., hervorgeht, und daß diese Lehre sich überhaupt nur im Keime bei ihm findet.

Was die geschichtliche Seite unseres Dogmas betrifft, so stammen alle Menschen von einem ab. So cap. VII. 1.:

ἐιμὶ θνητὸς ἄνθρωπος ἶσος ἅπασι καὶ γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου. Pſeudoſalomo ſcheint die Meinung gekannt zu haben, daß der Urmenſch beide Geſchlechter in ſich vereinigte. Wenigſtens liegt dieſe Anſicht, nach der wahrſcheinlichſten Erklärung, im erſten Verſe des zehnten Capitels: „Die Weisheit rettete den erſten Stammvater des Menſchengeſchlechtes, der allein erſchaffen war. *Μόνον κτισθέντα διεφύλαξε.* Der Beiſatz *μόνον* ſcheint auf eine dogmatiſche Anſicht hinzudeuten. War nur Adam allein von Gott erſchaffen, ſo müſſen die Worte, Genes. I. 27,: *κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποιησεν αὐτὸν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποιησεν αὐτοὺς* auf ihn bezogen werden; folglich vereinigte er in ſich die beiden Geſchlechter, und war Mannweib, in welcher Geſtalt wir ihn bei Philo finden. In Betreff der Erſchaffung des erſten Menſchen verfällt indeß Pſeudoſalomo in denſelben, mit der Lehre von der Präexiſtenz der Seelen nicht zu vereinigenden Widerſpruch, wie Philo. Cap. XV. 11. ſagt er von dem Götzendiener:

> Er kennt den nicht, der ihn erſchuf; er kennt das höchſte Weſen nicht, das ihm den Quell der Bewegung, die Seele, und den Geiſt des Lebens eingehaucht hat.

ἠγνόησε τὸν πλάσαντα αὐτὸν, καὶ τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν, καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικὸν. Man mag die Worte *ψυχὴ ἐνεργοῦσα* und *πνεῦμα ζωτικὸν* nehmen, wie man will, ſo weiſen ſie jedenfalls auf Genes. II. 7. hin, und ſetzen eine wörtliche Erklärung dieſer Stelle voraus, nach welcher der erſte Menſch durch den göttlichen Hauch zu einer lebendigen Seele geworden ſeyn ſoll. Dieſe Anſicht läßt ſich aber mit der Lehre von der Präexiſtenz der Seelen nicht wohl vereinigen. Offenbarungsglauben und Philoſophie ſtehen alſo auch hier, wie bei Philo, im Widerſtreite. Man ließ, um keiner von beiden Quellen der Religion Eintrag zu thun, beide Lehren neben einander ſtehen.

Das göttliche Ebenbild, nach dem der Menſch geſchaffen

seyn soll, kennt unser Verfasser. cfr. cap. II. 23.: ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. Das Ebenbild besteht nach diesen Worten in der Unvergänglichkeit; wir haben aber schon oben gezeigt, daß die Erklärung dieses Ausdruckes schwierig ist. Es könnte Freiheit von körperlichem Tode bezeichnen, dann wäre das Ebenbild durch den Sündenfall verloren; aber anders lautet cap. X. 1.: (ἡ σοφία) ἐξείλατο πρωτόπλαστον ἐκ παραπτώματος ἰδίου. Hat die Weisheit ihn von seinem Falle wiederaufgerichtet, so kann er, und mit ihm seine natürliche Nachkommenschaft, das Ebenbild nicht ganz verloren haben. Hiemit ist zu vergleichen cap. IX. 2., 3.:

Du bereitetest den Menschen mit Weisheit,
Daß er über deine Geschöpfe herrsche,
Daß er die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit regiere,
Und mit Redlichkeit Recht spreche.

Das erste Glied erinnert an Genes. I. 28., die zwei letzten passen nicht sowohl auf die Menschen im Ganzen, als auf Salomo, den König, der sich selbst besonders im Auge zu haben scheint. Das allgemein Gültige ist die Herrschaft über die Natur, und die Ausübung der Tugenden. Diese Verse schildern die göttliche Bestimmung des Menschen, und zwar als eine solche, die von vielen Menschen erfüllt wird, von allen erfüllt werden kann. Folglich ist das göttliche Ebenbild nicht verloren. Ueberhaupt stellt Pseudosalomo die menschliche Natur zwar als schwach, aber durchaus nicht als unfähig zum Guten, und als verdorben dar. Man vergleiche z. B. die Beschreibung des frühe vollendeten Gerechten, cap. IV. 10 — 12.:

Weil er Gott wohlgefällig war, ward er von ihm geliebt,
Und weil er unter Sündern lebte, hinweggenommen.
Er wurde der Welt entrissen,
Damit die Bosheit nicht seinen Geist verkehre,

Oder Trug ſeine Seele verderbe.
Denn der Zauber des ſchlechten Beiſpiels verdunkelt das Gute,
Und verderbte Lüſte können auch eine reine Seele ſchwindeln machen.

Daß übrigens das Gute nur durch göttliche Gnadenwirkung in den Seelen Wurzel faſſe, haben wir ſchon oben gezeigt.

Alle Menſchen, gute, wie böſe, ſind unſterblich, deßhalb ſtellt Pſeudoſalomo den Tod als eine Heimforderung der von Gott geliehenen Seele dar. Cap. XV. 8.: „Vor Kurzem aus Erde entſtanden, geht er wieder dahin zurück, woher er kam, indem Gott die Seele als eine geliehene Gabe zurückfordert: *πρὸ μικροῦ ἐκ γῆς γενηθεὶς μετ' ὀλίγον πορεύεται ἐξ ἧς ἐλήφθη, τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος.* Man bemerke wohl, daß dieß von den Laſterhaften geſagt wird. Noch deutlicher ſpricht er die Fortdauer der Böſen aus, cap. IV. 20., cap. III. 18.

Wenn ſie ſchnell hinwegſterben, haben ſie keine Hoffnung,
Noch am Tage des Gerichtes einen Troſt.

Die Guten leben ohnedieß fort, er läßt ſie ja durch ihren Hingang in die Nähe Gottes gelangen: *Ἀφθαρσία ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ*, cap. VI. 20. Die Unſterblichkeit der Guten iſt mit Belohnung, die Fortdauer der Böſen mit Strafen verbunden. — Ehe wir jedoch dieſen Punkt näher beleuchten, müſſen wir zuvor die Lehre von den Gnadenmitteln berühren.

Durch Tugend erwirbt ſich der Menſch das Wohlgefallen Gottes. Dieß iſt einer der Hauptgedanken des Buches der Weisheit. Die Erwerbung dieſer göttlichen Gnade wird bezeichnet mit den Worten: *εὐάρεστον τῷ θεῷ γενέσθαι*, cap. IV. 10., oder *παρὰ θεῷ γινώσκεσθαι*, ibidem V. 1.:

Beſſer iſt Kinderloſigkeit mit Tugend,
Ihr Andenken währet für und für;
Bei Gott wird ſie erkannt, wie bei den Menſchen.

So lange der Tugendhafte lebt, eifert man ihm nach,
Wenn er geſtorben iſt, ſehnet man ſich nach ihm.
In der Ewigkeit trägt er die Siegeskrone davon.

Παρὰ θεῷ γιγνώσκεται, καὶ παρὰ ἀνθρώποις. Wie hier von der Tugend das göttliche Wohlgefallen und die ewige Seligkeit abgeleitet wird, ſo in anderen Stellen von der Weisheit. Z. B. cap. **VIII.** 17.: *ἔστιν ἀθανασία ἐν συγγενείᾳ σοφίας.* Denn Weisheit iſt eins und daſſelbe mit vollendeter Tugend. Sie wird deßhalb auch als der Urquell geſchildert, aus dem die vier Cardinaltugenden ſtrömen. Cap. **VIII.** 7.: *σωφροσύνην καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρίαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδέν ἐστιν ἐν βίῳ ἀνθρώποις.*

Außer dieſen heidniſchen Tugenden feiert Pſeudoſalomo, wie die übrigen Alexandriner, andere, dem Offenbarungsglauben entnommene Gnadenmittel, nämlich die *πίστις*. So cap. **III.** 14.:

Selig iſt der Unbeweibte, der nichts Unrechtes thut,
Noch auf Böſes ſinnt wider des Herrn Gebot.
Denn ihm wird hohe Gnade zu Theil wegen ſeines Glaubens,
Und ein herrliches Loos in dem Tempel des Herrn.

Δοθήσεται γὰρ αὐτῷ τῆς πίστεως χάρις ἐκλεκτή, καὶ κλῆρος ἐν ναῷ κυρίου θυμηρέστερος. Der Tempel des Herrn iſt, allem Anſcheine nach, der Himmel, oder der Zuſtand nach dem Tode, in Gottes ewigem Reiche. *Πίστις* umfaßt, kraft des Zuſammenhanges, alle Tugendübung und Gerechtigkeit; es bedeutet die feſte Anhänglichkeit an Gottes Geſetz. Sonſt tritt der Glaube in enge Verbindung zur Liebe. So ibidem Vers 9,:

Die, welche auf den Herrn vertrauen, werden die Wahrheit erkennen,
Die Gläubigen in Liebe werden bei ihm verharren.
Denn Gnade und Erbarmen wird ſeinen Auserkornen zu Theil.

Οἱ πεποιθότες ἐπ᾽ αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν, καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ. Sie werden die Wahrheit

erkennen, denn im anderen Leben, von dem in unſerer Stelle die Rede iſt, erſchaut ihr geläuterter Geiſt die Geheimniſſe der Gottheit, deren Wege hier oft ſo dunkel ſcheinen. *Οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ.* Es könnte hier die Liebe Gottes gegen die Menſchen gemeint ſeyn. Der Sinn wäre dann: diejenigen, welche der väterlichen Liebe feſt vertrauen, die Gott ſeinen Kindern erweist; aber die Vergleichung unſerer Stelle mit cap. VI. 17 — 19. macht wahrſcheinlich, daß unſer Verfaſſer die Liebe der Menſchen gegen Gott im Sinne hatte:

Die Weisheit ſucht diejenigen auf, die ihrer würdig ſind,
Sie erſcheint ihnen voll Wohlwollen auf ihren Wegen,
Und gibt ſich kund, wo man nur ihrer gedenkt.
Ihr Anfang iſt wahre Begierde nach Unterricht,
Dieſe hinwiederum iſt Liebe;
Die Liebe aber beſteht in der Beobachtung des Geſetzes,
Welche ihrerſeits zur Unvergänglichkeit führt.

Φροντὶς παιδείας ἀγάπη, ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς (τῆς σοφίας) προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας. Liebe des Menſchen zum göttlichen Geſetze, oder zu der himmliſchen Weisheit wird hier als Gipfel der Tugend und als Grund ewiger Seligkeit dargeſtellt. Gewiß iſt dieſer Gebrauch des Begriffes *ἀγάπη* ſehr merkwürdig. — Neben der Liebe und dem Glauben erſcheint auch die Buße als eines der erſten Mittel, um die Gnade Gottes zu erringen. So cap. XI. 24.: *ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι, καὶ παροράς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν*: um ſie zur Buße zu leiten. Alſo verſichert dieſe den Menſchen der göttlichen Gnade.

Ein Menſch, der alle Tugenden übt, heißt gewöhnlich *δίκαιος*. So cap. IV. 7., cap. III. 1., cap. II. 10., cap. V. 1., cap. X. 10. und 13. Oder auch *τέλειος*. So cap. IX. 6.:

Wenn einer auch vollkommen iſt vor den Menſchen,
So wird er für Nichts geachtet, ſobald ihm deine Weisheit mangelt.

Κᾶν γάρ τις ἦ τέλειος ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων, τῆς ἀπὸ σοῦ σοφίας ἀπούσης, εἰς οὐδὲν λογισθήσεται. Folglich kennt Pſeudoſalomo denſelben Unterſchied zwiſchen Tugend vor Gott und vor den Menſchen, den wir auch bei Philo und anderen Alexandrinern fanden, und es gibt nach ihm eine doppelte τελειότης, die eine: *ἡ ἐν ἀνθρώποις*, die andere: *ἡ παρὰ θεῷ*.

Da der Fromme nothwendig mit ſich ſelbſt einig iſt, und das ſelige Bewußtſeyn der göttlichen Gnade in ſich trägt, während bei dem Gottloſen das Gegentheil von allem dieſem ſtattfindet, ſo ſtellt unſer Verfaſſer nach einem myſtiſchen Bilde, das auch bei Philo öfters wiederkehrt, das Leben der Gerechten als Frieden dar, das Leben der Böſen als Krieg. So cap. XIV. 22.:

Οὐκ ἤρκησε (τοῖς κακοῖς) τὸ πλανᾶσθαι περὶ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν, ἀλλὰ καὶ μεγάλῳ ζῶντες ἀγνοίας πολέμῳ τὰ τοσαῦτα κακὰ εἰρήνην προσαγορεύουσι.

Hiemit vergleiche man die ſchöne Beſchreibung vollendeter Gerechten, cap. III. 3.:

Οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ.

Sie ſind im Frieden, als Bild der ungetrübten Seligkeit, deren ſie im Himmel genießen.

Auch von übernatürlichen Gnadenmitteln finden ſich bei Pſeudoſalomo Spuren. So cap. VI. 26.:

Eine Menge Weiſer iſt das Heil der Welt,
Und ein verſtändiger König das Glück ſeines Volkes.

Πλῆθος σοφῶν σωτηρία κόσμου, καὶ βασιλεὺς φρόνιμος εὐστάθεια δήμου. Letzteres Glied mag natürlich verſtanden, es mag das Gegentheil ſeyn von dem altteſtamentlichen Satze: „Wehe dem Volke, deſſen König ein Kind iſt.“ Aber nicht ſo verhält es ſich mit dem erſten, das ſich in derſelben Geſtalt bei Philo findet. Man vergleiche die ſchon oben angeführte Stelle, de somniis I. Pf. V. 80., und den bei den Alexandrinern häufigen Satz, daß um weniger Gerechten willen das

ganze Volk gerettet werde. Wahrſcheinlich iſt dieſe Anſicht entſtanden aus Genesis XVIII. 23 — 33. Wie aus der Stelle Genes. XV. 6.: *ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* eine allgemeine Regel von der Verdienſtlichkeit des Glaubens gebildet wurde, ebenſo aus jener Erzählung, wo Abraham den Herrn anfleht, daß er um einiger Gerechter willen die Maſſe der Gottloſen verſchonen möchte.

Noch merkwürdiger iſt die Stelle cap. XVIII. 21. und 25., wo eine faſt zauberiſche Wirkſamkeit heiliger Gebräuche und Gefäße vorkommt. „Nicht mit Gewalt, ſondern mit heiligen Räucherungen und mit Gebet überwältigte Aaron den Engel des Todes.“ — *Σπεύσας γὰρ ἀνὴρ ἄμεμπτος προεμάχησε, τὸ τῆς ἰδίας λειτουργίας ὅπλον, προσευχὴν καὶ θυμιάματος ἐξιλασμὸν κομίσας, ἀντέστη τῷ θυμῷ.* Und Vers 23. und 24.:

Der Hoheprieſter ſchnitt die Plage ab,
Und verrammelte dem Verderber den Weg zu den Lebenden.
Denn auf ſeinem Gewande war die ganze Welt abgebildet,
Und die Herrlichkeit der Väter auf dem vierfachen Steine.

Dieſer heilige Rüſtzeug war es, was den Verderber überwand. Denn, fährt Pſeudoſalomo fort: *τούτοις εἶξεν ὁ ὀλοθρεύων.* Man denkt unwillkürlich an die ſpäteren Geiſterbeſchwörungen vermittelſt heiliger Gegenſtände.

Wir haben nur noch die ſchwierige Lehre von der Vorſehung und den letzten Dingen übrig. Die göttliche Vorſehung lenkt alles Irrdiſche. Darum ſagt er cap. XIV. 3.: ſie lenke die Schiffe auf dem Meere. Dieſe Regierung bindet ſich an ſittliche Zwecke. Darum werden die Aegypter wegen ihrer Bosheit, cap. XVII. 2., *φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας* genannt. Den Böſen muß es alſo am Ende ſchlimm, den Guten gut gehen. Dieſe Lehre wurde bekanntlich im alten Teſtamente ſo weit ausgedehnt, daß jedes Unglück als Strafe für Miſſethat, jedes Glück als Belohnung galt, daß alſo un-

glücklich und ſchuldig für eins erklärt wurde. In unſerer Schrift finden ſich merkwürdige Abweichungen von dieſer Anſicht. Hieher gehört cap. III. 13., 14.:

Selig iſt die reine Jungfrau,
Die nie ein ſchuldvolles Ehebette berührte;
Denn ſie wird Früchte einärndten am Gerichtstage der Seelen.
Selig iſt der Unbeweibte, der nichts Böſes thut,
Noch auf Arges ſinnt wider des Herrn Gebot;
Denn ihm wird hohe Gnade für ſeinen Glauben zu Theil.
Und ein glänzendes Loos im Tempel des Herrn.

Dieſe Worte enthalten, allem Anſcheine nach, eine Widerlegung des Volksglaubens, daß Kinderſegen eine Belohnung von Gott, Mangel an Nachkommenſchaft eine Strafe ſey. Aehnlich iſt die Stelle, cap. IV. 7 — 10.

Wenn der Gerechte auch ſchnell wegſtirbt,
So geht er zur Ruhe ein,
Denn nicht in der Länge der Lebenszeit beſteht das wahre Alter,
Noch wird es durch die Zahl der Jahre gemeſſen,
Sondern Weisheit macht zum ächten Greiſen,
Und unſträfliches Leben gibt die Würde des grauen Hauptes.
Weil der Gerechte nach Gottes Wohlgefallen ſtrebte,
Ward er von ihm geliebt,
Und weil er unter Sündern lebte, hinweggenommen.

Wir haben hier eine offene Polemik gegen den Satz, daß kurzes Leben Strafe ſey. Auch irdiſche Leiden ſind nicht immer als göttliche Strafen anzuſehen, denn die Ausgleichung zwiſchen Frömmigkeit und Glück findet oft erſt im andern Leben ſtatt. So cap. II. 10 — 22. Die Gottloſen ſprechen:

Wir wollen den armen Gerechten unterdrücken,
Wir wollen der Wittwe nicht ſchonen,
Noch vor grauen Haaren Scheue tragen.
Gewalt ſey uns für Recht;

Denn die Schwäche taugt nichts in der Welt.
Laßt uns dem Gerechten nachstellen, denn er ist uns widrig,
Er ist entgegen unserem Thun,
Er wirft uns unsere Sünden gegen das Gesetz vor,
Und verdammt unsere schlechte Zucht.
Er rühmt sich, Gott zu kennen,
Und nennt sich ein Kind des Höchsten,
Er überführt uns unserer Bosheit.
Selbst sein Anblick ist uns verhaßt;
Denn unähnlich unserem Leben ist das seinige.
Seine Wege sind verschieden von den unserigen,
Wir sind ihm ein Gräuel.
Er hält sich ferne von uns, als wären wir unrein,
Er preist den Ausgang der Gerechten,
Und prahlt mit Gott, als seinem Vater.
Laßt uns sehen, ob sein Gerede wahr ist,
Wir wollen versuchen, wie es ihm am Ende ergeht,
Denn wenn der Gerechte ein Sohn Gottes ist,
So wird Er sich seiner annehmen,
Er wird ihn erretten aus der Hand seiner Widersacher.
Wir wollen ihm alle Schmach anthun, und ihn peinigen,
Damit wir sehen, ob er standhaft bleibt,
Und ob seine Geduld bis an das Ende währet.
Wir wollen ihn endlich zum schmählichen Tode führen;
Dann wird man sehen, ob seine Reden wahr sind.
So dachten sie, aber sie irrten sich;
Denn ihre Bosheit hatte sie verblendet.
Sie haben die Geheimnisse Gottes nicht erkannt;
Noch wissen sie vom Lohne der Heiligkeit,
Und von den Ehren unsträflicher Seelen.

Dieser Lohn wird, nach den folgenden Versen, in einem anderen Leben zu Theil. Der δίκαιος ist, wie Bretschneider scharfsinnig bemerkt, mit so eigenthümlichen Zügen geschildert,

daß man nicht an jeden Frommen, ſondern an einen Juden denken muß. Das Wort δίκαιος könnte ſogar recht gut ein Geſammtname für das israelitiſche Volk ſeyn, und wäre dann eine treffliche Paralelle zu dem Knechte Jehova's, **Jes. LIII.**

Trotz dieſer milden Anſicht von der religiöſen Bedeutung des Glückes und Unglückes, hat unſer Verfaſſer den alten jüdiſchen Satz, daß Gott die Sünden der Väter an den Kindern heimſuche, in ſeiner ganzen Strenge. **Cap. III. 11.** und **12.** heißt es:

Wer Weisheit und Zucht für Nichts achtet, iſt elend,
Und ſeine Hoffnung iſt zu nichte.
Sein Mühen und Arbeiten iſt vergeblich,
Sein Thun ohne Segen.
Die Weiber der Gottloſen ſind böſe,
Und arg ſind ihre Kinder, ihr Stamm iſt verflucht.

Ebenſo in demſelben Capitel, die Verſe 16 — 19.:

Die Kinder der Ehebrecher gedeihen nicht,
Und der Samen aus ſündigem Ehebette wird vertilgt.
Wenn ſie auch lange leben,
So werden ſie am Ende für Nichts geachtet,
Und ihr Alter wird ehrlos ſeyn.
Sterben ſie aber bald, ſo haben ſie Nichts zu hoffen,
Und am Tage des Gerichtes keinen Troſt.
Denn ſchrecklich iſt das Ende eines gottloſen Geſchlechtes.

Ebenſo **cap. IV. 3 — 6.**:

Wenn die Böſen auch viele Kinder haben, *)
So iſt ihnen dieſer Segen nichts nütze.
Die unächten Sprößlinge werden keine Wurzeln ſchlagen,
Noch tief in den Grund treiben;
Denn wenn ihre Zweige auch auf kurze Zeit blühen,

*) *Πολύγονον ἀσεβῶν πλῆθος* bildet den Gegenſatz zu *ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς* im erſten Verſe dieſes Capitels, und mußte deßhalb ſo überſetzt werden.

So wird der Stamm, weil er nicht feſt gegründet iſt, von den Winden erſchüttert, und vom Sturme entwurzelt.
Die Aeſte werden abgeriſſen, ehe ſie ausgewachſen ſind,
Ihre Frucht taugt nichts, weder zum eſſen, noch zu ſonſtigem Gebrauche.
Die Kinder aus unerlaubtem Beiſchlafe werden Zeugen der Bosheit ſeyn wider ihre Aeltern am Tage des Gerichtes.

Die τέκνα ἀνόμων ὕπνων ſind nicht eben uneheliche Kinder, Pſeudoſalomo ſieht vielmehr jede Ehe ohne Tugend für heillos an. Dieſe Ausſprüche wider die Sprößlinge ſchlechter Aeltern ſind ſehr ſtark, und wir haben hier einen neuen Beweis dafür, wie unſicher die alexandriniſche Schule zwiſchen neuer Philoſophie und dem Glauben der Väter ſchwankte.

Daſſelbe gilt von der entgegengeſetzten Seite dieſes Dogma's. Nach dem ſtark ausgeſprochenen Grundſatze unſeres Verfaſſers, daß nur Tugend und Weisheit vor Gott gelte, und ſeine Gnade erringe, kann nur von einzelnen gottgeliebten Menſchen, nicht von einem auserkornen Volke die Rede ſeyn. Allein Pſeudoſalomo geräth hierüber in denſelben Widerſpruch, wie Philo, und hilft ſich auf dieſelbe Weiſe, wie dieſer, indem er die Juden zu einem heiligen Volke macht. So cap. X. 15.: αὕτη (ἡ σοφία) λαὸν ὅσιον καὶ σπέρμα ἄμεμπτον ἐῤῥύσατο ἐξ ἔθνους θλιβόντων. Ebenſo cap. XVIII. 13.: „Da die Aegypter vorher wegen der Zaubereien (ihrer Weiſen) nicht glauben wollten, mußten ſie jetzt bei dem Tode der Erſtgeburt anerkennen, daß unſer Volk ein Sohn Gottes ſey. Ὡμολόγησαν θεοῦ υἱὸν λαὸν εἶναι. Beſtimmter iſt der Ausdruck ἐκλεκτοί, cap. III. 9.: χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ. Ebenſo cap. IV. 15.: χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ. Noch ſtrenger wird cap. XI. 11. ein herber Partikularismus gelehrt:

Dein Volk prüftest du, wie ein Vater, durch Warnungen; jene aber (die Aegypter) hast du wie ein unerbittlicher König mit Verdammung heimgesucht.

Deßgleichen cap. XII. 20., 21. und 22.:

Wenn du schon die Feinde deines Volkes, die doch den Tod verdienten, mit so viel Langmuth und Gnade (δεήσεως, indem du sie zur Buße aufforderteſt) strafteſt, und ihnen Zeit ließeſt, von ihrem Frevel abzustehen, mit welcher väterlichen Sorge hast du erst deine Kinder geleitet, mit deren Vätern du Eide wechselteſt, und einen Bund voll herrlicher Versprechungen schloßeſt. — Während du uns als Vater züchtigeſt, geißelst du unsere Feinde tausendfach, damit wir, wenn wir Andere richten, deine Güte nachahmen, und, wenn wir gerichtet werden, auf Erbarmen hoffen.

Die Vorliebe Gottes für sein Volk geht so weit, daß Paläſtina das Kleinod unter den Ländern genannt wird. So cap. XII. 7.: „Du geboteſt unsern Vätern, die Kananiter auszurotten, damit dieſes bei dir vor allen anderen geschätzte Land eine würdige Einwohnerschaft von Kindern Gottes erhalte; ἵνα ἀξίαν ἀποικίαν δέξηται θεοῦ παίδων ἡ παρὰ σοὶ πασῶν τιμιωτάτη γῆ.

Wenn unser Verfaſſer die Heiden auf dieſe Weiſe von der beſonderen Liebe Gottes ausschließt, so hätte er sie wenigſtens ihre Wege gehen laſſen können, wie Philo thut; allein Pſeudoſalomo geht noch weiter, er ſtellt ſie unter den göttlichen Fluch. So cap. XII. 8 — 17.:

Auch dieſe (die Kananiter) hast du noch, weil ſie Menſchen ſind, geſchont, und Horniſſe ausgeſandt, als Vorläufer des Heeres, um ſie nach und nach aufzureiben, da du doch die Gottloſen in offener Schlacht den Gerechten in die Hände geben, oder durch wilde Thiere verderben, oder durch dein ſtrenges Wort (den Todesengel) mit einem Schlage ver-

nichten konnteſt. Allein du haſt ſie nur nach und nach gerichtet, und ihnen Zeit zur Buße gegeben, ob du gleich wußteſt, daß dieſes Geſchlecht verdorben, daß die Bosheit ihnen in's Herz gewachſen iſt, und daß ihr Sinn ſich ewig nicht ändert; denn es war ein verfluchter Saame von Anfang an. (Anſpielung auf den Fluch Hams, Stammvaters der Kananiten, Genes. IX. 25.) Dennoch haſt du ihnen auch nicht aus Scheue vor Vorwürfen völlige Strafloſigkeit für ihre Sünden angedeihen laſſen. Denn wer wird zu dir ſagen: was thut du? wer wird deinem Gerichte ſich widerſetzen? wer wird dir Vorwürfe machen wegen der verworfenen Heiden, die ja dein Eigenthum ſind? oder wer wird dir gegenüber als Vertheidiger der ungerechten Menſchen auftreten? denn es iſt kein Gott außer dir; du ſorgeſt für Alle, auf daß du deine Gerechtigkeit gegen Alle beweiſeſt. Kein König oder Gewaltiger darf dir unter die Augen treten, und dich wegen jener Verdammten zur Rechenſchaft ziehen, denn du biſt gerecht, und gerecht regiereſt du Alles; einen Unſchuldigen zu verdammen, liegt ferne von deiner Allmacht. Denn eben dieſe iſt zugleich Quell deiner Gerechtigkeit, und weil du über Alle Gewalt haſt, ſchoneſt du Aller. Du zeigeſt nur da deine Macht, wo man nicht an ſie glauben will, und nur, wo man ſie kennt, aber nicht achtet, ſtrafeſt du den Uebermuth.

Im eilften Verſe ziehe ich οὐδὲ nicht zu εὐλαβούμενός τινα, wie Andere thun, ſondern auf ἐδίδους, denn nur ſo gibt dieſer Satz einen guten Sinn. Im 17. Verſe ſind die Worte: ἐπὶ δυνάμεως τελειότητι eng zu verbinden mit ἀπιστούμενος: die, welche nicht an deine Allmacht glauben wollen. Τοῖς εἰδόσι heißt kraft des Gegenſatzes: die, welche deine Gewalt zwar kennen, aber nicht achten; letzteres liegt in dem Worte θράσος. Der Sinn der ganzen Stelle iſt dieſer: Gott ſtrafte die Kananiter mit Langmuth, um ſie zur Buße

aufzufordern, obwohl er wußte, daß dieſe Gnade unnütz ſey, denn ſie ſind von Anfang an verflucht. Dennoch gab er ihnen auch keine völlige Strafloſigkeit aus Furcht vor Vorwürfen; denn Niemand darf gegen den Herrn auftreten, wenn er ſein eigenes Werk zerſtören will; ohnedieß iſt ſein Gericht gerecht, denn die Verlorenen waren ja boshafter Art, und Gott verderbt keinen Unſchuldigen. Durch letztere Bemerkung ſucht unſer Verfaſſer den Widerſpruch zu verſtecken, den er wohl ſelbſt fühlte. Daher die lange Rednerei vom 12—16. Verſe. Er müht ſich ab, da Schutzwerke aufzuführen, wo keine nöthig ſind, während er die ſchwachen Stellen unvertheidigt läßt, wie dieß oft, beſonders von theologiſchen Schriftſtellern, geſchieht. — Freilich waren die Kananiter ſchlimm, und verdienten in dieſer Hinſicht Strafe; aber daß ſie ſchlimm ſeyn mußten, weil ſie von Anfang an verflucht waren, darin liegt der Widerſpruch, den Pſeudoſalomo nicht löst. Uebrigens erinnert dieſe Stelle ſtark an den Römerbrief. Daß ſie durch eine gewiſſe Prädeſtination zu erklären iſt, geht noch deutlicher hervor aus cap. XIX. 4. Vorher heißt es:

> Ueber die Gottloſen (die Aegypter) laſtete unerbittliches Verderben bis an das Ende; denn der Herr wußte auch ihre zukünftigen Gedanken voraus (deßwegen erbarmte er ſich ihrer nicht, ἀνελεήμων θυμὸς ἐπέστη), er wußte, daß ſie, die doch zuvor ſo eifrig auf den Abzug unſeres Volkes gedrungen hatten, dieſe Eilfertigkeit bereuen, und uns verfolgen würden. Dieß geſchah auch; denn während ſie noch mit der Trauer beſchäftiget waren, und an den Gräbern ihrer Todten jammerten, geriethen ſie auf den raſenden Entſchluß, diejenigen wieder zu verfolgen, welche ſie kaum mit Bitten und Flehen ausgetrieben hatten.

Nun kommt der vierte Vers:

> Zu dieſem Aeußerſten trieb ſie ein wohlverdientes Verhängniß, welches bewirkte, daß ſie der kaum erlittenen

Plagen vergaßen, damit das Maas der Strafen, die sie erdulden sollten, voll würde. — *Εἶλκε γὰρ αὐτοὺς ἡ ἀξία ἐπὶ τοῦτο τὸ πέρας ἀνάγκη, καὶ τῶν συμβεβηκότων ἀμνηστίαν ἐνέβαλεν, ἵνα τὴν λείπουσαν ταῖς βασάνοις προσαναπληρώσωσι κόλασιν.*

Der alttestamentliche Satz: „Gott verhärtete das Herz Pharao's," kehrt hier in einer neuen Gestalt wieder, und wir haben ein Beispiel von jener *εἱμαρμένη*, welche, wie Philo in einer oben angeführten Stelle sagt, einzelne Juden für mosaische Lehre hielten. Nur muß man nicht vergessen, daß dieß Verhängniß nur die Feinde Gottes, nicht sein auserkornes Volk trifft. Wir werden später beweisen, daß die palästinischen Rabbinen diese Lehre in derselben Gestalt hatten: sie stellten nämlich die Heiden unter die eiserne Nothwendigkeit, während sie die Kinder Israel frei ließen.

Die Vorliebe Gottes für seine Auserwählten zeigte sich auf die glänzendste Weise in der Urgeschichte des Volkes; die ganze Natur mußte ihr Wesen zu ihrem Besten ändern. Aus dem Felsen kam Wasser, aus der Höhe Brod, während zur Strafe der Aegypter Feuer sich mit Regen auf eine unerhörte Weise verbündete, so daß unser Verfasser cap. XIX. 6. ausruft: *ὅλη γὰρ ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διετυποῦτο, ὑπηρετοῦσα ταῖς ἰδίαις ἐπιταγαῖς, ἵνα οἱ σοὶ παῖδες φυλαχθῶσιν ἀβλαβεῖς.*. Wenn solche Wunder sich im grauen Alterthume zutrugen, so mag der Gerechte in der Gegenwart hier unten leiden; dieß ist kein Beweis, daß er von Gott verlassen ist; denn die Ausgleichung folgt in einem anderen Leben, auf welches unser Verfasser überall hinweist. Aber die Art, in der er sich die Fortdauer der Guten und Bösen denkt, ist zweifelhaft, weßhalb wir die Beweisstellen versetzen müssen. Vorerst, die Gerechten haben sich ewiger Seligkeit zu erfreuen, cap. III. 1 — 9.

Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand,
Und keine Qual rühret sie an.
Vor den Augen der Gottlosen scheinen sie zwar gestorben zu seyn,
Und ihr Ausgang wird für Strafe geachtet,
Ihr Abscheiden von uns für Zerstörung.
Allein sie sind im Frieden.
Wenn sie auch nach menschlicher Meinung gestraft werden,
So haben sie volle Hoffnung der Unsterblichkeit,
Und nach kurzer Züchtigung erhalten sie hohen Lohn;
Denn Gott hat sie versucht, und seiner würdig gefunden.
Er prüfte sie wie Gold im Schmelztiegel,
Und nahm sie zu Gnaden auf, wie ein wohlgefälliges Opfer.
Zur Zeit der Heimsuchung werden sie aufglänzen,
Und wie ein Funke über die Stoppeln daherfahren;
Sie werden Völker richten, über Nationen herrschen,
Und der Herr wird ein ewiges Reich über sie gründen.

Daß hier Unsterblichkeit und ewiges Leben der Gerechten gelehrt werde, ist klar, aber nicht ebenso, wie die Herrschaft der Guten zu nehmen sey. Bretschneider (Dogmatik der Apokryphen, pag. 314.) meint, unser Verfasser springe mit dem siebenten Verse auf eine Beschreibung künftigen Glückes der Gerechten im irdischen Leben über. Man kann nicht läugnen, daß diese Ansicht Wahrscheinlichkeit für sich hat; denn wenn dieser schnelle Uebergang von dem Schicksale der Verstorbenen auf die Zukunft der Lebenden, nach unseren Begriffen, auffallend erscheint, so muß man nicht vergessen, daß die Juden jeden Augenblick das künftige Weltalter, den ἀιὼν ἐρχόμενος, erwarteten, und also vom Glücke der Todten durch eine leichte Ideenassociation zu den Segnungen des messianischen Reiches, welches, wie jenes, dem Glaubenskreise angehöret, überspringen konnten. Dennoch möchte ich mich lieber für die entgegengesetzte Erklärung entscheiden. Denn erstlich

erinnern die Bilder: ἀναλάμψουσιν und ὡς σπινθῆρες ἐν καλάμῃ διαδραμοῦνται an das vernichtende Feuer, das nach den alexandriniſchen Sibyllinen die Böſen verzehrt, und den großen Gerichtstag, ſo wie das Reich Gottes einleitet. Da unſer Verfaſſer den Gerichtstag kennt, wie wir ſpäter zeigen werden, da er ferner eben ſo gut von dem ewigen Reiche Gottes redet, ſo ſcheint es räthlich, jenes Aufglänzen analog zu erklären, d. h., auf das ewige Gnadenreich zu beziehen; dieſes iſt nun zwar irdiſch, aber doch nehmen auch die himmliſchen Seelen daran Theil, folglich iſt es zugleich himmliſch. Stärker als dieſer Grund iſt der zweite, daß unſer Verfaſſer an einem anderen Orte ausdrücklich zur Seligkeit der Verſtorbenen auch die Aufnahme in das ewige Reich des Herrn rechnet. Ich meine cap. V. 16., 17.: δίκαιοι δὲ εἰς τὸν ἀιῶνα ζῶσι καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν, καὶ ἡ φροντὶς αὐτῶν παρὰ ὑψίστῳ· διὰ τοῦτο λήψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας, καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου, ὅτι τῇ δεξιᾷ σκεπάσει αὐτοὺς, καὶ τῷ βραχίονι ὑπερασπιεῖ αὐτῶν. Hier wird offenbar die Unſterblichkeit in die innigſte Verbindung mit der Theilnahme am ewigen Reiche Gottes geſetzt, folglich werden auch ohne Zweifel alle himmliſchen Seelen darein aufgenommen. Iſt dieß der Fall, und werden die Gerechten allzumal, verſtorbene, ſo gut als lebende, über die Uebelthäter, wie Feuer über die Stoppeln, daherfahren, ſo müſſen jene auf die Erde zurückkehren; ſie müſſen alſo auch neue Leiber bekommen, zwar nicht die nämlichen, wie die Phariſäer glaubten, ohne Zweifel aber doch veredelte, himmliſche Lichtkörper. Man war bisher der Meinung, daß dieſe Anſicht den Alexandrinern fremd geweſen ſey; allein erſtlich wird ſie von den Sibyllinen vorausgeſetzt — denn nach dieſen Orakeln (ſo weit ſie in unſeren Kreis gehören) beginnt das himmliſche Reich erſt nach dem vernichtenden Weltbrande, folglich ſind Verſtorbene ſeine Bürger — für's zweite gab

eine jüdiſche Sekte, welche, wie wir zeigen werden, dem alexandriniſchen Bildungsſtamme angehört, den Verſtorbenen reine ätheriſche Leiber. Joſephus erzählt, de Bello, Lib. II., cap. 8., §. 11. von den Eſſäern: „Sie halten die Leiber für vergänglich, die Seelen aber für unſterblich. Nachdem dieſe aus dem Leibe, wie aus einem Gefängniſſe, befreit ſind, ſchweben ſie voll Freude in die Höhe. Den guten Seelen werde ſofort ein Aufenthalt jenſeits des Oceans zu Theil, an einem Orte, der frei ſey von Regen, Froſt und Hitze, und immer durch einen ſanften Zephyr vom Meere her gekühlt werde; den böſen Seelen dagegen weiſen ſie eine finſtere kalte Höhle unter der Erde an, wo ſie ewig gepeinigt werden.“ Ich werde ſpäter auf dieſe Stelle zurückkommen. Wie können nun dieſe Seelen des Ortes ſich freuen, wo

vom blauen Himmel
Ein ſanfter Zephyr weht!

wenn ſie nicht Leiber haben, ſo fein dieſelben ſonſt ſeyn mögen? Ohnedieß dachten ſich die Alten auch den reinſten *voῦς* als ein Lichtweſen. Wenn alſo die Myſtiker in Alexandrien die Auferſtehung des Fleiſches verwarfen, ſo konnten einige Glieder dieſer Parthei (ich ſage abſichtlich, einige, denn Philo gehörte nicht dazu) die freigewordenen Seelen, mit reinen Lichtkörpern bekleidet, am Ende der Zeiten wieder auf die veredelte Erde herabſteigen laſſen. Beſtimmt glaubten dieß die unbekannten Dichter der älteren Sibyllinen, und auch Pſeudoſalomo theilte, wenn nicht alle Anzeigen täuſchen, ihre Meinung.

Die zweite Frage betrifft das künftige Loos der Böſen. Hieher gehört cap. I. 11., 12., 15.:

Fliehet unnützes Gerede, und hütet euch vor Verläumdung,
Denn euer Reden, ſo geheim es ſeyn mag, geht nicht leer aus,
Und ein lügneriſcher Mund tödtet die Seele.
Eifert nicht dem Tode nach durch heilloſes Leben,

Noch ziehet Verderben über euch durch eurer Hände Werk.
Die Gerechtigkeit allein führt zum ewigen Leben,
Die Ungerechten dagegen rufen durch That und Rede den Tod herbei, u. ſ. w.

Die Worte ἀναιρεῖν ψυχὴν im 11. Verſe, und δικαιοσύνη ἀθάνατός ἐστιν im 15., bilden einen ſchroffen Gegenſatz. Bretſchneider ſagt, pag. 309. der angeführten Schrift: θάνατος ἀδίκων könne nicht den körperlichen Tod bedeuten, da dieſem auch die Heiligen unterworfen ſeyen, ſondern müſſe von völliger Vernichtung verſtanden werden. Erſterer Satz iſt richtig; der zweite vorſchnell. Denn θάνατος ψυχῆς heißt bei Philo und anderen Myſtikern unzähligemale βίος ἀβίωτος, ein Leben ohne Seligkeit, ewige Verdammniß. Auch in dieſer Bedeutung bildet es einen ſchönen Gegenſatz zur ἀθανασία der Gerechten. Ob ſie anzunehmen ſey, werden die folgenden Stellen zeigen. Pſeudoſalomo läßt ſich nämlich von cap. IV. 16. an, ſo vernehmen:

V.: 16) Der ſterbende Gerechte iſt ein Verdammungsurtheil für den lebenden Schlechten,
Und ein Jüngling, der ſchnell vollendet wird, für das graue Haupt des Böſewichts.
17) Wohl mögen ſie das Ende des Weiſen ſchauen,
Aber nicht einſehen, welche gütige Abſicht der Herr mit ihm hatte,
Und warum er ihn in Sicherheit brachte.
18) Sie werden es ſchauen, und darüber ſpotten,
Aber der Herr lacht ihrer.
19) Einſt werden ſie ſchmählich fallen,
Und ein Ziel ewigen Spottes ſeyn im Todtenreiche;
Denn ohne daß ſie einen Laut von ſich geben, wird Er ſie hinunterſtürzen
Er wird ſie vom Grunde aus[illegible]
Und in den tiefſten [illegible]

Da erdulden sie Jammer, und ihr Andenken ist vertilgt.
20) Sie werden erbleichen bei der Abrechnung ihrer Sünden,
Und ihre Verbrechen werden gegen sie zeugen.

Cap. V.

1) Dann wird der Gerechte mit Freudigkeit seinen Verfolgern gegenüberstehen,
Die einst sein Wirken verlästerten.
2) Entsetzen wird sie ergreifen bei diesem Anblicke,
Sie werden erstaunen über dem unerwarteten Heile.
3) Dann werden sie voll Reue und Seelenangst also reden:
Dieser ist es, den wir verhöhnten,
Und zur Zielscheibe unseres Spottes machten.
4) Wir Thoren hielten sein Leben für Wahnsinn, sein Ende für Schmach;
5) Nun ist er den Söhnen Gottes beigezählt,
Und sein Erbtheil unter den Heiligen des Herrn.
6) Wahrlich wir sind abgeirrt vom Wege der Wahrheit;
Das Licht der Gerechtigkeit hat uns nicht geleuchtet,
Noch ist ihre Sonne über uns aufgegangen;
7) Wir waren voll tödtlicher Bosheit,
Und durch pfadlose Wüsten sind wir gewandert.
8) Was hat unser Uebermuth für Früchte gebracht?
Was unser Reichthum, der nur den Stolz anfachte?
9) Vorüber ist Alles, wie ein Schatten,
Wie eine Botschaft, die flüchtig das Ohr des Wanderers berührt, u. s. w. —
12) Wie von einem Geschoße, das zum Ziele eilt, die Luft urplötzlich getheilt wird, aber schnell wieder zusammenfährt, so daß man seine Bahn nicht mehr sieht,
13) So sind auch wir, bald nach der Geburt, schnell vorüber.
Kein Denkmal der Tugend haben wir aufzuweisen,
14) Sondern durch unsere Bosheit sind wir vernichtet.

15) Denn die Hoffnung des Gottlosen ist wie Staub, den der Wind aufjagt,
Oder wie dünner Nebel, den der Sturm zertheilt,
Oder wie das Andenken des Gastfreundes, der kurz bei uns verweilte.
16) Aber die Gerechten leben in Ewigkeit,
Von dem Herrn kommt ihr Lohn.
Der Höchste sorgt für sie.
17) Aus seiner Hand werden sie das Reich der Herrlichkeit,
Und die Krone des Glanzes erhalten;
Denn mit seiner Rechten beschützt er sie,
Und sein Arm ist ihr Schild.
18) Seinen Eifer wird er wie eine Waffenrüstung anlegen,
Und die Schöpfung wird er gegen die Uebelthäter zum Kampfe rufen,
19) Gerechtigkeit wird er als Harnisch anlegen,
Und mit dem Helme rücksichtslosen Gerichtes sich decken.
20) Sein Schild wird unwiderstehliche Heiligkeit seyn,
21) Vernichtender Zorn sein Schwerdt.
Die ganze Welt wird mit ihm gegen die Bösewichter kämpfen.
22) Blitze werden ausfahren, die ihr Ziel nicht verfehlen,
Von den Wolken herab treffen sie, wie Pfeile von schön gekrümmten Bogen.
23) Sein Zorn schleudert schweren Hagel herab,
Des Meeres Wogen werden gegen sie daherbrausen,
Und Ströme die Uebelthäter jählings überfluthen.
24) Gegen sie wird der Sturm losgelassen,
Und die Windsbraut zerstäubt sie, wie Spreu,
Um ihrer Ungerechtigkeit willen wird das Land zur Einöde,
Und die Bosheit der Verdammten stürzt die Throne um.

Was den Sinn des Ganzen betrifft, so ist schon im 19. Verse des IV. cap., und nicht erst im 20., wie Bretschneider

meint, von einem wahrhaften Todtengerichte die Rede. Sie werden hinabgestürzt in die tiefste Hölle, wo nichts als Jammer ist, ἐν ὀδύνῃ ἔσονται, und unter den Seligen wird ihrer nicht mehr gedacht, ἡ μνήμη αὐτῶν ἀπολεῖται, aber ewig werden sie im Todtenreiche ein Ziel des Spottes seyn: εἰς ὕβριν ἔσονται ἐν νεκροῖς δι' αἰῶνος. Die Hölle wird überall als die tiefste Höhle in der Erde vorgestellt. Daher ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους. Sie fahren jählings hinab, ehe sie sich besinnen, oder um Hülfe rufen können. Dieß entspricht jener Vorstellungsweise der Essäer. — Der Gerichtstag wird auch sonst genannt, so cap. III. 18.: ἐν ἡμέρα διαγνώσεως, und III. 13.: ἕξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν. Auch die an Ephes. VI. 13. u. flg. stark erinnernde Stelle, cap. V. 18 — 22., ist auf den Gerichtstag des Herrn zu beziehen; aber die folgenden Verse, 22 — 24, zeigen, daß nicht bloß vom Gerichte über die Verstorbenen, sondern auch über diejenigen Uebelthäter, die in der letzten Zeit auf Erden leben, die Rede sey.

Wir haben also nicht den geringsten Grund, an völlige Vernichtung der Bösen zu denken, sondern Alles spricht für ewige Strafen derselben. Noch gehört hieher cap. XVII. 20. Er hatte in den vorhergehenden Versen die ägyptische Finsterniß mit den grellsten Farben geschildert, und endet in dem genannten Verse so: Bloß über die Aegypter lastete die schwere Nacht, ein Bild der Finsterniß, welche sie einst aufnehmen sollte: μόνοις δὲ ἐκείνοις ἐπετέτατο βαρεία νύξ, εἰκὼν τοῦ μέλλοντος αὐτοὺς διαδέχεσθαι σκότους. Man sieht leicht, daß mit dieser Finsterniß das Dunkel der Hölle gemeint ist, in die sie einst verschlossen werden sollten. Also wird hier eine Fortdauer der Bösen, obwohl in elendem Schattenleben, gelehrt.

Wir haben nun die Ansicht unseres Verfassers von den letzten Dingen so zu denken: die Guten und die Bösen dauern nach dem Tode fort. Jene steigen zu Gott empor: ἀφθαρσία

ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ (cap. VI. 20.). Ueber den nächſten Zuſtand der Böſen ſagt er nichts, ohne Zweifel, weil er das Gericht, wie alle Juden damaliger Zeit, ganz nahe glaubte. Bald aber kommt die letzte Zeit; himmliſches Feuer, ἐύστοχοι βολίδες ἀστραπῶν, Hagel und Waſſerfluthen brechen über die ſündige Welt herein; die Böſen allzumal, Verſtorbene, wie Lebende, werden in die Hölle verſtoßen (ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηνεῖς, cap. IV. 19.). Die Auserwählten ſteigen dann wieder herab, und werden über die verſchonten Nationen herrſchen; über ſie ſelbſt aber errichtet Gott ein ewig dauerndes Reich: βασιλεύσει αὐτῶν ὁ κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας, (cap. III. 8.) und λήψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας, καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου (cap. V. 17.). Wir hätten alſo hier ungefähr dieſelbe Anſicht, die ſich in den älteſten Sybillinen findet, wenigſtens hoffen wir, wird Niemand läugnen, daß unſere Erklärung dieſer allerdings ſchwierigen und undeutlichen Lehre Pſeudoſalomo's am beſten zu ſeinen eigenen Worten und in den geſchichtlichen Zuſammenhang der alexandriniſchen Theoſophie paßt.

Die Glaubenslehre unſeres Buches iſt nun vollſtändig dargelegt. Wir gehen zur Frage über ſein Zeitalter über. Dieſes läßt ſich nicht genau, ſondern nur annähernd beſtimmen. Unſer Verfaſſer kennt die Sophia als eine göttliche Subſtanz; hingegen kommt der Name λόγος für dieſelbe bei ihm nicht vor, wohl aber verſchiedenes, was einer ſpäteren Zeit den Uebergang zu dieſem weit bequemeren Ausdrucke bahnte. Wenn wir nun in Rechnung bringen, daß die Logoslehre in der Geſtalt, wie ſie bei Philo erſcheint, eine Menge Ausſchmückungen enthält, die gar nicht möglich waren, ſo lange der Name σοφία allein im Brauche war, und daß ferner ſowohl der Ausdruck λόγος, als ein guter Theil jener Ausſchmückungen zu Philo's Zeit beſtimmt als ein Gemeingut vieler Alexandriner nachgewieſen werden kann, ſo haben wir ſchon deßhalb

ein wohlbegründetes Recht, unseren Verfasser um ein Gutes früher zu setzen. Denn er gibt sich selbst als einen Mann von vielseitiger alexandrinischer Bildung zu erkennen; er huldigt ferner im Ganzen denselben Ansichten, wie Philo. Würde er nun zu den Zeiten des letzteren gelebt haben, wo der Logosbegriff schon eine so sorgfältige Ausbildung erhalten hatte, so wäre zum Voraus anzunehmen, daß er diese als Mystiker und Freund überschwenglicher Lehren aufgenommen haben würde. Den einzigen möglichen Einwurf, den man noch machen könnte, daß nämlich jene vollkommene Ausbildung des Logosbegriffes Philo's Verdienst oder ausschließendes Eigenthum gewesen sey, haben wir, wie wir glauben, oben genügend abgewiesen.

Dieß ist nun der erste Grund, warum wir unsere Schrift bedeutend früher als Philo setzen. Ein zweiter, ganz anderer Art, stimmt mit diesem zusammen. Alle Erklärer des Buches der Weisheit sind darüber einig, daß sich in demselben ein glühendes Rachegefühl gegen die Aegypter ausspreche. Zwar verbirgt sich diese Leidenschaft in der zweiten Hälfte der Schrift unter der Maske der Urzeit des israelitischen Volkes; aber deutlicher tritt die Beziehung auf die Gegenwart cap. II. 10 — 22. hervor, und ohnedieß wird ja, wie die letzten Verse des Buches klar aussprechen, die alte Geschichte nur als Beleg für das gebraucht, was die Zukunft dem auserwählten Volke bringen soll. Dieses Rachegefühl setzt nun voraus, daß die Leiden der alexandrinischen Juden von einer ägyptischen Regierung, oder von eingebornen Königen des Landes ausgingen, daß also Aegypten zur Zeit der Abfassung unserer Schrift noch nicht römische Provinz war. Von dieser Epoche an hatten die Juden in Alexandrien wahrlich über größeres Unrecht, als über Bedrückung durch die Aegypter, zu klagen. Denn wenn die Ptolemäer sie mit Ruthen züchtigten, so wurden sie von den Kindern Edom's (wie die Rabbinen die Römer nannten) mit Skorpionen gegeißelt. Gleich

die erste That, durch welche die Römer bleibenden Einfluß auf dieses Land erhielten, nämlich der Einzug Cäsars, war mit Brand und Todtschlag bezeichnet. Wie viele Juden mögen in dem alexandrinischen Kriege des glorreichem Imperators umgekommen seyn! Zu Philo's Zeit hatte der Haß des unglückseligen Volkes eine andere Richtung genommen, wie man aus seiner Schrift **contra Flaccum** und **de legatione ad Cajum** ersieht; damals fanden die Juden nicht mehr in Aegypten, sondern auf dem Throne der Cäsaren die Widersacher des Herrn, den Beliar. Zudem, wenn anders der Aufruf an die Könige nicht ganz ohne Beziehung auf die Wirklichkeit seyn soll, was man nach dem Charakter des Buches nicht annehmen darf, so muß Aegypten als das Land, das unser Verfasser bewohnte, und überall im Auge hat, damals noch seine eigenen Könige gehabt haben.

Aus diesem letzteren Grunde nun ist unsere Schrift wenigstens 40 Jahre, aus ersterem noch früher, wohl ein volles Jahrhundert und darüber, vor unseren Erlöser zu setzen. Die Zahl der Jahre aber läßt sich bei den dürftigen Nachrichten aus jener Zeit nicht ermessen. Deßhalb begnügen wir uns mit dieser allgemeinen Rechnung.

Die zweite Frage betrifft die Umstände des Verfassers. Seinen Namen und seine Person bestimmen zu wollen, wie Frühere versucht haben, ist Thorheit. Aber mit hoher Wahrscheinlichkeit läßt sich darthun, daß er zur Sekte der ägyptischen Essäer, oder der Therapeuten, gehörte. Zwei Stellen kommen hiebei in Betracht. Die erste, weit weniger beweisende, steht **cap. III. 13., 14.**:

Selig ist die tadellose Jungfrau (denn so ist στεῖρα zu nehmen),
Die kein sündiges Ehebette bestieg.
Selig der Unbeweibte, der nichts Böses thut u. s. w.

Dieser Ausspruch ist zwar durch das Vorhergehende natürlich eingeleitet; denn es heißt zuvor: der Kindersegen böser

Menſchen iſt kein wahrer Segen; glücklich dagegen iſt die Unbeweibte, die das Ehebette eines Böſewichtes nicht beſtieg, u. ſ. w. Allein man bedenke, daß es ein Jude iſt, der ſo ſpricht, d. h. das Mitglied eines Volkes, das, auf die Lehre hoch und heilig gehaltener Urkunden geſtützt, Reichthum an Kindern für das höchſte irdiſche Gut, Mangel an Nachkommenſchaft für einen ſchweren Fluch anſah. Wäre unſer Verfaſſer ein Jude von altem Korne geweſen, ſo würde er ſich ungefähr ſo ausgedrückt haben: Der Kinderſegen Gottloſer iſt für Nichts zu achten, denn ſie werden einſt mit der Wurzel ausgerottet werden, was er nachher wirklich auch ſagt. Wenn er dennoch, ganz entgegen der ſonſtigen Anſicht ſeines Volkes, die Eheloſen (obwohl unter einer gewiſſen Bedingung) preist, ſo leitet dieß auf die Annahme, daß er zu einer Zeit gelebt habe, wo jener Glaube ſchon erſchüttert war, und daß er eine religiöſe Meinung theilte, die in der Enthaltung von der Ehe kein Uebel mehr, ſondern vielleicht ſchon ein Verdienſt fand. Dieſer Anſicht waren nun die Therapeuten zugethan, wie wir ſpäter zeigen werden.

Wenn nun dieſe Stelle für ſich allein noch lange nicht hinreicht zu einem gründlichen Beweiſe für unſere obige Behauptung, ſo wird dieſelbe faſt zur Gewißheit durch die andere Stelle, cap. XVI. 26 — 29. Vorher ſagt er: die Natur habe auf Gottes Befehl eine himmliſche Speiſe, das Manna, hervorgebracht, die nach dem Wunſche der Genießenden jeden beliebigen Geſchmack annahm, und fährt nun, Vers 26., ſo fort:

Deine Söhne, die du auserkoren, ſollten daran erkennen,
Daß nicht die natürlichen Gewächſe allein den Menſchen nähren,
Sondern daß dein Wort (das jene Wunderſpeiſe ſchuf),
Alle, die an dich glauben, erhält.
Denn jene Speiſe, die vom Feuer nicht verzehrt ward,
Zerſchmolz ganz leicht durch einige Sonnenſtrahlen.

Hiedurch ſollen wir belehret werden,
Daß man der Sonne zuvorkommen müſſe mit dem Dankgebete,
Und daß man mit dem Aufgange des Lichtes zu dir flehen müſſe.
Denn die Hoffnung des Undankbaren zerſchmilzt wie ein Winterreif durch die Sonne.
Sie zerrinnt wie Waſſer, das als unnütz ausgeſchüttet wird.

Was die einzelnen Worte betrifft, ſo ſpielt der 26. Vers: τὸ ῥῆμά σου τοὺς πιστεύοντας διατηρεῖ, auf **Deuteron. VIII. 3.** an. Die Aeußerung im 27. Verſe: τὸ γὰρ ὑπὸ πυρὸς μὴ φθειρόμενον wird erklärt durch den 22. Vers, wo er ſagt, das Manna, wiewohl dem Eiſe gleich (denn es wird **Exod. XVI. 14.** mit dem Reiſe verglichen), habe Feuer ausgehalten, ohne zu zerſchmelzen, wohl weil unſer Verfaſſer meinte, es ſey geröſtet und gekocht worden. Aus dem Ganzen erſieht man, daß er eine eigenthümliche, mit dem Texte nicht leicht zu vereinigende Anſicht von dieſer Wunderſpeiſe hatte; ſie ſoll jeden möglichen Geſchmack annehmen, Nahrung der Engel ſeyn, im Feuer nicht zerſchmelzen, da ſie die Natur des Eiſes hatte, und doch vor wenigen Sonnenſtrahlen vergehen. All' dieß findet ſich nicht im Texte, oder wenigſtens nicht in derſelben Geſtalt. Beweis genug, daß ſich die damaligen Juden eine beſondere Theorie von dieſer wunderbaren Gabe gebildet hatten, worüber man ſich nicht wundern darf, denn was iſt geeigneter, Gegenſtand myſtiſchen Brütens zu werden, als dieſes Manna? Indeſſen, was wir für unſeren Beweis in Anſpruch nehmen, iſt der 28. Vers: ὅπως γνωστὸν ᾖ, ὅτι δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σου, καὶ πρὸς ἀνατολὴν φωτὸς ἐντυγχάνειν σοι. Niemand wird behaupten, daß dieſe Nutzanwendung der Mannaſpeiſe auf die Gebete vor Sonnenaufgang natürlich und ungezwungen ſey; ſie iſt im Gegentheile geſucht, und alſo nur durch

eine eigenthümliche Anſicht, oder einen Gebrauch, zu erklären. Dieſe Erklärung gibt uns Philo und Joſephus. Jener in der Schrift, die von den Therapeuten handelt, de vita contemplativa Mang. II. 475., Mitte: δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰώθασιν εὔχεσθαι, περὶ τὴν ἕω καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, ἡλίου μὲν ἀνίσχοντος, εὐημερίαν αἰτούμενοι, τὴν ὄντως εὐημερίαν, φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι· δυομένου δὲ, ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄγκου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν, ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην, ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν. Und in derſelben Schrift pag. 485., zu unterſt: τὰς ὄψεις καὶ ὅλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν, εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται, καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ. Aus dieſen merkwürdigen Worten geht hervor: erſtlich, die Therapeuten begannen ihr Morgengebet vor Sonnenaufgang; zweitens, ſie richteten ſich betend an die Sonne; drittens, ſie betrachteten das irdiſche Licht als ein Sinnbild des himmliſchen: φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι.

Hören wir nun auch Joſephus, der im zweiten Buche de bello, cap. VIII. §. 5. folgendes von den Eſſäern erzählt: πρός γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον, οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων (von gewöhnlichen Tagesangelegenheiten) πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι. Dieſe Worte ſind ſo geſtellt, daß man möglicher Weiſe meinen könnte, die Eſſäer haben die Sonne als Gott verehrt. Allein dieſe Erklärung würde ſchon durch die einfache Bemerkung niedergeſchlagen, daß die Eſſäer Juden waren, und zwar ſtrenge Juden; wie kann eine Parthei die Sonne göttlich verehren, von der Joſephus, in demſelben Capitel §. 9., ſagt: σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς, μετὰ τὸν θεὸν, τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου, κἂν βλασ-

φημήσῃ τις εἰς τοῦτον, κολάζεσθαι θανάτῳ. Noch leichter iſt dieſe Frage von einer anderen Seite zu löſen. Da nämlich die Eſſäer mit den Therapeuten eins ſind, und von dieſen abſtammen, wie wir an ſeinem Orte zeigen werden, ſo iſt jene Stelle des Joſephus aus Philo zu erklären, und ſo zu nehmen: Die Eſſäer betrachteten Gott als das reinſte Urlicht, und die Sonne als ſein ſichtbares Symbol, deßwegen wenden ſie ſich mit ihren Gebeten an das heilige Geſtirn des Tages. Dieſe Erklärung ſtimmt mit den Worten überein, wird durch Philo beſtätigt, und hat außerdem einen anderen Ausſpruch des Joſephus für ſich. Er ſagt nämlich ibidem §. 9.: Wenn die Eſſäer ihre Bedürfniſſe verrichten wollen, ſo ſcharren ſie die Erde auf, und ſetzen ſich, mit ihrem Mantel rings bedeckt, über die Oeffnung, damit ſie die Strahlen Gottes nicht entweihen: ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ. Die Sonnenſtrahlen galten ihnen alſo für heilig, ohne Zweifel, weil ſie in ihnen das reinſte Sinnbild Gottes verehrten, welche Anſicht ſie mit allen übrigen Alexandrinern theilten, denen Gott die Urſonne war. Demnach ſind auch die Worte εἰς αὐτὸν φθέγγονται εὐχὰς ſo zu erklären: ſie beteten, mit dem Geſichte gegen die Sonne gewandt: τὰς ὄψεις καὶ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, nach Philo, gleichwie die Juden ſich heute noch nach Jeruſalem, die Moslim nach Mekka richten. Aber der Satz: ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι hat noch einige Schwierigkeit; entweder wollte Joſephus mit dieſen Worten den eſſäiſchen Gebrauch helleniſiren, und den Griechen verſtändlich machen, wofür der Beiſatz ὥσπερ ſpräche, der dieſen Grund nur vergleichungsweiſe gelten läßt, oder haben ſie vielleicht einen tieferen Sinn, und ſind myſtiſch zu nehmen: ſie flehen gleichſam, daß die innere Sonne, das Abbild der natürlichen, in ihren Herzen aufgehe, welche Erklärung durch Philo beſtätigt wird: εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἔπεύχονται, καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ.

Kehren wir zu Pſeudoſalomo zurück. Die zwei Glieder φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ᾽ εὐχαριστίαν σου und πρὸς ἀνατολὴν φωτὸς ἐντυγχάνειν σοι entſprechen ſich nicht genau; denn das eine ſcheint das Gebet vor, das andere mit Sonnenaufgang zu fordern. Wie iſt nun zu erklären? Der Zuſammenhang begünſtigt erſteren Satz. Denn wenn die erſten Strahlen der Sonne das Himmelsbrod ſchmolzen, ſo läßt ſich recht gut die Vorſchrift daraus ableiten, daß man Gott vor Sonnenaufgang anflehen müſſe, ſo lange ſeine Gaben den Menſchen unverſehrt dargeboten werden. Aber wie verhält es ſich weiter mit dem zweiten Gliede? Es kann dem erſten unmöglich widerſprechen. Der Sinn iſt entweder: Man ſoll, gegen Sonnenaufgang gewendet (πρὸς ἀνατολὴν), zu Gott flehen, oder das Gebet ſoll mit dem Aufglänzen des goldenen Frühlichtes ſeine Höhe erreichen, wie Philo ſagt: ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν, εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται. Denn ſie rüſten ſich ſchon vor Sonnenaufgang zum Gebete, aber, ſobald das Geſtirne aufglänzt, gewinnt es erſt ſeine wahre Bedeutung. Ich möchte dieſe letztere Erklärung vorziehen; ſo viel aber iſt gewiß, daß unſere Stelle genau mit Philo und Joſephus übereinſtimmt. Nun wird ferner Niemand zweifeln, daß Pſeudoſalomo die Vorſchrift, die er in unſerer Stelle gibt, auch ſelbſt beobachtet habe; dann aber war er ein Therapeute, ſobald ſich darthun läßt, daß jener Gebrauch des Frühgebetes den Therapeuten und Eſſäern eigenthümlich war. Dieſen Beweis getraue ich mir zu führen. Erſtlich ſtellt Philo und Joſephus unſere Sitte als eine Anſtalt dar, durch die ſich die genannten Sekten von den andern Juden unterſchieden. Für's zweite ſpricht dafür die Natur der Sache. Denn jene Regel iſt im bürgerlichen Verbande und in einem ſtädtiſchen Leben unter Gewerb und Handel, namentlich in dem geräuſchvollen Alexandrien, kaum ausführbar. Sie ſetzt ländliche

Stille, den Genuß freier Natur, und außerdem Zuſammenleben Gleichdenkender voraus. Die Gebete mußten in ſtiller Einſamkeit verrichtet werden. Dieß Alles paßt nur auf ein abgeſondertes, klöſterliches Leben, wie es die Therapeuten am See Möris, und die Eſſäer im gelobten Lande führten. Aber wir können auch den Talmud zu Hülfe rufen; der Tractat Berachot, zweite Miſchnah, lautet ſo: recitant Schma (preces) mane ab eo tempore, quo quis dignoscat caeruleum ab albo. Rabbi Eliezer ait caeruleum a prasino. Rabbi Josuah docet, finiendas esse (eas preces) ante horam tertiam diei, quia circa hoc tempus solent surgere regum filii. Nach den Worten caeruleum a prasino ſchieben einige Handſchriften den Satz ein: finiunt autem, priusquam emicet sol. Allein dieſe Gloſſe hat nicht die orthodoxen Juden, ſondern wahrſcheinlich eine beſondere Parthei im Auge, von der wir gleich berichten wollen. Die Gemarah zu unſerem Tractate gibt nämlich an drei verſchiedenen Orten, Fol. 9. 2., 25. 2., 26. 1. folgende Bemerkung: Die Frommen, וָתִיקִין, haben gerade mit Sonnenaufgang das Gebet verrichtet. So lautet auch noch eine andere Ueberlieferung. Die Vatikin verrichten ihr Gebet mit Sonnenaufgang. Rabbi Seraj fragte: welche Stelle heiliger Schrift ließe ſich wohl dafür anführen? Antwort: Pſalm 72. 5. (Dich verehret man, ſo lange Sonne und Mond währet, für und für.) Hier heißt es: יִירָאוּךָ עִם שֶׁמֶשׁ, und daraus ſchließt der Rabbine, daß man mit Sonnenaufgang die Gottheit anflehen müſſe. Das Wort וָתִיקִין iſt arabiſch, kommt im Talmud mehreremale vor, und bezeichnet, wie mich ein gelehrter Rabbine verſicherte, eine beſonders fromme Parthei, die es in Beobachtung heiliger Gebräuche den Anderen zuvor thun wollte, vielleicht gar die Eſſäer oder ihre Ueberbleibſel. So viel iſt gewiß, daß die orthodoxen Juden ſeit undenklicher Zeit erſt in dem Zwiſchenraume von der Morgenröthe bis zur dritten Stunde (d. h.

zwiſchen vier und neun Uhr nach unſerer Rechnung) das Schmah verrichteten. Davon aber, daß man ſich bei dem Gebete gegen die Sonne richten, oder dieſelbe gar nennen müſſe, kommt im Talmud nichts vor. Schon von Daniel heißt es (cap. VI. 10.): er hatte ſeine Fenſter gegen Jeruſalem (zum Gebete) geöffnet; und der Talmud (Tractat. Berachot. cap. IV., Mischnah 5.) gebietet, ſich bei dem Gebete mit dem Geſichte gegen den Tempel der heiligen Stadt zu kehren. Folglich findet unſere Stelle keinen Anklang im Judenthume, wohl aber in den Gebräuchen jener myſtiſchen Sekte, welche in Aegypten die therapeutiſche, in Paläſtina die eſſäiſche genannt wurde. Denn man merke wohl, ſie fordert erſtens das Frühgebet genau mit Aufgang der Sonne, zweitens, daß man ſich mit dem Geſichte gegen dieſelbe wende (letzteres muß nothwendig bei der innigen Verbindung zwiſchen εὐχὴ und ἥλιος oder ἀνατολὴ vorausgeſetzt werden). Pſeudoſalomo war alſo, allem Anſcheine nach, ein Therapeute, welche Vermuthung noch durch die völlige Uebereinſtimmung zwiſchen ſeinen Anſichten und dem Glauben dieſer Sekte, wovon wir ſpäter reden werden, ihre letzte Beglaubigung erhält.

i) Reſultat aus dem Bisherigen.

Wir haben nun ſämmtliche uns aus vorchriſtlicher Zeit übrig gebliebene Denkmäler jüdiſch-alexandriniſcher Bildung durchgegangen. Wenn wir früher aus inneren Gründen behaupteten, daß Philo nicht als Schöpfer der eigenthümlichen Anſichten, die ſich in ſeinen Werken finden, ſondern als Repräſentant der Meinungen ſeines Jahrhunderts anzuſehen ſey, ſo iſt jetzt der äußere hiſtoriſche Beweis für dieſen Satz geführt. In einer Reihe von Schriften, die ſich bis in das Jahr 200 vor Chriſtus hinauf erſtrecken, haben wir dieſelben Grundanſichten nachgewieſen, die freilich in ſchönerer Geſtalt

und gebildeterer Sprache bei Philo wiederkehren. Keine einzige bedeutende Lehre ist ihm eigen. Zwar fanden wir den Logos nur bei ihm, dagegen aber die Sophia in derselben Bedeutung bestimmt bei Pseudosalomo, vielleicht schon in Aristobuls Schriften. Daß aber auch der Logos nicht sein Eigenthum ist, beweisen, außer der Sicherheit, mit der er seine ausschweifenden Sätze vorbringt, jene oft wiederkehrenden Stellen, wo von Andern herrührende Erklärungen alttestamentlicher Aussprüche aufgeführt werden, die alle auf den Logosbegriff hinweisen, und ihn voraussetzen.

Nun können wir ein bestimmteres Urtheil über die Entstehung und Fortbildung der alexandrinischen Theosophie fällen. Erster Saamen derselben war das Gefühl, daß Gott, der Herr des Weltalls, wie ihn ein späteres, in der Kenntniß der Natur fortgeschrittenes Zeitalter dachte, dessen Gesichtskreis durch den Verkehr mit vielen anderen Nationen erweitert war, unmöglich so menschenähnlich und beschränkt seyn, und unmöglich so sichtbar erscheinen könne, wie die Genesis will. So lange der Ideenkreis der Juden noch in die engen Gränzen Palästinas eingebannt war, ging dieß an, aber später nicht mehr; denn der Fortschritt in den Naturwissenschaften ist von unberechenbarem Einflusse auf die Religion, und selbst in unseren christlichen Ansichten ist sehr viel dadurch geändert worden, daß daß copernikanische System aufkam, und das man die Erde nicht mehr als Mittelpunkt der Welten betrachtete. Jene Steigerung des Begriffes vom höchsten Wesen ist schon in der Uebersetzung der LXX. niedergelegt, wie wir gezeigt haben. Da aber die Juden vermöge ihrer Erziehung den Glauben nicht aufgeben konnten, daß Gott ihre Nation vor allen anderen erwählt, und von jeher auf besonderen Wegen geleitet habe, so führte obige Ansicht von der Unsichtbarkeit und Außerweltlichkeit Gottes auf den Begriff von Mittelwesen, die an Gottes Statt in der alten Geschichte des Volkes

erschienen seyen. So entstand, gewiß ohne hellenischen Einfluß, die Lehre vom ἄγγελος κυρίου, als εἰκὼν θεοῦ und σοφία. Dieser letztere Ausdruck ist wahrscheinlich die älteste Bezeichnung für den Mittler (denn Spuren davon kommen schon bei Sirach vor), und aus dem achten Capitel der Proverbien entstanden. Eben so alt ist auch die Allegorie; denn diese war unzertrennlich mit der Grundansicht verbunden, daß die heiligen Bücher des Volkes inspirirt, und doch zugleich nach der wörtlichen Erklärung nicht der höheren Wahrheit gemäß seyen. Auch den Glauben an die Unreinheit und Ungöttlichkeit der Materie rechne ich unter die alten Lehren der Alexandriner; denn obgleich Plato dieses Dogma kennt, und also in diesem Punkte möglicher Weise auf die Hellenisten einwirken konnte, so darf man nicht vergessen, daß der attische Philosoph, allem Anscheine nach, dasselbe aus dem Oriente entnahm, wo die Juden es schon früher, und gleichsam aus der ersten Hand entlehnen konnten. Ohnehin steht diese Lehre in innigem Zusammenhange mit der anderen, von der Unsichtbarkeit Gottes, und mußte schon aus diesem Grunde frühe aufkommen.

Aber neben diesen orientalischen Quellen hat Plato's Philosophie einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Ansichten der alexandrinischen Juden ausgeübt. Von ihm haben sie die Ideenlehre, die bestimmt bei Aristobul und Philo, in einzelnen Spuren auch im Buche der Weisheit hervortritt, von ihm die Präexistenz, den himmlischen Ursprung und den Abfall der Seelen, so wie ihre Rückkehr, von ihm endlich die Idee der Weltseele entlehnt. Aber letztere erhielt eine eigenthümliche Gestaltung durch das Judenthum. Bei Plato ist Gott die Weltseele; er selbst ist in Allen die Uridee, und wirkt in Allen. Die jüdische Offenbarung dagegen verlangte einen persönlichen, im Himmel thronenden Gott; der Glaube an die Unreinheit der Materie verbot die Einmischung des

Höchſten in die Endlichkeit. Darum trug man den platoniſchen Begriff des göttlichen νοῦς nicht auf den höchſten Gott, ſondern auf das große Mittelweſen über, das zuerſt σοφία, dann λόγος hieß. Der Logos wurde ſo das innerliche Licht der Geiſter (ὁ λόγος οἰκεῖ ἐν ἡμῖν), Quell der Begeiſterung und alles Guten in den Seelen, das dieſe, als abgefallen und in unreine Leiber verſunken, nicht aus ſich ſelbſt ſchöpfen konnten. — Nichts deſto weniger verblieb er zugleich Perſon; denn er mußte ja in der Urzeit des Volkes perſönlich aufgetreten ſeyn, wenn die alten Urkunden nicht lügen, wenn Israel das auserkorene Volk ſeyn ſollte. Als perſönliches Weſen erhielt er eine Reihe myſtiſcher, der Offenbarung abgeborgter Ausſchmückungen; er ward Hoherprieſter der Welt, des Volkes Mittler, Paraklet, Erzengel, zweiter Gott, und außerdem ward ihm ein der früheren Geſchichte entſprechender Wirkungskreis in der erſehnten Zeit des Heiles angewieſen. Natürlich brauchte dieſe ſo vielfach verſchlungene und weit ausgeſponnene Lehre geraume Zeit zu ihrer Ausbildung, weßhalb wir ſie in ihrer vollendeten Geſtalt erſt bei Philo finden.

Die Moral der alexandriniſchen Theoſophen iſt das Geſammtprodukt der platoniſchen Philoſophie, der Zeitverhältniſſe und des väterlichen Glaubens. Jene tragiſchen, den Guten verderblichen, den Böſen günſtigen Zeiten, der Untergang der Freiheit und Volkskraft in allen Staaten, die überall wuchernde Tyrannei und Willkühr riſſen die beſten Menſchen mit Gewalt vom äußeren Leben los, und zwangen ſie, in der eigenen Bruſt oder im Reiche der Phantaſie den Troſt und die Befriedigung zu ſuchen, welche die Wirklichkeit verſagte. Daher die Myſtik. Der ſtolze Römer tröſtete ſich mit den Lehren der Stoa. Die Anhänger Plato's flüchteten in ihr Inneres. Die Entfernung von der Welt, die Ertödtung des Leibes, den die Guten damals nicht mehr zu ruhmvollen Thaten im Dienſte des Staates und der Nation gebrauchen konnten,

während er den Böſen Reiz und Werkzeug jedes Laſters war, wurde zur Tugend. Allein der Einfluß der Offenbarung hinderte, daß dieſe Reſignation vollkommen wurde. Der Jude, im unerſchütterlichen Glauben an ſein Geſetz aufgewachſen, gab nur die irdiſchen Hoffnungen der nächſten Gegenwart auf, und erwartete, den alten Verheißungen gemäß, nach den ſchweren Leiden des jetzigen Augenblickes, eine herrliche Zukunft, ausgerüſtet mit allen Bildern des Glückes, des Sieges und der Herrſchaft ſeines Glaubens über die Welt. Je ſchwerer die Gegenwart laſtete, je weniger ſie die Erfüllung ſeiner ſehnlichſten Wünſche zu verbürgen ſchien, deſto feuriger mahlte ſich ſeine Phantaſie die kommenden Tage aus. So wurde die Hoffnung, daß einſt beſſere Zeiten kommen, der Glaube, daß der Gott ihrer Väter ſein Volk nicht verlaſſen werde, erſtes Merkmal des ächten Juden, und wahrhaft jüdiſche Tugend, da nur der gute und fromme Jude freudig hoffen durfte. Endlich, wenn das Gemüth, von wirklichen Genüſſen ganz abgekehrt, nicht erſterben ſollte, ſo mußte eine ſchwärmeriſche Liebe, die ja in allen Syſtemen des Myſticismus wiederkehrt, die entſtandene, von außen unbefriedigte Leere ausfüllen. Dieſes Gefühl ward noch durch die Eigenthümlichkeit ihrer Religion geſteigert. Denn die Weltgeſchichte kennt kein anderes Volk, das in dieſem hohen Grade, unter den größten Hinderniſſen von außen, die Eindrücke der Erziehung feſtgehalten hätte. Wie ſollte nicht damals, und unter jenen furchtbaren Umſtänden, die unglückſelige Nation, tödtlich gehaßt von den Völkern, unter denen ſie lebte, verfolgt wegen ihres Glaubens, ausgeplündert und auf jede Art mißhandelt, völlig entblößt von den Mitteln, welche in der rauhen Wirklichkeit Achtung oder Schonung verſchaffen (denn ſeit der Scepter aus Juda gewichen, waren die militäriſchen Eigenſchaften in Israel erloſchen), wie ſollte ſie nicht in einer ſolchen Lage an dem einzigen Horte der Schwäche, an dem letzten Anker,

das ihr ſturmbewegtes Leben noch feſthielt, an dem Gotte ihrer Väter mit aller Inbrunſt hängen! Der engliſche Dichter Byron hat dieſer, dem jüdiſchen Genius tief eingewurzelten, durch keinen äußeren Druck zerſtörbaren, Anhänglichkeit ächt orientaliſchen Ton und Farbe verliehen in einem ſeiner hebräiſchen Lieder, wo ein Jude, der die Zerſtörung der heiligen Stadt unter Titus anſah, alſo redend eingeführt wird:

From the last hill, that looks on thy once holy dome
I beheld thee, o Sion! when render'd to Rome:
'Twas thy last sun went down, and the flames of
thy fall
Flash'd back on the last glance i gave to thy wall.

I look'd for thy temple, i look'd for my home,
And forgot for a moment my bondage tocome;
I beheld but the death-fire that fed on thy fane
And the fast-fetter'd hands that made vengeance invain.

On many an eve, the high spot whence i gazed,
Had reflected the last beam of day as it blazed;
While i stood on the height, and beheld the decline
Of the rays from the mountain that shone ou thy shrine.

And now on that mountain, i stood on that day,
But i mark'd not the twilight-beam melting away;
Oh! would that the lightning had glared in its stead,
And the thunderbolt burst on the conqueror's head!

But the Gods of the Pagan shall never profane
The shrine, where Jehovah disdain'd not to reign;
And scatter'd and scorn'd as thy peoble may be,
Our worship, o Father! is only for thee.

Nur aus dieſen allgemeinen Verhältniſſen läßt es ſich erklären, warum wir faſt in allen übriggebliebenen Denkmalen

alexandriniſcher Theoſophie, neben den platoniſchen Tugenden, den Glauben, die Liebe, die Hoffnung, die Entfernung vom Fleiſche als höchſtes Verdienſt des Menſchen wiederfinden.

So viel über die myſtiſche Parthei in Alexandrien. Allein es gab dort auch eine alt- und rechtgläubige. Dieß geht ſchon aus der Natur der Sache hervor. Denn unter ſo viel tauſend Juden, die in Aegypten lebten, konnten unmöglich alle die neu aufgekommenen Lehren theilen, es mußte auch ſolche unter ihnen geben, welche der uralten Ueberlieferung treu blieben. Noch beſtimmter ſprechen hiefür jene oben im ſechsten Capitel aus Philo angeführten Stellen, wo er dieſe Parthei mit deutlichen Farben zeichnet. Dieſelbe muß aber zur Zeit unſeres Verfaſſers unbedeutend und ohne Anſehen geweſen ſeyn, denn ſonſt könnte Philo nicht ſo verächtlich von ihr ſprechen, und noch mehr, ſonſt wäre es unbegreiflich, daß wir in allen übriggebliebenen Zeugen der alexandriniſch-jüdiſchen Bildung (das einzige dritte Buch der Makkabäer vielleicht ausgenommen) nur die myſtiſche Anſicht vertreten finden. Ferner, dieſe altgläubige Parthei unterſchied ſich von den anderen dadurch, daß ſie die Allegorie verwarf, und dem Wortſinne der heiligen Schriften huldigte, denn die Allegorie war ja eben die Brücke, über welche die neuen Lehren in den alten Glauben eingeführt wurden, und außerdem bezeichnet Philo jenen Zweig der alexandriniſchen Judenſchaft mit den unzweideutigen Worten: *τύφος ῥημάτων, ὀνομάτων γλισχρότης, τερθρεία ἐθῶν*, cfr. de Cherubim, Pf. II. 24., Mitte. Aus dieſer Verwerfung der Allegorie folgt weiter, daß ſie auch die Mittelweſen, und namentlich den *λόγος*, ſo wie die Ungöttlichkeit und Präexiſtenz der Materie nicht anerkannten; denn von allen dieſen Lehren weiß der Wortſinn der heiligen Urkunden nichts, und dieſelben ſind blos durch die Allegorie eingeführt worden. Endlich bin ich überzeugt, daß die geringen Spuren, welche wir von dem Glauben an die Auf-

erſtehung des Fleiſches in Alexandrien finden, auf dieſe Parthei zurückgeführt werden müſſen. Daß der genannte Glaube den Alexandrinern nicht ganz fremd war, wie Bretſchneider meint, haben wir ſchon oben dargethan. Es kommen nämlich in Betracht: 1) das zweite Buch der Makkabäer; 2) das unächte Anhängſel zum vierten Buche der Makkabäer: 3) die ächten Theile dieſes nämlichen Buches. Denn da der Verfaſſer deſſelben unzweideutig der philoſophiſchen Anſicht des Judenthums huldigt, und namentlich die Auferſtehung des Fleiſches verwirft, und dabei dennoch den alten Seher Daniel, der immer und überall als Hauptzeuge für jenes Dogma angeſehen worden iſt, ſehr hoch ſtellt, ſo läßt ſich dieſe Hochachtung nur aus dem Volksglauben und durch die Annahme erklären, daß man die Prophezeihungen Daniels auch in Alexandrien für ein heiliges Buch hielt. Dann iſt aber auch kein Zweifel, daß die altgläubige Parthei, die ja dem Wortſinne der heiligen Schriften huldigte, unſer Dogma aus Daniel entnommen oder vielmehr beſtätiget habe; denn daſſelbe iſt ſchon an und für ſich dem großen Haufen theuer, und wo ſich eine Beweisſtelle dafür in hochgefeierten Urkunden findet, wird er dieſelbe mit Begierde aufgreifen. Demnach ſind jene Spuren des Glaubens an die Auferſtehung dieſer Parthei zuzuſchreiben. Daſſelbe läßt ſich noch von einer anderen Seite darthun. Das genannte Dogma hatte in Alexandrien ſeine Anhänger — dafür ſprechen unwiderleglich die oben angeführten Beweiſe — aber nicht unter den Myſtikern, nicht unter derjenigen Parthei, welche die Allegorie annahm: denn die Auferſtehung iſt erſtens auf den Wortſinn der heiligen Schriften gegründet; zweitens verſtößt ſie ſcharf gegen die Lehre von der Unreinheit der Materie, welche den Myſtikern erſter und theuerſter Glaubenſatz war, und von ihnen, wie wir gezeigt haben, folgerecht und umfaſſend durchgeführt worden iſt. Folglich konnte jener Glaube nur unter denjenigen Wurzel faſſen,

welche an dem Wortsinne festhielten, und die neu eingeführten Philosopheme verwarfen, d. h., unter der alt- und rechtgläubigen Parthei, oder vielmehr, da diese, aus obenangegebenen Gründen, unter den gebildeten Juden keine Anhänger besaß, und also auf die unteren Klassen der Gesellschaft beschränkt war, unter dem gemeinen Haufen. Daher denn auch der Umstand, daß wir nur so karge Spuren unseres Dogma's finden, weil bei weitem der größte Theil der übriggebliebenen alexandrinisch-jüdischen Denkmale von Mystikern, d. h. von Bekennern der entgegengesetzten Ansicht, herrührt.

Ueberhaupt gibt es nicht leicht ein anderes Dogma, das der alexandrinischen Mystik in ihrer reinen, ursprünglichen Form so entschieden entgegen wäre, als die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Deßwegen darf dieselbe mit Recht als Schiboleth, als Prüfstein der Parthei, betrachtet werden; mit anderen Worten, von jedem Schriftsteller, bei welchem wir sie finden, dürfen wir zum Voraus überzeugt seyn, daß er die hellenistische Theosophie entweder gar nicht bekennt, oder daß er sie wenigstens *in veränderter Gestalt, und gleichsam aus der zweiten Hand entnahm*. Dieser Grundsatz ist von unschätzbarem Werthe für die Kritik des neuen Testamentes, wie wir an seinem Orte zeigen werden.

k) Verpflanzung der alexandrinischen Theosophie nach Judäa. — Die Therapeuten.

Es ist nun Zeit, daß wir nachweisen, wie die alexandrinische Theosophie nach Palästina verpflanzt wurde. Dieß geschieht erstens durch den Doppelbeweis, daß die Sekte der Therapeuten der mystischen Lehre zugethan war, und daß die palästinischen Essäer von letzteren abstammen, und mit ihnen auf's engste zusammenhängen. Zweitens durch einzelne hiehergehörige Nachrichten uralter jüdischer Schriftsteller.

Erſtens, die Therapeuten theilten dieſelben religiöſen Meinungen, welche wir in Philo's Schriften gefunden haben. Dieß geht ſchon hervor aus dem ungemeſſenen Lobe, das er dieſer Sekte ſpendet. Denn in einer religiös vielfach bewegten Zeit, wo die verſchiedenſten Partheien neben einander lebten, wird nicht leicht ein Mann, der ſelbſt einen entſchiedenen und ſehr eigenthümlichen Glauben hegt, eine religiöſe Sekte loben, wenn dieſe nicht ſeinen eigenen Anſichten huldigt. Er ſagt von ihnen, **Mang. II. 473.**, gegen oben: „Das Geſchlecht der Therapeuten, an das Schauen gewöhnt, möge immerfort nach der Erkenntniß des Höchſten ſtreben, es möge die ſichtbare Sonne überfliegen, und nie ſeinem Berufe untreu werden, der zur vollkommenen Glückſeligkeit führt. Denn die, welche ſich der Beſchauung weihen, nicht aus Gewohnheit, noch durch äußere Anforderungen bewogen, ſondern ergriffen von himmliſcher Liebe, ſind, wie Korybanten, höherer Begeiſterung voll, bis ſie das Erſehnte erſchauen. Und weil ſie aus heiliger Sehnſucht nach dem ſeligen und ewigen Leben ſchon hier dem ſterblichen abgeſtorben zu ſeyn glauben, überlaſſen ſie freiwillig alle Habe ihren Söhnen, Töchtern, ſonſtigen Verwandten, oder, wenn ſie keine der Art haben, ihren Freunden ꝛc.“

Die Schrift **de vita contemplativa**, in welcher dieſe Stelle vorkommt, iſt, allem Anſcheine nach, von unſerem Verfaſſer in ſeiner Jugend geſchrieben worden. Man könnte deßhalb argwöhnen, daß dieſes feurige Lob mehr die Frucht unreifen Alters, als ein Beweis ſpäterer Ueberzeugung ſey. Allein auch in anderen Schriften, die Philo erweislich in reiferem Alter verfaßt hat, kehrt dieſelbe Anſicht wieder. So ſagt er, **de profugis**, Pf. **IV. 238.**, unten: man müſſe vor dem theoretiſchen Leben ſich im praktiſchen üben, das eine Vorſchule jenes vollkommeneren ſey: *τὸν γὰρ πρακτικὸν τοῦ θεωρητικοῦ βίου προαγῶνά τινα ἀγῶνος τελειοτέρου, καλὸν*

πρότερον διαθλῆσαι. Und in derſelben Schrift, pag. 242., oben: τὸ θεραπευτικὸν γένος ἀνάθημά ἐστι θεοῦ, ἱερώμενον τὴν μεγάλην ἀρχιερωσύνην θεοῦ. In dieſen beiden Stellen ſind zwar die Worte βίος θεωρητικὸς und γένος θεραπευτικὸν ohne Beziehung auf beſondere Sekten, und als allgemeiner τρόπος ζωῆς gebraucht. Aber man darf nicht vergeſſen, daß Philo die Therapeuten als vollendete Theoretiker betrachtet, und daß der Ausdruck θεραπευτικὸν γένος jedenfalls an unſere Sekte erinnert.

Wenn nun ſchon dieſe einzelnen Ausſprüche für jene oben behauptete Gleichheit religiöſen Glaubens zeugen, ſo können wir dieſelbe auch durch die That erweiſen. Hiezu aber iſt nöthig, daß wir Philo's Nachrichten über die Therapeuten herſetzen. Er läßt ſich, de vita contemplativa, Mang. II. 474., Mitte, ſo vernehmen: „Wenn ſie ihr Vermögen Anderen abgetreten haben, fliehen ſie, von keinem Reize mehr zurückgehalten, unaufhaltſam weg von Brüdern, Kindern, Weibern, Eltern, von ihren Verwandtſchaften und Freunden, aus dem Orte, wo ſie geboren und erzogen wurden. Denn ſie kennen den verderblichen Einfluß, welchen die Gewohnheit gegen beſſere Entſchlüſſe übt. Sie wandern auch nicht bloß in eine andere Stadt, wie unglückliche oder ſchlechte Sklaven, die ihre ſeitherigen Herren um Verkauf bitten, und damit nicht Freiheit, ſondern nur Wechſel der Knechtſchaft erreichen; vielmehr eilen ſie hinweg von allen Städten (denn jede, auch die beſteingerichtete, iſt voll von Lärm, von Unheil und Unruhen aller Art, welche ein Mann nicht mehr ertragen kann, der einmal die Weisheit gekoſtet hat) in Gärten und entlegene Landhäuſer, um der Einſamkeit zu genießen, nicht als ob ſie die Menſchen haßten, ſondern weil ſie wiſſen, daß der Umgang mit Andersgeſinnten [der in der Welt nicht vermieden werden kann] Verderben bringt.

Das Geſchlecht der Therapeuten iſt über die ganze Erde

verbreitet, denn Hellas und das Land der Barbaren ſollte einer ſo edlen Anſtalt nicht entbehren. In größter Anzahl aber finden ſie ſich in Aegypten, in jedem der ſogenannten νομοί, und namentlich in der Nähe von Alexandria. Die beſten unter allen Therapeuten eilen, als in die gemeinſame Heimath, an einen ſchönen Ort, der über dem See Maria (Möris) auf einer ſanften Anhöhe liegt, und von Seiten der Sicherheit, ſo wie der geſunden Luft alle Vorzüge vereinigt. Für die Sicherheit ſorgen nämlich die ringsgelegenen Höfe und Dörfer, ſeine geſunde Luft verdankt der Ort den Winden, die ſowohl vom See her, der in das Meer ausmündet, als aus dem nahen Oceane wehen. Die Lüfte vom See her ſind fein, die aus dem Meere dichter. Die Miſchung beider iſt für die Geſundheit ſehr zuträglich. Die Häuſer an dieſem Orte ſind ſehr einfach, und nur auf die nothwendigſten Bedürfniſſe berechnet, nämlich zum Schutze gegen die Kälte, ſo wie gegen die Glut der Sonne. Sie ſtehen nicht ſo nahe an einander, wie in den Städten; denn Nachbarſchaft iſt beſchwerlich für die, welche die Einſamkeit ſuchen; aber ſie ſind auch nicht ſehr weit von einander entfernt, theils weil die Bewohner Gemeinſchaft mit einander haben wollen, theils zur Sicherheit und gegenſeitigen Unterſtützung bei Angriffen von Räubern. In jedem Hauſe iſt ein Heiligthum, das ſie σεμνεῖον oder μοναστήριον nennen, in welchem jeder in tiefer Einſamkeit die Geheimniſſe des geweihten Lebens übt (ἐν ᾧ μονούμενοι τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται.). Sie bringen nichts in dieſelben, was zur Lebens-Nothdurft gehört, keine Speiſe, keinen Trank, ſondern beſchäftigen ſich dort allein mit Geſetzen und Orakeln, von Propheten ertheilt, mit Lobgeſängen auf Gott, und mit Dingen der Art, durch welche Wiſſenſchaft und Frömmigkeit gefördert werden. Das Andenken an Gott weicht nie aus ihren Seelen, ſo daß ſie auch im Traume nichts anderes, als die hohe Schönheit göttlicher

Tugenden und Kräfte ſchauen. Viele reden ſelbſt im Schlafe von den herrlichen Lehren heiliger Philoſophie. Zweimal beten ſie täglich, mit der Morgenröthe, und gegen Abend; wenn die Sonne emporſteigt, flehen ſie um wahrhaft guten Tag, nämlich daß das himmliſche Licht in ihren Seelen aufgehe. Wenn ſie untergeht, bitten ſie, daß ihre Seelen, gänzlich befreit von der Laſt der Sinnenorgane und der äußeren Welt, in ihr innerſtes Heiligthum verſenkt, die Wahrheit erſchauen mögen. Die Zeit zwiſchen Morgenröthe und Abend wird von ihnen religiöſer Uebung geweiht. Mit den heiligen Schriften beſchäftigt, ſuchen ſie Weisheit, indem ſie den heiligen Urkunden einen tieferen Sinn unterlegen; denn ſie glauben, daß die Worte Sinnbilder einer tiefer liegenden Wahrheit ſeyen, die nur angedeutet, nicht ausgeſprochen iſt. Sie beſitzen auch Schriften alter Weiſen, der Stifter ihrer Sekte, welche viele allegoriſche Denkmale hinterlaſſen haben. Nach Anleitung dieſer ſuchen ſie die verborgene Weisheit auf. Außerdem machen ſie ſelbſt auch Geſänge und Loblieder auf Gott, in mannigfachem Metrum, je nachdem es der Gegenſtand fordert. Sechs Tage lang ſind ſie auf dieſe Weiſe, jeder für ſich in der Einſamkeit, in den oben beſchriebenen Monaſterien, beſchäftigt, ohne je die Schwelle des Hauſes zu überſchreiten, ſelbſt ohne hinauszuſehen. Am ſiebenten kommen ſie zuſammen, und ſetzen ſich nieder nach ihrem Alter, in anſtändiger Stellung, die Hände inwärts gekehrt, die rechte zwiſchen Bruſt und Kinn, die linke an die Hüfte angeſchmiegt. Der älteſte und erfahrenſte tritt auf, und ſpricht mit ruhigem Blicke und gelaſſener Stimme, nicht auf künſtliches Gerede bedacht, wie die Rhetoren oder die heutigen Sophiſten, ſondern gründlich den höheren Sinn der heiligen Schriften entwickelnd, in einem Vortrage, der nicht bloß am Ohre vorübereilt, ſondern in die Seelen eindringt, und bleibend wirkt. Die Anderen hören ruhig zu, und geben ihren Beifall bloß mit Winken der Au-

genlieder oder des Hauptes zu erkennen. Das gemeinschaftliche σεμνεῖον, in dem sie sich an dem siebenten Tage versammeln, besteht aus zwei abgesonderten Flügeln, deren einer für die Männer, der andere für die Weiber bestimmt ist. Denn auch Weiber hören zu, die von demselben Eifer beseelt sind, und dieselbe Lebensart ergriffen haben. Die Mauer zwischen beiden Betsälen erstreckt sich drei oder vier Ellen vom Boden aufwärts, nach Art einer Schutzwehr. Der obere Raum bis zum Dache ist freigelassen. Diese Einrichtung hat zwei Gründe. Erstlich, damit der Anstand, der sich für Weiber ziemt, bewahrt werde, dann, damit letztere die Stimme des Sprechenden leicht vernehmen können.

Die Enthaltsamkeit achten sie für die Grundtugend, auf welche die anderen gebaut werden müssen. Vor Sonnenuntergang nimmt keiner von ihnen Speise oder Trank zu sich, denn sie betrachten die Beschäftigung mit Weisheit als das einzige würdige Werk des Lichtes, die körperliche Nothdurft dagegen als Sache der Finsterniß, weßhalb sie jener die Tage, dieser einen kurzen Theil der Nacht widmen. Einige von ihnen, die inbrünstiger nach Weisheit streben, denken erst nach drei Tagen an Nahrung; Andere sind so ganz des Wissens Tiefen hingegeben, das reichlich ihre Seelen nährt, daß sie doppelt so lange ausharren, und kaum am sechsten Tage nothdürftige Kost zu sich nehmen. Sie gleichen hierin den Cicaden, die, wie man sagt, sich von Luft nähren, weil der Gesang, wie ich glaube, ihre Bedürfnisse stillt. Den siebenten Tag betrachten sie als das heiligste Fest, und feiern ihn hoch. Nächst der Seele gönnen sie an demselben auch dem Leibe bessere Pflege, als wollten sie selbst dem thierischen Theile unseres Wesens Ruhe von der anhaltenden Anstrengung gewähren. [So ist τὰ θρέμματα zu nehmen, und nicht, wie Bellermann meint, der dieses Wort durch Zugvieh übersetzt! Denn Philo vergleicht auch sonst den Leib oft mit einer

Heerde niederer Art, wie Ochſen und Schweine.] Ihre Koſt iſt einfach, Brod, als Zugemüſe Salz, wer ſich recht gütlich thun will, nimmt ein bischen Yſop dazu. Ihr Trank iſt Quellwaſſer. Sie begnügen ſich, die zwei Gebieter, welche Natur über uns verhängt, den Hunger und den Durſt, zu befriedigen, ohne ihnen zu ſchmeicheln. Nur das Nöthigſte, ohne das man gar nicht leben könnte, gewähren ſie ihnen. Deßhalb eſſen ſie, um nicht zu hungern, und trinken, um nicht zu dürſten. Ueberfüllung betrachten ſie als gleich ſchädlich für Leib und Seele. Zur Bedeckung gehören Kleider und Wohnung; von letzterer haben wir ſchon geſagt, daß ſie ſchmucklos, ohne beſondere Zurüſtung, und nur auf das Bedürfniß berechnet ſey. Ebenſo verhält es ſich auch mit ihrer Kleidung. Sie dient ihnen bloß zum Schirm gegen Hitze und Kälte; im Winter ein dichtes Oberkleid aus zottigem Fell, im Sommer ein Gewand mit Aermeln, oder ein Stück Leinwand. Denn auf alle Weiſe ſind ſie dem Prunke feind, wohl wiſſend, daß Lüge Quell des Prunkes, Wahrheit Urgrund der Prunkloſigkeit iſt. Aus der Lüge ſtrömen weiter die vielfachen Arten des Böſen, aus der Wahrheit dagegen der Reichthum himmliſcher und irdiſcher Güter.“

Philo geht ſofort über zur Schilderung ihrer gemeinſamen Mahle. Aber um ſeine Landsleute durch Vergleichung mit helleniſchen Mißbräuchen zu verherrlichen, beſchreibt er vorher auf mehreren Seiten die Unmäßigkeit bei heidniſchen Gaſtmählern; ſelbſt die hochgefeierten *συμπόσια* Platon's und Xenophon's werden hart mitgenommen. Dieſe Zuſammenſtellung übergehen wir, wie billig. **Mang. II. 481.**, Mitte, fährt er ſo fort:

„Dieſer Ueppigkeit der anderen Nationen will ich die gemeinſamen Mahle der Therapeuten entgegenſtellen, welche ſich und ihr ganzes Leben der Weisheit und Forſchung, nach den heiligen Vorſchriften des Propheten Moſes geweiht haben.

Am ſiebenten Sabbat kommen ſie zuſammen, indem ſie nicht nur die einfache Siebenzahl, ſondern auch ihre Kraft (ihr Quadrat) ehren. Denn ſie wiſſen, daß ſie ewig rein und jungfräulich iſt. Dieſer Tag wird begangen als Vorfeier des hocherhabenen Feſtes der Fünfzigen (πεντηκοστὴ), dieſer heiligſten und mit der Natur der Dinge innigſt verbundenen Zahl, die aus der Kraft (dem Quadrat oder Kubus?) des rechtwinklichen Dreiecks entſtanden, Urquell der Schöpfung aller Weſen iſt. Wenn ſie verſammelt ſind in weißen Gewändern, heiter, obgleich mit Ernſt, ſo ſtellen ſie ſich auf ein Zeichen des Ephemereuten (ſo heißen diejenigen, denen dieſes Geſchäft obliegt) in größter Ordnung längs der Wand hin, heben Augen und Hände zum Himmel empor, jene, weil ſie gelehrt wurden, das wahrhaft Sehenswerthe zu ſchauen, dieſe, weil ſie rein von Frevel, und durch keinen ungerechten Erwerb befleckt ſind, und flehen zu Gott, daß ihr Mahl ihm angenehm ſeyn möge. Nach dem Gebete legen ſie ſich nieder nach einer Reihenfolge, welche die Zeit des Eintrittes in die Geſellſchaft beſtimmt; denn nicht das natürliche Alter halten ſie in Ehren, — vielmehr gilt ihnen ein Greis, der erſt ſpät die geweihte Lebensart ergriffen, für ein Kind — ſondern diejenigen haben den Vorzug, welche ſich von Jugend auf der theoretiſchen Weiſe, dem ſchönſten und göttlichſten Leben geweiht, und darin erſtarkt ſind. Auch Weiber feiern das Mahl mit, meiſt alte Jungfrauen, die nicht, wie gewiſſe Prieſterinnen unter den Griechen, bloß aus äußerem Zwange ihre Jungfräulichkeit bewahrten, ſondern aus heiligem Eifer ſich die Weisheit zur Gefährtin erkoren, und die Lüſte des Körpers hintanſetzten, nicht nach ſterblichen Sprößlingen begierig, ſondern nach unſterblichen, welche nur eine gottliebende Seele gebären kann, wenn der Vater der Welt ſeine geiſtigen Strahlen, und mit ihnen die Erkenntniß höherer Weisheit über ſie ausgießt.

Die Theilnehmer des Mahles ſind in zwei abgeſonderte

Reihen geordnet, rechts die Männer, links die Weiber. Zum Lager dienen ihnen keine prächtige, noch selbst weichliche Teppiche, sondern ganz gewöhnliche Ueberdecken mit einer Unterlage von Papyrus, die auf der Seite, wo die Ellenbogen zu liegen kommen, etwas erhöht ist, damit man sich leichter aufstützen kann. Denn eben so weit von lakonischer Strenge entfernt, als von Schwelgerei und Nachgiebigkeit gegen die Lüste, bewahren sie die Mittelstraße, wie es sich für freie Menschen geziemt. Bedienet werden sie nicht von Sklaven, denn sie glauben, die Knechtschaft sey der Natur zuwider Diese hat Alle zur Freiheit bestimmt, und erst die Ungerechtigkeit und Habsucht, und der wilde Trieb, mehr zu seyn als Andere, aus welchem alles Böse entstanden ist, hat die Herrschaft über die Schwachen den Gewaltigen in die Hände gespielt. Bei diesen heiligen Mahlen dagegen ist keiner Knecht, wie ich sagte, sondern Freie dienen, nicht aus Zwang, noch auf Befehle harrend, sondern mit bereitwilligem Eifer den Wünschen zuvorkommend. Denn auch nicht der nächste beste wird zu diesem Dienste auserkoren, sondern die vorzüglichsten Jünglinge aus der Gesellschaft warten den Aelteren, wie Söhne ihren Vätern und Müttern, mit der größten Freudigkeit auf. Dieselben treten auch nicht aufgeschürzt, sondern mit hängendem Gewande in den Saal, um jede Spur zu entfernen, die an Sklavendienste erinnern könnte. Ich weiß, daß Manche hierüber lachen werden, aber wahrlich nur solche, die selbst der Thränen werth sind. Wein wird an diesen festlichen Tagen nicht aufgetragen, sondern nur klares Wasser, kalt für die Mehrzahl, warm für diejenigen unter den Aelteren, die sich gütlich thun wollen. Auch keine blutige Speise kommt auf den Tisch, sondern Brod als Hauptgericht, als Zugemüse Salz, bisweilen essen die Ueppichsten ein wenig Ysop dazu. Denn wie die Priester nur nüchtern opfern dürfen, so hat diese, nüchtern zu leben, die Vernunft gelehrt. Der Wein verleitet

zum Unverſtande, und üppige Speiſen reizen die Begierden, dieſe unerſättlichen Thiere.“

Im nächſten Satze iſt eine Lücke. Die folgenden Worte ſprechen von der tiefen Stille bei dem Mahle:

„Die tiefſte Stille herrſcht, keiner wagt es, einen Laut von ſich zu geben, oder ſtark zu athmen. Sofort wirft einer eine Frage auf über Stellen in den heiligen Schriften, oder löst eine ſolche, von andern gegebene, ohne ſich im geringſten zeigen zu wollen. Denn nicht nach dem Ruhme der Redefertigkeit ſtrebt er, ſondern er will tiefere Belehrung von Anderen, oder, wenn er dieſe ſchon beſitzt, beabſichtiget er, dieſelbe denjenigen mitzutheilen, die zwar nicht ſo ſcharf ſehen, wie er, aber doch dieſelbe Wißbegierde haben. Deßhalb verweilt der Redende auch länger bei ſeinen Sätzen, um ſeine Gedanken den Zuhörern einzuprägen. Denn wenn die Erklärung zu ſchnell forteilt, ſo kann der Zuhörer nicht gleichen Schritt halten, und muß zurückbleiben, wodurch ihm der Sinn des Vortrags entgeht. Die Uebrigen hängen am Munde des Redners, und hören ihm in ruhiger Haltung zu. Wenn ſie ſeine Worte verſtehen, ſo geben ſie dieß mit einem Blicke und einem Winke zu verſtehen; den Beifall drücken ſie durch heitere Mienen, oder durch eine ſanfte Wendung des Geſichtes, den Zweifel durch ruhiges Schütteln des Hauptes, oder durch ein Zeichen mit der Fingerſpitze der rechten Hand aus. Die zum Dienſte herumſtehenden Jünglinge geben übrigens ſo gut Acht, als die zum Mahle gelagerten Alten. Bei Erklärung der heiligen Schriften bedienen ſie ſich immer der allegoriſchen Weiſe. Denn ſie betrachten die ganze Geſetzgebung als ein organiſches Weſen, indem ſie mit den Worten den Leib, mit der Seele den tieferen, unter den Worten verhüllten Sinn vergleichen; in dieſem ſchaue die vernünftige Seele, durch die Worte, wie durch einen Spiegel hindurchblickend, hohe verborgene Gedanken.“

„Wenn der Wortführer genug gesprochen und seinen Zweck erreicht hat, so klatschen Alle mit den Händen, zum Zeichen ihrer Zufriedenheit. Sofort steht ein Anderer auf, und singt einen Lobgesang auf Gott, der entweder von ihm selbst gemacht ist, oder von den alten Dichtern der Gesellschaft verfaßt wurde. Denn dieselben haben viele Gedichte in allen möglichen Maaßen und Weisen hinterlassen. Wenn der erste geendiget hat, singt ein Anderer der Reihe nach, während die Uebrigen in größter Stille zuhören: nur die Endsilben der Verse und den Chor singen sie mit. Wenn Alle fertig sind, so bringen die Jünglinge den obengenannten Tisch herein, auf dem die hochheilige Speise liegt, nämlich gesäuertes Brod mit Salz und Ysop, zur Unterscheidung von dem geweihten Tische im heiligen Vorhofe (zu Jerusalem). Auf diesem nämlich liegt ungesäuertes Brod mit Salz, ohne Beimischung von Ysop. Denn es ist billig, daß die reinsten und einfachsten Speisen ausschließliches Eigenthum des auserlesensten Priesterthums seyen, zur Belohnung der heiligen Dienste; die Anderen dagegen mögen immerhin nach Aehnlichem streben, aber ohne jenes (ungesäuerte) Brod zu genießen, das nur den Besten (den Priestern in Jerusalem), zum Zeichen des Vorranges gebührt."

[*Προσῆκον γὰρ ἦν, τὰ μὲν ἁπλούστατα καὶ εἰλικρινέστατα τῇ κρατίστῃ τῶν ἱερῶν ἀπονεμηθῆναι μερίδι, λειτουργίας ἆθλον, τοὺς δὲ ἄλλους τὰ μὲν ὅμοια ζηλοῦν, ἀπέχεσθαι δὲ τῶν ἄρτων, ἵνα ἔχωσι προνομίαν οἱ κρείττονες.* Der Sinn dieser an sich etwas dunklen Worte wird durch den Zusammenhang klar. Philo will sagen, erstlich: Das Mahl der Therapeuten ist ein heiliges, gottesdienstliches; zweitens, das Brod, das sie genießen, ist den heiligen Schaubroden in dem Tempel zu Jerusalem nachgebildet; drittens, dennoch gestehen sie dem Tempeldienste den Vorrang zu, und genießen deßhalb

ſtatt ungeſäuerten Brodes, das nur den Prieſtern im Tempel gebührt, geſäuertes.]

„Nach dem Mahle begehen ſie die heilige Nachtfeier, und zwar auf folgende Weiſe: Alle erheben ſich zuſammen, und bilden mitten im Saale zwei Chöre, deren einer aus Männern, der andere aus Weibern beſteht. Zu Führern und Vorſängern werden für beide die tüchtigſten und melodienreichſten gewählt. Sofort ſtimmen ſie Hymnen an in allen Sylbenmaßen und Weiſen, bald zuſammen ſingend, bald ſich im Wechſelgeſange ablöſend. Nachdem jedes der beiden Chöre für ſich zur Genüge geſungen, ſo miſchen ſich Männer und Weiber, wie bei bacchiſchen Feſten, trunken in göttlicher Liebe, durch einander, und werden ein Chor aus zweien, als Nachahmung des einſt am rothen Meere gefeierten, wegen der dort geſchehenen Wunder. — Damals nämlich vereinten ſich die israelitiſchen Männer und Weiber zu einem Chorus, Danklieder auf Gott, den Erretter, ſingend, wobei Moſes die Männer, Mirjam, die Prophetin, die Weiber anführte. Dieſen alten Chorus haben die Therapeuten zum Vorbilde genommen bei dieſer Feier, in deren Wechſelgeſängen der tiefe Ton der Männer mit den hohen weiblichen Stimmen zur ſchönen Harmonie verſchmilzt. Schön ſind dabei die Gedanken, ſchön die Ausdrücke, ehrwürdig die Theilnehmenden. Denn das gemeinſchaftliche Ziel der Worte, der Gedanken und der Sänger iſt Frömmigkeit. So bringen ſie die ganze Nacht hin in heiliger Trunkenheit, auf welche keine Beſchwerde des Leibes noch Schlafſucht folgt; ſondern lebhafter, als ſie waren, da ſie die heilige Feier begannen, wenden ſie ſich Morgens mit dem Geſichte und dem ganzen Körper gegen Aufgang, und ſobald die Sonne emporſteigt, heben ſie die Hände zum Himmel empor, und flehen um hellen Schein der inneren Sonne (dieß iſt der Sinn von *σύημερία*), um Wahrheit und Schärfe des geiſtigen Auges. Nach dieſem Gebete zieht ſich jeder in

seine stille Zelle zurück, um sich wiederum mit der gewohnten Philosophie zu beschäftigen, u. s. w.“

Dieß ist Alles, was wir über die Therapeuten wissen, denn Philo ist der einzige Schriftsteller, der ihrer gedenkt. Es ist indeß leicht aus seinem Berichte ihre religiösen Ansichten auszuziehen. Vorerst sind sie der allegorischen Schrifterklärung zugethan. Dieß wird zweimal auf's bestimmteste behauptet, Mang. II. 475., unten: ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι, φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν, ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποκεκρυμμένης, ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης. Und ibidem 483., unten: ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων, ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα, καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια, τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν. Gewiß kann man sich nicht stärker ausdrücken.

Auch über die Art und Weise ihrer Allegorien läßt sich Einzelnes nachweisen, oder aus guten Gründen schließen. Erstlich, sie feiern die Siebenzahl außerordentlich, und es ist kein Zweifel, daß sie ihr, wie alle anderen alexandrinischen Mystiker, einen tiefen Sinn unterlegten. Wenn Philo dieselbe πανάγιος, πανέορτος und ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως nennt, so hat er mit diesen Worten ihre eigenste Ansicht ausgedrückt. Ferner, in einem innigem Verhältnisse zu dieser Achtung für die Siebenzahl steht jenes heilige Mahl und die angehängte Nachtfeier. Denn dieses Fest erfolgt am siebenmal siebenten Tage, und an keinem anderen. Hieraus ergibt sich der wohlbegründete Schluß, daß sie auch in dieses, mit der hochge-

feierten Siebenzahl engverbundene Fest eine tiefe Bedeutung legten. Weiter hängt jenes heilige Mahl genau zusammen mit der darauf folgenden Nachtfeier, und dieses innige Band zwischen beiden war ohne allen Zweifel doppelter Art, nämlich ein mystisches: sofern dieselbe Idee, welche das Mahl abbildete, in der Nachtfeier vollendet und geschlossen wurde; zweitens, ein historisches; denn Philo sagt ausdrücklich, daß sie bei den heiligen Chören der letzteren jenen alten hochgefeierten Chorus, den Moses und seine Schwester Mirjam nach dem Uebergange über das rothe Meer zum Lobe Jehova's, des Erretters, aufführten, zum Vorbilde genommen haben. Demnach ist es wahrscheinlich, daß sie auch dem heiligen Mahle, das der Nachtfeier mit ihren Chören voranging, ein geschichtliches Vorbild unterlegten. Dieses ist leicht zu finden. Ehe die Israeliten Aegypten verließen, feierten sie auf göttlichen Befehl das Passahmahl; und dieser Akt kann, selbst rein historisch betrachtet, als der Anfang der ägyptischen Erlösung, jene Danklieder nach dem Uebergange über das Aegypten begränzende Meer und nach der Vernichtung Pharao's und seiner Reiter als Schluß und Vollendung des Heils angesehen werden. Beide Akte verhalten sich also ihrer historischen Bedeutung nach gerade so, wie wir so eben das innere Verhältniß zwischen dem heiligen Mahle und der Nachtfeier zum Voraus bestimmten, nämlich wie Anfang und Vollendung desselben Aktes. Da nun das religiöse Festmahl der Therapeuten auch äußerlich dem Passah entspricht, so kann kein Zweifel obwalten, daß sie in demselben eine Nachbildung des letzteren feierten, so wie sie bei der Nachtfeier die mosaischen Chöre zum Vorbilde genommen hatten. Aber nun entsteht die Frage über den mystischen Sinn beider Handlungen. Daß ihnen ein solcher unterlegt ward, geht schon aus dem obenangeführten Grunde hervor, noch deutlicher aber aus der ganzen Eigenthümlichkeit dieser Sekte. Philo berichtet ausdrücklich von

ihnen, daß ſie die ganze Geſetzgebung, d. h. die moſaiſche Religion, in ihrem vollen Umfange, als eine ſymboliſche Hülle verborgener Wahrheiten betrachtet haben. Demnach fanden ſie in allen äußeren, heiligen Handlungen einen tiefen Sinn, namentlich aber mußte dieß der Fall ſeyn mit jenem Mahle und ſeinen Feierlichkeiten, da daſſelbe von Philo mit klaren Worten als ein religiöſer Akt (τὸ παναγέστατον σιτιον und die folgenden Sätze) und als das größte und heiligſte Feſt der Sekte hingeſtellt wird. Es iſt nicht ſchwer für den Kenner der alexandriniſchen Theoſophie, dieſe geheime Bedeutung zu enthüllen. Philo ſoll uns den Schleier lüften! Wir verweiſen der Kürze halber, und um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, auf den obenmitgetheilten Schwarm von Stellen, in welchen die myſtiſche Erklärung des Paſſah gegeben wird. Es bezeichnete nämlich bei den alexandriniſchen Theoſophen den Uebergang (διάβασις) von der Sinnenwelt in das Ueberirdiſche, aus des Leibes Banden in das reine Reich der Geiſter, in das Gebiet der Tugenden und Ideen, alſo daſſelbe, was Philo, Mang. II. 475., unten, aus Veranlaſſung des therapeutiſchen Abendgebetes, mit den Worten ausdrückt: εὔχονται ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄγκου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν, ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην, ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν. Folglich bedeutete unſer heiliges Mahl den Uebergang der Therapeuten aus der Sinnlichkeit in das reine Leben des Geiſtes, mit anderen Worten, ebendasjenige, was Philo als erſtes und einziges Ziel der ganzen Sekte hinſtellt. Ebenſo verhält es ſich mit den Chören der Nachtfeier. Aegypten war für die Myſtiker, wie wir oben dargethan haben, Sinnbild des Leibes und ſeiner Lüſte, oder des Böſen; der Auszug aus dieſem Lande bezeichnet alſo myſtiſch den Uebergang der Seelen aus der Gewalt der Sinnenwelt und ihrer verderblichen Mächte in das Reich der Tugenden und des Geiſtes; und jene Chöre

bedeuten die Freude der Seele über dieſe Erlöſung. Demnach wäre der tiefere Sinn des ganzen von Philo beſchriebenen Feſtes dieſer: Die Seele bereitet ſich im Paſſah, oder in ſeinem Abbilde, den therapeutiſchen Mahlen, auf den Austritt aus den Banden der Sinnlichkeit, ſie erlangt ſodann durch göttliche Hülfe, in dem Durchgange durch das Aegypten (oder den Leib) begränzende rothe Meer, dieſe Befreiung, und freut ſich in den heiligen Chören, trunken von himmliſcher Liebe, und voll Dank gegen den errettenden Gott, ihrer Erlöſung. Philo umfaßt am Ende der Schrift de vita contemplativa den Charakter der Sekte mit den Worten: *θεραπευται θεωρίαν ἀσπασάμενοι φύσεως, καὶ τῶν ἐν αὐτῇ, καὶ ψυχῇ μόνῃ βιώσαντες, οὐρανοῦ μὲν καὶ κόσμου πολῖται, τῷ δὲ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γνησίως συσταθέντες ὑπ' ἀρετῆς.* Leute, die in ſich ſelbſt, im Geiſte und in der Wahrheit leben, Bürger des Himmels, der Erde abgeſtorben. Es läßt ſich zum Voraus erwarten, daß ſich dieſer Charakter in ihrem höchſten und heiligſten Feſte abſpiegeln mußte. Denn Feſte, namentlich religiöſe, bezeichnen überall Ideale. Nun frage ich, ob dieſe Forderung nicht durch unſere Erklärung von der Sache in vollem Umfange befriediget wird? Niemand wird dieß billiger Weiſe läugnen können. Da ſich die Sache nun ſo verhält, da ferner unſere Erklärung nicht auf unſere eigenen Phantaſien, ſondern auf geſchichtliche Thatſachen, auf die eigenthümlichen, urkundlich erhobenen Anſichten der myſtiſchen Schule Alexandriens gebaut iſt, ſo folgt, daß dieſelbe alle Kennzeichen äußerer und innerer Wahrheit an ſich trägt, und ohne Bedenken angenommen werden darf.

Man tadle uns nicht, daß wir uns mit dieſem, vielleicht geringfügig ſcheinenden, Gegenſtande ſo lange aufgehalten haben. Der Verfolg unſerer geſchichtlichen Unterſuchungen über das Urchriſtenthum wird zeigen, daß er von der höchſten Wichtigkeit iſt. Für jetzt wollen wir unſere Leſer nur auf

folgende drei Punkte aufmerksam machen. Erstlich: die heiligen Mahle der Therapeuten, mit ihren Gebräuchen und Feierlichkeiten, hatten eine tiefe religiöse Bedeutung. Zweitens: dieselben waren, allem Anscheine nach, der einzige äußere gottesdienstliche Akt, der von ihnen in Gemeinschaft ausgeübt wurde. Denn in den sechs Tagen der Wochen saßen sie daheim in ihren Zellen, in tiefes Brüten oder auch in lautloses Nichtsthun versunken. Den siebenten Tag dagegen nahmen jene heiligen Mahle mit ihren von Philo beschriebenen Anhängseln ein, folglich konnte nicht wohl für andere Gebräuche Raum übrig bleiben. Endlich, dasjenige Gefühl, das bei diesen Festen am meisten hervortrat, und dem sie auch vorzugsweise geweiht waren, ist Liebe, und, wenn man so sagen darf, ein gemeinsames Versinken in Gott, das aus dieser Liebe entsteht.

Wir gehen über zu den anderen Glaubenssätzen unserer Sekte. Daß sie Gott als ein Lichtwesen betrachteten, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber es geht bestimmt hervor aus der Schilderung ihrer Gebete, die schon oben in der Ursprache angeführt worden sind, Mang. II. pag. 475., unten: *δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰώθασιν εὔχεσθαι — ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν.* Und ibidem 485., unten: *τὰς ὄψεις καὶ ὅλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες — ὀξυωπίαν λογισμοῦ.* Diese beide Stellen sind aus mehr als einem Grunde sehr wichtig. Erstens beweisen sie, daß die Therapeuten das Licht, seiner höheren Bedeutung nach, für den Quell alles Guten hielten: *φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι.* Zweitens, daß sie in der sichtbaren Sonne das Symbol eines höheren göttlichen Lichtes verehrten — *εὐημερίαν αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν.* — Nicht um den gewöhnlichen Lichtglanz flehen sie, den die sichtbare Sonne herniedersendet, sondern um einen höheren. Dieses höhere Licht ist aber, allem Anscheine nach, nicht das göttliche Wesen selbst, sondern der

Logos oder die himmliſche Sophia. Denn daß Gott weſenhaft in die Seelen der Sterblichen eingehe, konnten Leute nimmermehr glauben, welche, wie unſere Therapeuten, die Materie, ſofern ſie jedem Menſchen in der Geſtalt des Leibes angekettet iſt, für den Quell des Böſen und der Finſterniß anſahen. Zudem hielten ſie nach der ganzen Schilderung ihres Lebens, als βιος θεωρητικὸς, ein höheres, überſchwengliches Wiſſen, eine Weisheit, die das irdiſche Maas überſteigt, für die Vollendung der Tugenden. (cfr. de vita contemplativa, pag. 473., oben: τὸ θεραπευτικὸν γένος τῆς τοῦ ὄντος θέας ἐφιέσθω, καὶ τὸν αἰσθητὸν ἥλιον ὑπερβαινέτω), was faſt nothwendig zu demſelben Begriffe von σοφια führt, den wir bei Philo und den übrigen Alexandrinern finden. Bringt man nun noch weiter in Anſchlag, daß ſie die Siebenzahl außerordentlich ehrten, die von Philo und Ariſtobul einſtimmig auf den λόγος, oder die σοφια, bezogen wird, ſo wie daß Pſeudoſalomo, der, wie wir oben gezeigt haben, aller Wahrſcheinlichkeit nach, den Therapeuten angehörte, vom Preiſe der Sophia voll iſt, ſo dürfen wir überzeugt ſeyn, daß ſie das Verhältniß zwiſchen Gott und der ſichtbaren Sonne, zwiſchen dem intelligiblen Lichte und dem ſichtbaren, gerade ſo beſtimmten, wie es von Philo, de mundi opificio, Pf. I. 18., geſchieht: „Gott iſt das reine Urlicht, Ebenbild deſſelben und intelligibler Abglanz, der die menſchlichen Seelen erleuchtet, iſt die Sophia oder der Logos, dieſen hinwiederum ſtellt die Sonne als ſichtbares Abbild dar.“ Mit dieſer Anſicht ſtimmt auch die philoniſche Schilderung der therapeutiſchen Weiber genau überein; Mang. II. pag. 482., oben: οὐ θνητῶν ἐκγόνων ἀλλ' ἀθανάτων ὀρεχθεῖσαι, ἃ μόνη τίκτειν ἀφ' ἑαυτῆς οἷα τέ ἐστιν ἡ θεοφιλὴς ψυχὴ, σπείραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρὸς, αἷς δυνήσεται θεωρεῖν τὰ σοφίας δόγματα. Denn hier werden die intelligiblen Strahlen wohl unterſchieden von dem Vater, oder dem Urgrunde ſelbſt.

Eben ſo gewiß iſt, daß ſie Gott für ein unſichtbares und unbegreifliches Weſen hielten. Denn dieſe Anſicht iſt auf's engſte verbunden mit der alexandriniſchen Theoſophie, und muß nothwendig da vorkommen, wo ſich der Glaube an den Logos findet.

Deutlicher tritt ihre Meinung von der Materie, oder dem Fleiſche, hervor. Wie Gott Licht iſt, ſo iſt die Materie Quell der Finſterniß und des Böſen. Hieher gehört die obenangeführte Stelle: *δυομένου τοῦ ἡλίου εὔχονται ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄγκου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν, ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην — ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν*, ſo wie die Worte, 476., gegen unten: *ἐγκράτειαν ὥσπερ τινα θεμέλιον προκαταβαλόμενοι τῇ ψυχῇ τὰς ἄλλας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετάς. Σιτίον δὲ ἢ ποτὸν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν προσενέγκαιτο πρὸ ἡλίου δύσεως, ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας, ὅθεν τῷ μὲν ἡμέρας, ταῖς δὲ βραχύ τι μέρος τῆς νυκτὸς ἔνειμαν.* Wenn erſtere Stelle mehr die Meinung Philo's, als der Sekte auszudrücken ſcheinen könnte, ſo läßt die zweite keinem Zweifel mehr Raum, da der beſchriebene Gebrauch genau der gegebenen Erklärung entſpricht, und ohne die angeführte Anſicht gar nicht denkbar iſt. Unſere Sekte muß demnach, gerade wie Philo, eine gewiſſe Zweiheit der Prinzipien geglaubt haben, was in Beziehung auf Welt und Schöpfung nothwendig zur Präexiſtenz der Materie führt, und alſo Gott nicht zum Schöpfer nach unſeren Begriffen, ſondern zum Bildner der Welt, *κόσμοιο τυπωτὴς*, macht. Auf die Seelen übergetragen, leiten dieſe Anſichten auf den Glauben an die Präexiſtenz der Seelen und ihre Rückkehr in die himmliſche Heimath nach dem Tode, wie wir denn dieſes Dogma beſtimmt bei Pſeudoſalomo und Philo, und in der Beſchreibung der Therapeuten (pag. 573., obere Mitte: *διὰ τὸν τῆς ἀθανάτου καὶ μακαρίας ζωῆς*

ἱμερον τετελευτηκέναι νομίζοντες ἤδη τὸν θνητὸν βιον) wenigstens angedeutet finden.

Höchste Tugend ist ihnen die ἐγκράτεια, oder die Entfernung vom Fleische. Darum enthalten sie sich so viel als möglich der Speisen, und genießen bloß die einfachsten. Fleisch verabscheuen sie, nur Pflanzenkost ist erlaubt; darum fliehen sie die Ehe und jede Lust. Neben der Enthaltsamkeit wird, wie es sich von solchen Mystikern erwarten läßt, die göttliche Liebe, ἔρως οὐράνιος, gepriesen. So 473., obere Mitte: ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βαχχευόμενοι, καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσι. Das Ersehnte ist keineswegs der Anblick Gottes, sondern die höhere Erkenntniß der Dinge, die wahre γνῶσις τῶν θείων καὶ οὐρανίων. Ebenso pag. 485., oben, wo Philo von ihren heiligen Chören sagt: εἶτα, ὅταν ἑκάτερος τῶν ἀνδρῶν ἰδίᾳ καὶ τῶν γυναικῶν ἰδίᾳ καθ' ἑαυτὸν ἑστιαθῇ, καθάπερ ἐν ταῖς βαχχείαις ἀκράτου σπάσαντες τοῦ θεοφιλοῦς ἀναμίγνυνται, καὶ γίγνονται χορὸς εἷς ἐξ ἀμφοῖν.

Offenbar haben wir hier dieselben Grundansichten, die sich in Philo's Schriften finden, nur daß sie von dieser Sekte bis zur Uebertreibung thätig angewandt wurden. Die Therapeuten sind die ersten Mönche, und da es ausgemacht ist, daß das christliche Mönchthum von Aegypten ausging, so dürfen wir in ihnen ohne allen Zweifel Ursprung und Vorbild der christlichen Orden suchen.

1) Die Essäer.

Wir gehen zu dem Beweise über, daß Essäer und Therapeuten eine Sekte sind, und dieselben Ansichten theilten. Vorher aber müssen wir, der besseren Ordnung wegen, die zum Theil widersprechenden Nachrichten über die Essäer prüfen. Wir haben mehrere Quellen über sie. Erstlich die verschie-

denen in Josephus Schriften zerstreuten Angaben; weiter Philo in seinem Buche, quod omnis probus liber, so wie ein Bruchstück aus einem verlorenen Tractate, betitelt: apologia pro Judaeis, das uns Eusebius im achten Buche der Präparationen, cap. XI., aufbewahrt hat; endlich Plinius, historia naturalis, Lib. V. cap. 17. Diese drei sind ausgeschrieben worden von Porphyrius, Eusebius, Solinus. Von diesen hat nur ersterer einige Wichtigkeit, da er auch aus dem zweiten Buche contra Apionem Nachrichten über die Essäer entnahm, die in unseren heutigen Ausgaben fehlen. Außerdem gehört noch Epiphanius in einem gewissen Sinne unter die Quellen, wir werden ihn tiefer unten berücksichtigen. Philo und Josephus, von denen hier hauptsächlich die Rede ist, stimmen im Ganzen trefflich zusammen, nur in einigen minder wesentlichen Punkten weichen sie ab. So sagt Josephus, de bello, Lib. II. cap. VIII.: μία δὲ αὐτοῖς οὐκ ἔστι πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί. Ebenso Philo in dem Fragmente bei Eusebius: οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους. Dagegen ebenderselbe, quod omnis probus liber, Mang. II. 457., gegen oben: οὗτοι κωμηδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκτραπόμενοι, διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας. Mit dieser Behauptung stimmt auch Plinius überein, der die Essäer in der Einsamkeit und um das todte Meer, wo nur wenige Städte waren, wohnen läßt. Man kann nicht läugnen, daß hier ein Widerspruch in den Angaben stattfindet. Für Josephus spricht der Umstand, daß er ein geborner Palästiner ist, früher selbst in die Sekte der Essäer aufgenommen war, wie er in seinem Leben erzählt, also dieselbe genau kennen mußte, so wie das einseitige Zeugniß Philo's. Für diesen dagegen die Wahrscheinlichkeit seiner zweiten Angabe (denn die Essäer konnten ihrer schroffen Eigenthümlichkeit wegen nicht wohl in Masse volkreiche Städte

bewohnen), so wie die Gewißheit, daß er die Essäer als Augenzeuge gekannt hat (man vergleiche das erste Capitel unserer Schrift), und endlich die Bestätigung durch den Römer Plinius. Wie soll man nun entscheiden? Die Lösung ist nicht schwer. Wir können eine Stelle des Josephus zu Hülfe rufen. Dieser sagt nämlich, de bello II., cap. VIII.: „Sie haben nicht bloß eine Stadt inne, sondern in jeder wohnen viele. Den Ordensgliedern, die von auswärts kommen, steht das Haus eines Jeden offen, und er kann darin schalten, wie in seinem Eigenthume; sie gehen deßhalb auch zu solchen Ordensgenossen, welche sie nie sahen, so ein, als wären es ihre nächsten Verwandten. Darum nehmen auch die Essäer keine Bedürfnisse irgend einer Art mit sich, nur Waffen tragen sie, wegen der Räuber. Außerdem ist in jeder Stadt von dem Orden ein Verwalter, außdrücklich wegen der Fremden, aufgestellt, welcher ihnen Kleider und Lebensbedürfnisse reicht.“ Diese Worte helfen von selbst auf die wahre Erklärung. In Städten, wo ein solcher Verwalter aufgestellt war, konnte nicht wohl eine größere Gesellschaft der Essäer wohnen; denn in diesem Falle hätte der Reisende nicht nöthig gehabt, sich wegen Kleider und Nahrung an den κηδεμὼν zu wenden, sondern er benutzte die Gastfreundschaft der einzelnen Mitglieder, welche Josephus besonders rühmt, oder er aß, trank und wohnte, wie jetzt die reisenden Mönche, in der Gesellschaft seines Ordens, wie Josephus ausdrücklich sagt, Havercamp. II. 162., Mitte: δειπνοῦσι συγκαθεζομένων τῶν ξένων, οἳ τύχοιεν αὐτοῖς παρόντες. Demnach ist der schwierige Ausdruck „ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοὶ“ durch den anderen widersprechenden „ἐν ἑκάστῃ πόλει κηδεμὼν τοῦ τάγματος ἐξαιρέτως τῶν ξένων ἀποδείκνυται“ gehoben, und wir dürfen mit allem Rechte die große Masse der Essäer, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, auf das Land und in die Einsamkeit verlegen, und dagegen jene erste Angabe des

Josephus und Philo auf die genannten Verwalter, auf die Handwerker unter ihnen, die nothwendig, der Arbeit wegen, mit Städten in Verbindung stehen mußten, so wie auf die verheiratheten Essäer, die ohnedieß nicht, wie die anderen, zusammenleben konnten, beschränken. Sicherlich ist dieß eine sehr ungezwungene Erklärung, denn wenn sie auch eine Nachläßigkeit in der Nachricht des jüdischen Geschichtschreibers zugibt, so sichert sie doch seine Treue vollständig.

Die zweite Abweichung beider bezieht sich auf die Lehre vom Schicksale. Josephus sagt von ihnen, Antiquit. XVIII., I. 5.: *Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος*, welche etwas dunkle Stelle erklärt wird durch die Worte Antiquit. XIII. V. 9.: *τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἁπαντᾷ.* — Diese Angabe scheint mit einer Stelle der Schrift quod omnis probus liber im Widerspruche zu stehen, wo Philo sagt: *τοῦ μὲν οὖν φιλοθέου δείγματα παρέχονται μυρία*, unter welche Beweise er, außer ihrem reinen Leben, auch die Ueberzeugung zählt: *τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.* Der Widerspruch ist aber nur scheinbar, vielmehr erklärt eine Stelle die andere vollkommen, wie wir weiter unten nachweisen werden.

Die dritte Abweichung betrifft die Frage, ob die Essäer Opfer darbrachten oder nicht. Philo sagt von ihnen in der angeführten Schrift pag. 457., oben: *ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.* Dagegen Josephus, Antiquit. XVIII., cap. I. 5.: *εἰς τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες, θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν* (weil sie die Reinigungen, die bei ihnen im Brauch sind, für besser halten), *καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος, ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας*

ἐπιτελοῦσιν. Einige haben es verſucht, den Widerſpruch zwiſchen beiden durch Abänderung der Leſeart des Joſephus zu löſen. So ſchlug Samuel Petit, ein gelehrter Franzoſe, in ſeinen variae lectiones, Lib. IV., cap. 9., pag. 795. ſtatt θυσίας vor: τὰς δ' ὁσίας ἐπιτελοῦσι, purgationes peragunt. Allein außerdem daß dieſe Veränderung nicht einmal griechiſch wäre, hat ſie auch noch alle Codices, und ſelbſt uralte Citationen unſerer Stelle bei Zonaras und Rufinus wider ſich. Andere wollten durch künſtliche Deutung helfen. So meint Gisbert Capetus, in einem Briefe an Jacques d'Outrein, in der Schrift des letzteren, de clangore evangelii, und Richard Ibbetſon in ſeinen Noten zu Joſephus, man ſolle die Worte: ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι, ſo erklären: ſie bringen die Opfer an ſich ſelbſt dar, ſie machen ſich ſelbſt zu einem Gott wohlgefälligen Opfer. Man vergleiche Mosheims Ueberſetzung von Cudworth systema intellectuale, B. II., pag. 834., Not. x. Allein ſchon Mosheim hat an dem angeführten Orte dieſe Erklärung aus dem einfachen Grunde verworfen, weil ſie unnatürlich ſey, und Joſephus auf eine Art ſich ausdrücken laſſe, wie kein vernünftiger Menſch, der ſeine Sprache nur ein wenig kennt, reden wird, wenn er obigen Satz ausſprechen will. Mosheim ſucht die Angabe des jüdiſchen Geſchichtſchreibers durch ein Zeugniß bei Porphyrius, de abstinentia, Lib. II., §. 26., edit. Rhoer, pag. 147., zu bekräftigen. Porphyrius ſagt nämlich dort: Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς θυσίαν ἔτι καὶ νῦν (ὡς) φησιν ὁ Θεόφραστος ζωοθυτοῦντες (ſo iſt ſtatt ζωοθυτοῦν, das keinen Sinn gibt, zu leſen) εἰ τὸν αὐτὸν (τρόπον) ἡμᾶς κελεύοιεν θύειν, ἀποσταίημεν ἂν τῆς πράξεως. Οὐ γὰρ ἐστιώμενοι τῶν τυθέντων, ὁλοκαυτοῦντες δὲ ταῦτα νυκτὸς, καὶ κατ' αὐτῶν πολὺ μέλι καὶ οἶνον λείβοντες, ἀνήλισκον τὴν θυσίαν θᾶττον, ἵνα τοῦ δεινοῦ μὴ ὁ πανόπτης γένοιτο θεατής. Es fragt ſich vorerſt, ſind die Worte: Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι

bis zum Ende des Paragraphen — als Angabe des Theophraſt, oder des Porphyrius zu betrachten? Wenn das Citat des erſteren ſich nur auf den kleinen Satz: ἔτι καὶ νῦν ζωοθυτοῦντες, beſchränkt, ſo wäre es allerdings auffallend kurz, und erſtere Meinung ſcheint daher bei dem erſten Anblicke vorzüglicher. Allein unſer Verfaſſer liebt es, Theophraſt anzuführen, der über die blutigen Opfer dieſelben Anſichten mit ihm theilte, ohne daß deßhalb ſeine Citate von Wichtigkeit wären. So läßt er ihn, pag. 106., ſagen: die alten Aegypter ſeyen die weiſeſten Menſchen geweſen, ein Satz, den damals jedes Kind als ausgemachte Wahrheit betrachtete. Für's zweite tragen die angeführten Worte, ſo wie die folgenden, die mit ihnen auf's genaueſte verbunden ſind, unabweislich die Eigenthümlichkeit des Porphyrius an ſich, namentlich der Satz: ἵνα τοῦ δεινοῦ μὴ ὁ πανόπτης γένοιτο θεατής, der wohl für einen neuplatoniſchen, die Sonne als göttliches Symbol verehrenden Myſtiker, nicht aber auf den nüchternen Theophraſt paßt; deßgleichen in der folgenden Periode das Lob der Juden: ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες, nimmermehr konnte dieß Theophraſt ſagen zu einer Zeit, da die Juden den Hellenen erſt bekannt wurden. Wir tragen aus dieſen Gründen kein Bedenken, das Citat nur auf die Worte: ἔτι καὶ νῦν ζωοθυτοῦντες, zu beſchränken, und den übrigen Satz als eigene Erklärung des Porphyrius zu betrachten. Allerdings ſcheint es lächerlich, wenn dieſer Philoſoph für einen, zu ſeiner Zeit allgemein bekannten Gebrauch das Anſehen eines alten Schriftſtellers anführt, da ſeit der Zeit, wo das ἔτι καὶ νῦν galt, ſchon fünf Jahrhunderte verfloſſen waren. Allein auch unter uns gab es früher Leute genug, die ſich durch ihre übel angewandte Vorliebe für die alten Claſſiker zu Ausſprüchen verleiten ließen, wie etwa folgende: der Schnee iſt kalt, wie Thucydides ſagt, und guter Wein, im Uebermaße getrunken, berauſcht, nach Cicero.

Nun entsteht aber zweitens die Frage, auf wen die Stelle zu beziehen sey. Porphyrius drückt sich so aus, als wenn er die Juden im Allgemeinen im Sinne hätte. Dieß ist aber, wenn anders ein Funke Wahrheit in der ganzen Angabe seyn soll, nicht möglich, aus drei guten Gründen: Erstlich, weil die Juden, und namentlich ihre Priester, von den Opfern schmausten, wie fast aus jedem Capitel des Leviticus, aus Josephus und aus Philo's Schrift, de victimis, klar hervorgeht. Zweitens, weil sie nicht bei Nacht opferten. Drittens, weil ihnen, Levitic. II. 11., ausdrücklich verboten ist, die Opferthiere mit Honig zu besprengen. Dieses letztere Verbot führt auch Philo als sehr bedeutsam an, und sucht es aus allegorischen Gründen zu rechtfertigen. cfr. de sacrificantibus Mang. II. 255., gegen unten: „Die Biene sey ein unreines Thier, das, wie die Sage geht, aus dem Aase wilder Büffel entstanden seyn soll. Außerdem müsse man den Honig als Symbol der Ueppigkeit und des Ueberflusses ansehen, wodurch der Mensch am meisten zur Gottlosigkeit verleitet werde.

Andere haben wegen dieser unüberwindlichen Schwierigkeiten auf eine jüdische Sekte, und namentlich auf die Essäer gerathen, und man muß gestehen, das Vieles auf die letzteren passen würde, wie z. B. die Nachtzeit, mit dem angegebenen Grunde, daß sie die Strahlen Gottes nicht beleidigen wollen, und ebenso das Beobachten des gestirnten Himmels, von dem in dem nächsten, von uns bis jetzt noch nicht angeführten Satze die Rede ist. Schon Eusebius hat sich für diese Erklärung entschieden; denn nachdem er, praeparat. IX., cap. III., pag. 404., unsere Stelle aus Porphyrius angezogen, fährt er mit den Worten fort: εἰσὶ τοίνυν οἱ Ἐσσαῖοι, κ.τ.λ. Auch Mosheim in der angeführten Note zu Cudworth und Rhoer ist derselben Meinung. Ersterer sucht, wie gesagt worden ist, die Angabe des Josephus durch das vorliegende Citat zu bekräftigen. Die Juden, meint er, haben von dem Fleische

der Opferthiere geſchmauſt, und weil die Eſſäer dieſen Gebrauch aus religiöſen Gründen nicht theilen wollten, ſeyen ſie von den Nationalopfern ausgeſchloſſen worden. Dieſe Erklärung gibt das Anſehen Philo's völlig auf. Mosheim will ſich zwar, pag .863., durch die Wendung helfen: **Philonis salva manet auctoritas, qui de Essenis Aegyptum incolentibus unice loquitur, apud quos alia haud dubie instituta fuerunt.** Allein es thut mir leid, den trefflichen Kirchenhiſtoriker eines offenbaren Irrthums bezüchtigen zu müſſen. Denn Philo ſpricht in der Schrift, **quod omnis probus liber**, aus der die fragliche Stelle genommen iſt, ausdrücklich von den paläſtiniſchen Eſſäern, wie gleich die erſten Worte im Eingange zu ſeiner Schilderung beweiſen, Mang. II. 457., oben: *ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος* u. ſ. w. An eine Vereinigung oder an irgend einen milden Ausweg iſt demnach durchaus nicht zu denken; es muß für den einen oder den anderen entſchieden werden. Und dieſe Wahl ſcheint mir nicht ſchwer. Porphyrius lebte zu einer Zeit, wo der eſſäiſche Orden gewiß nicht mehr in ſeiner früheren Reinheit beſtand, und wenn die Sempſeer, deren Epiphanius als im vierten Jahrhunderte noch beſtehend gedenkt, auch von den Eſſäern abſtammten, wie ich glaube, ſo ſchloß ja dieſe Sekte (nach Häreſis XIX., auf welches Zeugniß wir ſpäter zurückkommen werden) die blutigen Opfer beſtimmt aus. Außerdem gehört Porphyrius offenbar zu den Menſchen, die durch eigenthümliche Anſichten gehindert werden, Thatſachen hiſtoriſch aufzufaſſen. Gewiß iſt, daß er in unſerem vorliegenden Falle ſeine Nachrichten von den Juden im Allgemeinen verſtanden wiſſen will, während er die Eſſäer als eine eigene Sekte wohl kannte, und daß er alſo, ſeine Behauptung mag ſonſt auch richtig ſeyn, ſich in einem ſehr weſentlichen Punkte, nämlich in den Perſonen, geirrt hat, oder von falſchen Nachrichten Anderer

sich irre führen ließ. Endlich habe ich noch starke Zweifel gegen die Wahrheit der Angabe selbst. Denn sollte die Stelle von den Essäern zu verstehen seyn, so kann ich nicht begreifen, wie diese Sekte, die sonst so hartnäckig die Gebote des jüdischen Gesetzgebers beobachtete, in Betreff der Opfergesetze sich eine auffallende Abweichung erlaubt, und Honig auf die Schlachtthiere gestreut haben soll.

Dagegen lebte Philo zu einer Zeit, wo der Orden der Essäer in voller Blüthe stand; er war selbst Jude, und endlich, er hat das gelobte Land, wie wir im ersten Capitel nachgewiesen, selbst bereist, und auch die Essäer, allem Anscheine nach, persönlich kennen gelernt. Bei diesen Umständen wäre es meines Erachtens sehr unkritisch, das Ansehen eines Augenzeugen den Nachrichten eines späteren Schriftstellers, der als solcher, schon für sich verdächtig ist, aufzuopfern, sobald die Aussage des Josephus, dem wir immerhin in dieser Sache das meiste Gewicht zuschreiben, auf eine ungezwungene Weise mit Philo vereinigt werden kann. Und dieß ist wirklich der Fall. Philo sagt: die Essäer opfern keine Thiere, οὐ ζῶα καταθύοντες, Josephus: sie bringen Opfer dar, aber nicht im Tempel. Beides läßt sich leicht vereinigen, denn es gibt im Judenthume auch unblutige Opfer in Menge. Die therapeutischen Mahle galten, wie wir oben dargethan, für eine Art von Opfer; und noch überzeugender läßt sich dieß von den Essäern nachweisen, wie wir weiter unten zeigen werden. Ueberdieß bemerkt Philo ausdrücklich von den ersteren, ihr Tisch, den er als einen heiligen, als ein Nachbild desjenigen darstellt, auf dem die Schaubrode lagen, sey rein von Blut, τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων. Ihre religiösen Ansichten, ihr Haß gegen die Materie und das Fleisch, verboten ihnen blutige Opfer. Warum sollten nun beide Sekten, bei ihrer sonstigen vollkommenen Uebereinstimmung, nicht auch in diesem wesentlichen Punkte eins gewesen seyn? um so mehr,

da es ſich von den Eſſäern nachweiſen läßt, daß ſie ſo gut als die Therapeuten das Fleiſch verabſcheuten, und dieſer Anſicht ſelbſt einen wichtigen Einfluß auf ihre Gebräuche einräumten, wovon ſpäter die Rede ſeyn wird.

Ich getraue mir aber noch, ſelbſt aus den eigenen Ausdrücken des Joſephus, einen gewichtigen Beweis für die Wahrheit unſerer Erklärung zu führen: „εἰς τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες, θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν.“ Das Wort ἀνάθημα muß Geſchenke an Geld oder an Früchten, und kann nicht wohl Opferthiere bezeichnen. Letztere Bedeutung wäre erſtlich, wie mir ſcheint, gegen die Sprache (denn man kann Opferthiere nicht wohl als Weihgeſchenke betrachten; dieſe kommen nur der Gottheit, nicht aber dem Tempel oder der Prieſterſchaft zu gute), zweitens gegen die Natur der Sache. Denn wenn ſie Opferthiere in den Tempel ſchickten, und alſo die blutigen Opfer faktiſch für etwas erlaubtes erklärten, ſo läßt ſich gar kein Grund abſehen, warum ſie dieſelben nicht in eigener Perſon dargebracht hätten, und noch unbegreiflicher wäre es, daß man ſie in dieſem Falle vom Tempel ausſchloß; denn die Meinung Mosheims, man habe ſie deßwegen nicht zugelaſſen, weil ſie nicht mitſchmauſen wollten, iſt eine armſelige Ausflucht, da das Geſetz von dem Opfernden nicht ſowohl perſönliche Theilnahme an dem Mahle verlangte, als ſeine Bereitwilligkeit, einen Theil des Opfers den Prieſtern und Leviten abzutreten. Weiter ſagt Joſephus: ſie bringen deßwegen keine Opfer in Tempel dar, weil ſie die Reinigungen, die bei ihnen im Brauche ſind, für beſſer halten (διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζουσιν.). Sie hatten alſo heilige Ceremonien, denen ſie vor den Opfern im Tempel den Vorzug einräumten. Wie ſollten ſie nun, bei dieſen Anſichten, in ſolchen Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerathen, und die Opfer, d. h. die blutigen (denn dieſen hauptſächlich war der Tempeldienſt geweiht), welche ſie in dem Heiligthume der Nation nicht darbringen

wollten, gegen das mosaische Gesetz, zu Hause geschlachtet haben? Der wahre Stand der Sache ist dieser: Die Essäer ehrten den Tempel in Jerusalem, dieß beweisen ihre Weihgeschenke; aber sie brachten die dort gewöhnlichen Opfer, welche der Natur der Sache nach hauptsächlich in Thieren bestehen, nicht dar, weil sie ihre unblutigen Reinigungen (denn es gibt keine blutige) für besser hielten. Ferner, sie erkannten die Tempelgesetze an, denn sonst hätten sie das Heiligthum nicht mit Geschenken geehrt, aber diese Gesetze verboten blutige Opfer zu Hause. Und dennoch sollen sie für sich Opferthiere geschlachtet haben? Man wird gestehen, daß dieß ein Heer von Widersprüchen wäre. Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten auf die leichteste Weise, wenn man annimmt, daß sie zu Hause den Tempeldienst, gleichwie die Therapeuten, auf eine allegorische Weise und mit unblutigen Gaben, nachgeahmt haben. Daß dem wirklich so sey, können wir überdieß aus klaren Aussprüchen des jüdischen Geschichtschreibers darthun, was weiter unten geschehen soll.

Wir hätten demnach die beiden Stellen bei Josephus und Philo so zu erklären: Die Essäer schlachteten keine Opferthiere, aber sie brachten dem Herrn, zwar nicht im Tempel, sondern für sich, unblutige Opfer dar. Wie es sich mit dem Zeugnisse des Porphyrius verhält, ob es einen Grund hat, oder nicht, kann kaum entschieden werden. So viel ist gewiß, daß es weder auf die Juden im Ganzen paßt, noch auf die Essäer, wenn wir anders Philo's Ansehen gelten lassen, und Josephus einen vernünftigen Bericht, oder den Essäern einige Consequenz zutrauen wollen. Wahrscheinlich enthält die Behauptung des tyrischen Philosophen, wie es bei Nachrichten zu geschehen pflegt, die man aus der zehnten und zwanzigsten Hand empfängt, Wahrheit und Trug, oder vielleicht besser, Züge aus verschiedenartigen Sekten, bunt durcheinander; wenigstens bin ich geneigt, einiges, wie namentlich das Beschauen

des geſtirnten Himmels, wovon Porphyrius nach den oben angeführten Worten redet, von den Eſſäern gelten zu laſſen.

Nun haben wir den Weg zu dem Beweiſe der Einheit beider Partheien, der Eſſäer und der Therapeuten, gebahnt. Dieſelbe folgt aus der Gleichheit ihrer Gebräuche, ſo wie ihrer religiöſen Meinungen. Was vorerſt jene betrifft, ſo ſind beide Sekten ehelos. Von den Eſſäern ſagt dieß Joſephus, de bello II. cap. 8., 2.: *καὶ γάμου μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς, τοὺς δὲ ἀλλοτρίους παῖδας ἐκλαμβάνοντες, — τοῖς ἑαυτῶν ἤθεσιν ἐκτυποῦσι· τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες, τὰς δὲ τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι, καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν.* Ebenſo Philo in dem Bruchſtücke bei Euſebius, Lib. VIII., cap. 8.: *Ἐσσαίων οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα, διότι φίλαυτον ἡ γυνὴ καὶ ζηλότυπον οὐ μετρίως, καὶ δεινὸν ἀνδρὸς ἤθη παρασαλεῦσαι καὶ συνεχέσι γοητείαις ὑπάγεσθαι. Μελετήσασα γὰρ θῶπας λόγους καὶ τὴν ἄλλην ὑπόκρισιν, ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς, ὄψεις καὶ ἀκοὰς ὅταν δελεάσῃ, διηπατημένων οἷα ὑπηκόων, τὸν ἡγεμόνα νοῦν φενακίζει.* Merkwürdig iſt, daß beide beinahe denſelben Grund für die Eheloſigkeit anführen, da er doch gewiß nicht der wahre iſt; denn aus dem ganzen Charakter der Sekte geht hervor, daß ſie die Ehe aus Abſcheu vor Fleiſchesluſt verſchmähten, was auch Philo unmittelbar vor den ebenangeführten Worten andeutet: *γάμον παρῃτήσαντο μετὰ τοῦ διαφερόντως ἀσκεῖν ἐγκράτειαν.* Die Uebereinſtimmung beider Schriftſteller beweist, daß die Eſſäer ſelbſt dieſen Scheingrund vorſchoben. Warum? iſt leicht zu erklären. Es gibt vielleicht keine Nation, bei welcher die Ehe durch Religion und Geſetz ſo geheiliget war, wie bei den Juden. Es iſt bei ihnen ſelbſt heut zu Tage noch religiöſe Pflicht, ſobald als ſie nur ein Weib erhalten können, wo möglich vor dem zwanzigſten Jahre, zu heirathen. Dieſe Pflicht, in unſerer Zeit, bei hoch geſtiegenem

Luxus und größerer Schwierigkeit des Auskommens kaum mehr zu erfüllen, wurde im gelobten Lande und unter günstigeren Umständen, gewissenhaft gehalten. Nun ist es eine wohlbegründete Erfahrung, daß der Fanatismus, von welchem gewiß kein Mensch die damaligen Juden freisprechen wird, nimmermehr die Verwerfung eines heilig gehaltenen Institutes aus religiösen Gründen vergibt, während er Ausflüchten des Eigennutzes oder der kalten Berechnung ein williges Ohr leiht. So nun auch hier. Wenn die Essäer die Unheiligkeit der Ehe öffentlich aussprachen, so erklärten sie die andern Juden, welche ihre Meinung nicht theilten, für Sünder, was den frommen Haß derselben nothwendig nach sich ziehen mußte. Dagegen wenn sie Furcht vor der eitlen und treulosen Natur des weiblichen Geschlechtes vorgaben, so erschienen die übrigen Juden als Menschen von höherem Muthe, welche es wagten, auch auf die Gefahr einer unglücklichen Ehe hin, den Vorschriften des Gesetzes, das die Ehe heiligt, nachzukommen. Diese Erklärung gewinnt noch neues Gewicht durch die Nachricht des Josephus, daß unsere Sekte auch ihre anderweitigen Gebräuche und Dogmen (ohne Zweifel aus Furcht vor der orthodoxen Wuth des Volkes) mit großem Eifer geheim gehalten habe. — Von den Therapeuten sagt zwar Philo nicht ausdrücklich, daß sie sich insgesammt des Umganges mit Weibern enthalten haben; aber dieß folgt mit größter Sicherheit aus der Schilderung ihres einsamen, in stillen Zellen zugebrachten Lebens, aus dem Ruhme der Enthaltsamkeit, und endlich aus der Erwähnung jener alten Jungfrauen, welche lieber unsterbliche Sprößlinge in ihren Seelen, als leibliche Kinder wünschen.

Zweitens, bei den Essäern war Gütergemeinschaft eingeführt. So Josephus am angeführten Orte: καταφρονηταὶ δὲ πλούτου, καὶ θαυμάσιον παρ' αὐτοῖς τὸ κοινωνητικὸν, οὐδὲ ἔστιν εὑρεῖν κτήσει τινὰ παρ' αὐτοῖς ὑπερέχοντα· νόμος

γὰρ τοὺς εἰς τὴν αἵρεσιν εἰσιόντας δημεύειν τῷ τάγματι τὴν οὐσίαν, ὥστε ἐν ἅπασι μήτε πενίας ταπεινότητα φαίνεσθαι, μηδ' ὑπεροχὴν πλούτου, τῶν δὲ ἑκάστου κτημάτων ἀναμεμιγμένων μίαν ὥσπερ ἀδελφοῖς ἅπασιν οὐσίαν εἶναι. Ebenſo Philo, quod omnis probus liber, Mang. II. 458., unten: τοῦ φιλανθρώπου δεῖγμα παρέχουσι τὴν κοινωνίαν, περὶ ἧς οὐκ ἄκαιρον βραχέα εἰπεῖν. Πρῶτον μὲν τοίνυν οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε. Πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν, ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων. Εἶτ' ἐστὶ ταμεῖον ἓν πάντων καὶ δαπάναι, καὶ κοιναὶ μὲν ἐσθῆτες, κοιναὶ δὲ τροφαὶ συσσίτια πεποιημένων. Τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον ἢ ὁμοτράπεζον, οὐκ ἄν τις εὕροι παρ' ἑτέροις μᾶλλον ἔργῳ βεβαιούμενον. Deßgleichen in dem Fragmente bei Euſebius. — Auch bei den Therapeuten fand etwas Aehnliches Statt. Denn zwar erzählt Philo, ſie haben ihre Güter den Freunden und Verwandten überlaſſen, während die Eſſäer den Orden bedachten (δημεύουσι τῷ τάγματι.); aber nichtsdeſtoweniger müſſen jene auch einiges Vermögen beſeſſen haben; denn woher ſonſt die Wohnung, die Kleidung, die Speiſen bei Menſchen, die Nichts arbeiteten? Und weiter muß dieſes Vermögen, wie es die Natur der Sache verlangt, Gemeingut geweſen ſeyn; denn wir finden ja bei Philo gemeinſchaftliche Mahle und Häuſer. Folglich iſt anzunehmen, daß die Bemittelten unter den Neuaufgenommenen nicht Alles ihren Verwandten überließen, ſondern Einiges für die Geſellſchaft mitbrachten, wenn es auch wegen der geringen Bedürfniſſe des Ordens kaum der Rede werth war.

Beide Sekten dulden ferner keine Sklaven. So von den Eſſäern, Joſephus, Antiq. Lib. 18. cap. I. §. 5.: οὐ δούλων ἐπιτηδεύουσι κτῆσιν, deßgleichen Philo, q. o. p. l., pag. 457., unten: δοῦλος δὲ παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν, ἀλλ' ἐλεύθεροι πάντες. Von den Therapeuten ebenderſelbe in der

Schrift de vita contemplativa. Beide Partheien kennen eine Rangordnung nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft, und den Unterschied zwischen Novitzen und älteren Mitgliedern. Bei den Essäern unterscheidet Josephus, Lib II. cap. 8. §. 7., vier Abstufungen: Ὁ ζηλῶν, der Neuling, der sich zur Aufnahme meldet; er muß ein Jahr lang außer Verbindung mit den Ordensgliedern leben; ὁ προσιών, der Novitze, der noch zwei Jahre Prüfung bestehen muß; endlich ὁ συμβιωτής, erst dieser nimmt an den hochheiligen Mahlen Antheil. Letztere Klasse zerfiel, allem Anscheine nach, wieder in zwei Abtheilungen, cfr. ibidem §. 10.: διῄρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας· καὶ οἱ μεταγενέστεροι τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται κ. τ. λ. Von den Therapeuten berichtet Philo gleichfalls, aus Gelegenheit ihrer Mahle, eine gewisse Rangordnung, indem nicht das absolute Alter, sondern die Zeit des Eintritts in den Orden den Vorzug bestimmt habe. Wahrscheinlich war diese Verschiedenheit weit bedeutender, und wurde auch auf andere Verhältnisse übergetragen, was aber Philo der Kürze wegen nicht berührt. — Beide Sekten stehen unter Vorgesetzten mit strenger Regel. cfr. Josephus am angeführten Orte §. 6. Er nennt sie ἐπιμεληταί. Philo gibt ihnen ebenfalls bei Erwähnung ihrer Mahle den Namen ἐφημερευταί. Beide Sekten haben dieselbe Kleidung. Philo sagt von den Essäern im Fragmente bei Eusebius: πρόκεινται χειμῶνι μὲν στρυφναὶ χλαῖναι, θέρει δὲ ἐξωμίδες εὐτελεῖς. Von den Therapeuten ebenderselbe pag. 477., Mitte: ἐσθὴς δὲ ὁμοίως εὐτελεστάτη, χλαῖνα μὲν ἀπὸ λασίου δορᾶς παχεῖα χειμῶνος, ἐξωμὶς δὲ θέρους, ἢ ὀθόνη. Die Wörter χλαῖνα στρυφνή, ein rauhes Obergewand, und χλαῖνα ἀπὸ δορᾶς λασίου bedeuten dasselbe. Deßgleichen muß die ἐξωμὶς, welche die Essäer im Sommer trugen, weiß, oder eine ὀθόνη gewesen seyn, denn Josephus berichtet von ihnen §. 3.: λευχειμονεῖν διαπαντὸς ἐν καλῷ τίθενται. Beide

Sekten beten zu gleicher Zeit und auf dieſelbe Weiſe, nämlich bei Sonnenaufgang, und das Geſicht gegen die Sonne gewandt. Die Beweisſtellen ſind oben angeführt. Beide feiern den Sabbath mehr als die übrigen Juden; ſo von den Therapeuten Philo, von den Eſſäern Joſephus §. 9. Endlich, beide haben geheimnißvolle Mahle. Daß dieſe bei den Eſſäern eine hochheilige und gottesdienſtliche Bedeutung hatten, läßt ſich auf das genügendſte darthun. Dieſelben werden von Joſephus folgendermaßen beſchrieben (cfr. §. 9.): „Wenn ſie (um Mittagszeit) von ihren Geſchäften zurückkommen, waſchen ſie den ganzen Leib (der aber angekleidet bleibt) ſorgfältig ab; erſt nach dieſen Weihungen betreten ſie den Speiſeſaal, von dem alle Nichteſſäer (ἑτερόδοξοι, ſelbſt die Novitzen) ausgeſchloſſen ſind. Denn rein müſſen ſie ſeyn, ehe ſie in dieſes Heiligthum eingehen dürfen (*αὐτοὶ δὲ καθαροὶ καθάπερ εἰς ἁγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον.*). Vor dem Mahle ſpricht der Prieſter ein Gebet; früher darf Niemand eine Speiſe berühren. Daſſelbe geſchieht auch nachher; denn am Anfange und zu Ende verehren ſie Gott als Geber der Speiſen. Nach dem Mahle ziehen ſie die Kleider, die ſie während deſſelben getragen, als heilige Gewänder, wieder ab. Ebenſo halten ſie es mit dem Abendeſſen. Kein Geräuſch, noch Lärm herrſcht bei dieſen Mahlen, ein Jeglicher tritt dem anderen das Wort ab (ſo daß nie zwei zu gleicher Zeit reden); darum erſcheint den Außenſtehenden dieſes Stillſchweigen, das im Saale herrſcht, als ein ſchauerliches Geheimniß.“

So kann man nur von einer heiligen, gottesdienſtlichen Handlung reden. Noch mehr! Jeſephus berichtet uns, daß die vollkommene Aufnahme in den Orden, alſo der dritte Grad, darin beſtanden habe, daß man das neue Mitglied zu den gemeinſamen Mahlen zog. cfr. §. 7.: *ἐπειδὰν τούτῳ τῷ χρόνῳ* (in dem erſten Jahre) *πεῖραν ἐγκρατείας δῷ* (ὁ ζηλοῦν)

πρόσεισι μὲν ἐγγίον τῇ διαίτῃ, καὶ καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει· παραλαμβάνεται δὲ εἰς τὰς συμβιώσεις οὐδέπω. Μετὰ γὰρ τὴν τῆς καρτερίας ἐπίδειξιν, δυσὶν ἄλλοις ἔτεσι τὸ ἦθος δοκιμάζεται. καὶ φανεὶς ἄξιος, οὕτως εἰς τὸν ὅμιλον ἐγκρίνεται. Πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς, ὅρκους αὐτοῖς ὅμνυσι φρικώδεις κ. τ. λ. Hiemit ſtimmt eine Aeußerung Philo's genau überein. **Quod omnis probus liber**, pag. 459., unten, ſagt er: „Die blutigſten Tyrannen Judäas, welche ihre Unterthanen mit unſäglicher Grauſamkeit, wie wilde Thiere, zerfleiſcht, konnten den Eſſäern nichts anhaben. Sie mußten ihre Mahle und ihre über alles Lob erhabene Gemeinſchaft ehren. Πάντες δὲ ἀσθενέστεροι τῆς τῶν ἀνδρῶν καλοκαγαδίας γενόμενοι καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως προσηνέχθησαν ἄδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια, καὶ τὴν παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν. Philo gründet alſo die öffentliche Hochachtung, welche ſie in der Welt genoſſen, auf ihre Mahle. Nun ſchließe ich ſo: Die eſſäiſchen Mahle ſind das glänzendſte Inſtitut des Ordens. Sie ſind dasjenige, was die öffentliche Meinung der Nation am meiſten an ihnen rühmte, wie aus letzterer Stelle Philo's hervorgeht; ſie ſind ferner das, was die Sekte ſelbſt für das theuerſte hielt, wie Joſephus Bericht bezeugt. Weiter iſt klar, daß die erſte und wichtigſte Anſtalt einer Geſellſchaft, die ganz auf Gottesverehrung gegründet iſt, ein heiliger und gottesdienſtlicher Akt ſeyn muß Jene Mahle waren alſo eine gottesdienſtliche Handlung; dieß heißt aber im Alterthume, und beſonders bei einer jüdiſchen Sekte ſo viel, als, ſie hatten eine gewiſſe Opferbeziehung, weil ehemals ſich alle heiligen Handlungen auf dieſen Punkt concentrirten. Dieſes Reſultat wird ohnedieß noch durch die Worte des Joſephus, der ihren Speiſeſaal mit einem Heiligthume vergleicht, durch die Nachricht, daß ſie ihre Kleider nach dem Mahle, wie die Prieſter die ihrigen, nach den Ver-

richtungen im Tempel, auszogen, ſo wie endlich durch Philo's Schilderung der therapeutiſchen Mahle, in welcher das eigentliche Geheimniß, nämlich die Nachbildung des Paſſahopfers und des heiligen Tiſches im Vortempel, deutlicher ausgeſprochen iſt, außer allen Zweifel geſetzt. Die beiden Sekten der Therapeuten und Eſſäer waren ſich alſo auch in dieſem ſehr auffallenden Gebrauche völlig gleich, und ich bin überzeugt, daß den heiligen Mahlen der Eſſäer dieſelbe Allegorie zu Grunde lag, die wir oben bei der Schilderung der Therapeuten weitläufig ausgeführt haben. Nur waltet hiebei noch ein geringer Unterſchied ob: die Eſſäer nämlich kamen, nach Joſephus Bericht, täglich zu ſolchen heiligen Mahlen zuſammen, die Therapeuten dagegen nur am ſiebenten, oder am ſiebenmal ſiebenten Tage. Indeſſen bin ich geneigt, zu glauben, daß erſtere den Sabbat oder ſein Quadrat noch beſonders hervorhoben, ſo gut als ihre ägyptiſchen Brüder.

Dieſe auffallende Gleichheit in den Gebräuchen beider Sekten beweist ſchon für ſich allein, daß ſie Schweſtern ſind. Wir wollen jetzt die Zeugniſſe über ihre Dogmen abhören. Beide Partheien ſind der allegoriſchen Schrifterklärung zugethan. Die Beweisſtellen in Betreff der Therapeuten ſind oben angeführt worden, von den Eſſäern ſagt es Philo, **quod omnis probus liber**, pag. 458., Mitte: *τὰ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.* Hieher gehört noch eine andere Stelle **ibidem**, wo Philo ihnen die Behauptung beilegt, daß man die heiligen Schriften nur durch göttliche Inſpiration verſtehen könne (*ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν τοὺς πατριοὺς νόμους ἄνευ καταχωχῆς ἐνθέου.*). Sie mußten alſo in ihnen einen verborgenen geheimen Sinn finden, d. h. ſie trieben Allegorie.

Beide Partheien fanden ferner in der Sonne ein Sinnbild des Höchſten, und hielten ihn für ein reines Lichtweſen. Denn daß die hergehörigen Berichte des Joſephus und Philo

ſo zu nehmen ſeyen, iſt oben dargethan worden. Dieſe Anſicht von der Natur Gottes, in Verbindung mit der Allegorie, beweist, daß ſie an die rohen Theophanien in der Geneſis nicht glauben konnten, ſondern den hierauf bezüglichen Worten der heiligen Urkunden einen höheren Sinn unterſchoben, und alſo auch, nach aller Wahrſcheinlichkeit, göttliche Mittelweſen annahmen. Philo weist hierauf hin, wenn er, quod omnis probus liber, Mang. II. pag. 458., zu oberſt, ſagt: „Von der Philoſophie überlaſſen ſie die Logik, als unnütz, den Wortklaubern; die Phyſik, als menſchliche Weisheit überſteigend, den Schwätzern, ſie begnügen ſich mit der Gewißheit, daß Gott exiſtire, und mit der Unterſuchung über die Entſtehung der Dinge. *Φιλοσοφίας τὸ μὲν λογικὸν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς, λογοθήραις, τὸ δὲ φυσικὸν, ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες, πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ, καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται.* Die Worte *πλὴν ὅσον περὶ ὑπάρξεως θεοῦ φιλοσοφεῖται* erhalten ihre Erklärung aus der alexandriniſchen Theologie. Gott iſt ſeinem inneren Weſen nach unbegreiflich, nur ſo viel vermag der Menſch einzuſehen, daß er exiſtirt. Der zweite Gegenſtand ihrer Forſchungen iſt die Weltſchöpfung. Dieſe, oder vielmehr die hergehörigen Capitel der Geneſis, waren von jeher die Schatzkammer der jüdiſchen (wie ſpäter der chriſtlichen) Myſtiker, weil ſie hier allen ihren Scharfſinn und ihre Zahlenkünſte ausbreiten, und frei in den Abgründen der bodenloſen Leere umſchweifen konnten. Auch Philo beſchäftigt ſich bekanntlich beſonders gerne mit dieſem Gegenſtande.

Wenn ſie nun, nach dem obigen Zeugniſſe, Gott für unbegreiflich, und bloß den Beweis ſeiner Exiſtenz für möglich hielten, im Uebrigen aber die Schöpfung zu einem Lieblingsgegenſtande ihrer myſtiſchen Forſchungen machten, ſo folgt, daß ſie auch ein Mittelweſen, einen Logos, oder, nach dem

chaldäiſchen Ausdrucke, eine **Memra di Jehovah** annahmen. Denn Gott, der Herr, war ja nach jener Vorausſetzung unſichtbar, folglich mußte ein anderes Weſen bei der Schöpfung, die, nach dem Wortſinne der Geneſis, Jehovah ſelbſt zugeſchrieben wird, ſeine Stelle ausfüllen. Sollte dieſer Schluß allzu gewagt ſcheinen, ſo kann ich mich noch auf eine unverdächtige Stelle des Joſephus berufen. An dem angeführten Orte §. 7. ſagt er: „Wenn ein Eſſäer in den Orden aufgenommen wird, ſo muß er, neben der Beobachtung reiner Sitten, auch noch Folgendes beſchwören: daß er keinem neuen Mitgliede die Lehren des Ordens anders mittheilen wolle, als er ſie ſelbſt erhalten, daß er die Bücher der Sekte geheim halten, und endlich die Namen der Engel keinem Nichteſſäer offenbaren wolle. *Πρὸς τούτοις ὀμνύουσι μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν· ἀφέξεσθαί τε λῃστείας, καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία, καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.* Man bemerke wohl, alle übrigen Gegenſtände des Schwures (es iſt eine ganze Reihe angeführt) betreffen die Sittenzucht oder die Gebräuche, nur der letzte das Dogma. Folglich müſſen ſie das verborgendſte und wichtigſte Geheimniß ihres Ordens in der Lehre von den Engeln gefunden haben. Fragt man nun, was der wichtigſte und überſchwenglichſte Theil der ganzen alexandriniſchen Theoſophie ſey, ſo wird gewiß Jedermann die Lehre von dem *ἀρχάγγελος*, dem *δεύτερος θεὸς*, dem *λόγος* dafür erklären. Wie ſollten wir bei dieſen ſo ſtarken Anzeigen noch an der Uebereinſtimmung der Eſſäer mit den Alexandrinern, und namentlich den Therapeuten, in dieſem wichtigen Punkte zweifeln! Denn wenn man auch zugeben wollte, daß ſie die Namen der Engel vielleicht zu Beſchwörungen und Krankenheilungen gebrauchten, und ſchon aus dieſem Grunde geheim halten mochten, ſo ſetzt dieſer Gebrauch ſchon eine höhere Anſicht von den Engeln und ihrem Ver-

hältniſſe zu Gott, und ohne Zweifel auch den Begriff eines Oberſten derſelben voraus, weil man ſie überall in Klaſſen und Rangſtufen getheilt hat. Uebrigens werden unſere Unterſuchungen über die Targumim und über die chaldäiſche Memra, die wir dem zweiten Theile der Geſchichte des Urchriſtenthums aufbewahren, noch vollſtändigeres Licht über die Wahrheit dieſer Anſicht von der eſſäiſchen Geheimlehre verbreiten.

Was die Lehre von der göttlichen Weltregierung betrifft, ſo glaubten die Eſſäer, nach den zwei obenangeführten Stellen des Joſephus, (Antiquit. XIII. 5., 9., und XVIII. I. 5.) an eine εἱμαρμένη. Was iſt darunter zu verſtehen? Nach Joſephus unterſchieden ſich die drei bekannten jüdiſchen Sekten durch ihre Anſicht von dieſer Lehre. Die Sadduzäer verwarfen das Verhängniß ganz, die Phariſäer nahmen es nur halb, die Eſſäer dagegen in vollem Umfange an. Demnach mußte dieſes Dogma damals ſchon vielfach in Streit gekommen, alſo auch ausgebildet ſeyn. Doch wir wollen vorſichtig ſeyn. Es iſt ſchon längſt anerkannt worden, daß Joſephus ſich erlaubt, jüdiſche Gebräuche und Anſichten zu helleniſiren. Sollte er nicht Aehnliches eben in unſerem Falle gethan haben? Die Juden konnten z. B. nur an eine göttliche Vorſehung, nicht an ein wirkliches Fatum glauben. Dieſer Argwohn bekommt einigen Schein dadurch, daß Joſephus mehr als einmal die Phariſäer mit den Stoikern vergleicht. Letztere zählten bekanntlich das Fatum unter ihre Glaubensſätze; ſo mochte der jüdiſche Geſchichtſchreiber den griechiſchen Begriff, ob er gleich nicht vollkommen paßte, auf ſeine Landsleute übertragen. Dennoch geht aus vielen Gründen hervor, daß dieſe Vermuthung grundlos iſt. Denn erſtlich mußten die Juden ſchon deßhalb an ein wirkliches Verhängniß glauben, weil ſie eine vollſtändige und weit ausgeſponnene Lehre von ihren künftigen Schickſalen auf Erden, von den meſſianiſchen Zeiten mit ihrem Segen und ihrem Fluche beſaßen. Zweitens

finden wir in allen palästinischen Schriften aus dieser Zeit ein gewisses Fatum, nämlich die sogenannte Prädestination. Drittens sagt Philo ausdrücklich, wie oben dargethan worden ist, daß eine jüdische Parthei die Lehre von der εἱμαρμένη den heiligen Schriften unterlege. Viertens können wir uns noch auf bestimmte Nachrichten des jüdischen Geschichtschreibers berufen. Er sagt, Havercamp. II. 165.; Mitte, von den Essäern: εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς οἱ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται, βίβλοις ἱεραῖς, καὶ διαφόροις ἁγνείαις, καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι· σπάνιον δὲ, εἴποτε καὶ ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχήσουσιν. Wenn sie sich mit Vorherverkündigung der Zukunft abgaben, so mußten sie ohne Zweifel auch an ein Verhängniß, an eine ewige Verkettung der Dinge glauben. Auch erzählt Josephus manche Geschichten dieser Art von ihnen, wie z. B. Antiquit. Lib. XV. cap. 10. §. 5., ibidem Lib. XVII. cap. 13. §. 3., und de bello l. cap. V. §. 5. Wir wollen die letztere hersetzen. „Bei der Ermordung des Antigonus (eines Fürsten aus der königlichen Familie Judäas), mußte man den Essäer Judas bewundern, der sich nie in seinem Vorhersagen täuschte. Als dieser Mann den Antigonus (kurz vor seinem Tode) am Tempel vorübergehen sah, rief er seinen Jüngern, die ihn in großer Menge umgaben, zu: Wehe mir! es ist Zeit, daß ich sterbe; ich habe die Wahrheit überlebt, meine Vorhersagung ist falsch erfunden; denn dieser Antigonus lebt noch, der doch heute sterben sollte! Als Ort des Todes ist ihm der Thurm des Straton vom Schicksale bestimmt, allein dieser liegt 600 Stadien von hier entfernt, und schon ist es die vierte Stunde, meine Prophezeihung ist zu nichte. Nach diesen Worten versank der Greis in düsteres Schweigen, als auf einmal gemeldet wird, Antigonus sey so eben an einem unterirdischen Orte, der auch Thurm des Straton hieß, so gut als der andere bei Cäsarea ermordet worden.“

Die Wahrheit oder Unwahrheit dieſer Erzählung iſt für unſeren Zweck gleichgültig. Auf jeden Fall beweist ſie, daß man damals den Eſſäern ſolche Prophezeihungen zutraute, was nicht möglich war, wenn ſie ſich nicht mit Vorherverkündigung der Zukunft abgaben, und alſo auch an ein Verhängniß glaubten.

Demnach kann über die Glaubwürdigkeit jener Angabe des jüdiſchen Geſchichtſchreibers kein Zweifel obwalten. Aber nun entſtehen die anderen, noch wichtigeren Fragen, erſtens, ob ſie jedes Geſchick der Sterblichen, und namentlich jede ihrer Handlungen, die guten wie die böſen, von der göttlichen Allmacht abgeleitet, und zweitens, ob ſie zwiſchen den Willen Gottes und die Thaten und Leiden der Menſchen nicht ein Mittelglied, nämlich die Sterne, eingeſchoben haben. Wir ſtellen die zweite Frage abſichtlich ſo, weil wohl Niemand glauben wird, daß die Eſſäer das Urweſen mit den Sternen ſelbſt verwechſelt haben möchten, was man den Chaldäern Schuld gibt. Denn ſo etwas iſt bei Juden gar nicht denkbar. Löſen wir zuerſt die zweite Frage. Wenn ſie bejaht wird, müſſen wir ihre Anſicht etwa ſo denken: Gott ſchuf die Sterne ſo, daß ihre Stellung und ihre Verhältniſſe auf das Handeln und die Schickſale der Menſchen Zwang üben, natürlich immer nach dem vorausbeſtimmten göttlichen Willen, der ja auch das Heer des Himmels ordnete. Dieſe Erklärung des Ausdruckes εἱμαρμένη finden wir ſchon bei Epiphanius, welcher in dem Abſchnitte ſeiner Ketzergeſchichte, der von den Phariſäern handelt, letzteren Aſtrologie Schuld gibt, und ſeine Angabe überdieß durch eine Reihe aſtrologiſcher Namen, die bei den Phariſäern im Gebrauche geweſen ſeyn ſollen, bekräftigt. Allein erſtlich mißtrauen wir, geſtützt auf den Vorgang unſerer beſten Kritiker und Geſchichtsforſcher, der Glaubwürdigkeit dieſes Vaters, beſonders in Dingen, wo er nicht als Augenzeuge berichtet. Für's zweite beweiſen ſeine hebräiſchen

Ausdrücke für die griechiſchen Sternbilder Nichts. Für's dritte deutet er nur bei den Phäriſäern, nicht bei den Eſſäern, den von Joſephus gebrauchten Ausdruck εἱμαρμένη aſtrologiſch. Mit dieſer letzteren Bemerkung wollen wir jedoch durchaus nicht ſeine Autorität theilweiſe ſtehen laſſen, oder uns auf künſtliche Weiſe aus der Schlinge ziehen, wir ſind vielmehr feſt überzeugt, daß Epiphanius auch die Phariſäer mit Unrecht des Glaubens an das Sterneverhängniß bezüchtigt, für welche Behauptung wir die Beweiſe nicht ſchuldig bleiben werden. Allem Anſcheine nach hatte er bei ſeiner Beſchreibung der phariſäiſchen Ketzerei Joſephus vor Augen; wenn er nun das von letzterem gebrauchte zweideutige Wort εἱμαρμένη auf Aſtrologie deutet, ſo iſt dieß ſeine perſönliche Anſicht, welche für mich kein hiſtoriſches Gewicht hat.

Wichtiger erſcheinen einige Worte aus derſelben räthſelhaften Stelle des Porphyrius (Rhoer. pag. 148.), die wir weiter oben angeführt haben. Er berichtet nämlich von den „Ἰουδαῖοι“ pag. 148., unten, Folgendes: τῆς νυκτὸς τῶν ἄστρων ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, βλέποντες εἰς αὐτὰ, καὶ διὰ τῶν εὐχῶν θεοκλυτοῦντες. Wenn dieſe Unbekannten Gott bei dem Anblicke der Geſtirne anflehen, ſo ſcheint es, daß ſie dieſen Einfluß auf die menſchlichen Schickſale zuſchreiben.

Wir haben oben klar dargethan, daß der Bericht des Philoſophen, aus welchem dieſe Worte genommen ſind, ſehr großen Schwierigkeiten unterliegt, und daß er namentlich auf die Eſſäer unmöglich in ſeinem ganzen Umfange gedeutet werden kann. Dennoch möchte ich glauben, daß die dunkeln und mangelhaften Quellen, aus welchen Porphyrius die letztere Nachricht ſchöpfte, wirklich auf die Eſſäer zurückweiſen. Zwei Stellen Philo's machen mir dieß wahrſcheinlich: die erſte ſteht, de Septenario, Mang II. 279., zu oberſt, wo Philo das Leben und die Anſichten der wahrer Verehrer Gottes ſo beſchreibt: „Ὅσοι ἢ παρ' Ἕλλησιν ἢ παρὰ βαρβάροις ἀσ-

κηταὶ σοφίας εἰσὶν, ἀνεπιλήπτως καὶ ἀνυπαιτίως ζῶντες, μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀνταδικεῖν αἱρούμενοι, τὰς τῶν φιλοπραγμόνων ὁμιλίας ἐκτρεπόμενοι, καὶ κατὰ χωρία ποιούμενοι τὰς διατριβὰς, προβέβληνται δικαστήρια καὶ βουλευτήρια καὶ ἀγορὰς καὶ ἐκκλησίας, καὶ συνόλως, ὅπου τις τῶν εἰκαιοτέρων ἀνθρώπων θίασος ἢ σύλλογος, οἷα βίον ἀπόλεμον καὶ εἰρηναῖον ἐζηλωκότες, θεωροὶ τῆς φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πάντων ἄριστοι· γῆν καὶ θάλατταν καὶ ἀέρα καὶ οὐρανὸν καὶ τὰς ἐν αὐτοῖς φύσεις διερευνώμενοι· σελήνῃ καὶ ἡλίῳ καὶ τῇ χορείᾳ τῶν ἄλλων ἀστέρων, πλανητῶν τε καὶ ἀπλανῶν, ταῖς διανοίαις συμπεριπολοῦντες· τὰ μὲν σώματα κάτω πρὸς χέρσον ἱδρυμένοι, τὰς δὲ ψυχὰς ὑποπτέρους κατασκευάζοντες, ὅπως αἰθεροβατοῦντες τὰς ἄνω δυνάμεις περιαθρῶσιν, οἷα χρηστοὶ τῷ ὄντι κοσμοπολῖται γενόμενοi, οἳ τὸν μὲν κόσμον ἐνόμισαν πόλιν, πολίτας δὲ τοὺς σοφίας ὁμιλητὰς, ἀρετῆς ἐγγραφούσης, ἣ πεπίστευται τὸ κοινὸν πολίτευμα πρυτανεύειν. Ohne Zweifel hatte Philo bei den Worten ἀσκηταὶ σοφίας vorzüglich die Therapeuten im Auge. Der Beisatz παρ' Ἕλλησιν ἢ παρὰ Βαρβάροις beweist nichts gegen dieſe Erklärung, ſondern ſpricht vielmehr für dieſelbe, da Philo auch in der Schrift de vita contemplativa, welche ausdrücklich von der ägyptiſchen Sekte der Therapeuten handelt, ihnen Vorbilder und Genoſſen unter Griechen und Barbaren zuſchreibt. Wenn aber auch der ziemlich klare Ausdruck ἀσκηταὶ σοφίας nicht wäre, ſo würde dennoch die wahre Erklärung keinem Zweifel unterliegen; denn die ganze Schilderung paßt nur auf eine überſchwengliche myſtiſche Parthei, d. h. auf die Therapeuten, da es ſonſt keine andere Sekte dieſer Art in Aegypten gab. Ebenſo verhält es ſich mit der zweiten Stelle, de praemiis ac poenis, Mang. II. 427., unten, wo Philo ſagt: „In der Zeit des erſehnten Heiles werden die Auserwählten Gottes einen reinen und trefflich organiſirten Leib bekommen,“ wegen: „διὰ

τὸν καθάρσεσι τελείαις νοῦν καθαρθέντα, καὶ μύστην γεγονότα τῶν θείων τελετῶν, καὶ μόναις συμπεριπολοῦντα ταῖς οὐρανίων χορείαις καὶ περιόδοις.“ Auch hier erſcheint die Beſchauung der Geſtirne, die Verſunkenheit im himmliſchen Lichte als der höchſte Grad menſchlicher Vollkommenheit, folglich auch als das Ziel, das die Therapeuten erſtrebten, welche die Myſtik damaliger Zeit am weiteſten trieben, und, wie Philo ſagt, Vorkämpfer des Menſchengeſchlechtes auf der Bahn der Vollendung ſeyn wollten. Dieſe ſonderbare Richtung iſt eine Frucht des Geiſtes jener Zeiten. Denn wenn das Leben, durch die herbe Gewalt troſtloſer Wirklichkeit in ſich zurückgedrängt, den natürlichen äußeren Wirkungskreis,

„Da Gott die Menſchen ſchuf hinein,“

verlaſſen muß, ſo geht beinahe immer das Maas verloren, und es entſtehen Mißgeſtalten. Der Eine ſchaut himmliſche Viſionen, wie die Mönche in ihren Zellen; eine andere gewaltigere Natur will

„Der Erde Mark mit Ahnungsdrang durchwühlen,
Alle ſechs Tagwerke im Buſen fühlen.“

Ein Dritter bedarf eines ſichtbaren Anhaltpunktes, um ſeine himmliſche Sehnſucht daran zu knüpfen, er wählt das Sonnenlicht und das nächtliche Meer der Sterne. Zu letzterer Gattung gehörten die Therapeuten, wie man aus ihrer Verehrung der Sonne, und aus den eben angeführten Stellen Philo's erſieht. Alle dieſe excentriſchen Richtungen des Geiſtes ſtimmen darin überein, daß in ihnen das ſchöne Gleichgewicht zwiſchen innerem und äußerem Leben verloren iſt. Der Fauſt unſeres trefflichen Dichters konnte nur ein akademiſcher Doctor, nicht aber ein Staatsmann oder ein Feldherr, oder ſelbſt ein großer Kaufmann ſeyn, überhaupt keinem Stande angehören, deſſen Thätigkeit in großartiger Geſtalt auf die Außenwelt gerichtet iſt. Und ebenſo gab es in den ſchönen

Zeiten der römiſchen, ſo wie der griechiſchen Republiken keine Therapeuten, keine Pythagoräer, keine Mönche u. d. gl.

Kehren wir zu Porphyrius zurück. Ich hoffe, Jedermann wird mir zugeben, daß ſeine obenangeführten Worte viel natürlicher aus jenen beiden Stellen Philo's erklärt werden, als durch eine aſtrologiſche Deutung, zu welcher weder in den Ausdrücken ſelbſt, noch in dem Zuſammenhange ein Grund vorhanden iſt.

Alſo bleibt die εἱμαρμένη noch immer im Dunkeln. Wir wollen des jüdiſchen Geſchichtſchreibers eigene Worte prüfen. Er drückt ſich ſo aus, Antiquit. XVIII. 1. 5.: Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος. Ebenſo von den Phariſäern, de bello II. 8. 14.: Φαρισαῖοι μὲν εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα. Deßgleichen, ibidem, von den Sadduzäern: Σαδδουκαῖοι τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι, καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν, ἢ μὴ δρᾶν τίθενται. In dieſen drei Stellen wechſelt das Wort θεὸς mit dem anderen εἱμαρμένη ab. Dürfen wir nun annehmen, daß uns Joſephus die eigenſte Meinung der jüdiſchen Sekten berichte (welche Vorausſetzung gewiß nicht allzukühn iſt), ſo glaube ich auch den Schluß rechtfertigen zu können, daß εἱμαρμένη kein aſtrologiſches Fatum bedeutet. Denn faſt unmöglich erſcheint es, einen ſo ſinnlich beſtimmten, ich möchte ſagen, ſo plumpen Begriff, wie das Sternenverhängniß, mit dem allgemeinen und unbeſtimmten „Gott“ ſo unvermerkt und leicht zu vertauſchen. Dieſer Grund iſt auf die Natur der Sprache gegründet. Wir haben noch andere, die wir ſchon mehreremale angedeutet, und hier wiederholen müſſen. Wenn die εἱμαρμένη des Joſephus Aſtrologie bezeichnet, wenn alſo die Phariſäer und Eſſäer an dieſelbe glaubten, wenn alle jüdiſche Sekten ſich in der Beſtimmung dieſer Lehre unterſchieden, wenn ſie folglich nothwendig der Gegenſtand vielfachen Streites geworden ſeyn mußte, ſo iſt es

rein unbegreiflich, warum im neuen Teſtamente, welches ſonſt gegen viel weniger bedeutende jüdiſche Meinungen auftritt, dieſes Dogma nirgends, weder tadelnd, noch ſonſt auf irgend eine Weiſe, berührt wird. Daſſelbe gilt von den übrigen alten jüdiſchen Schriften. Weder in der Miſchnah, noch in den älteſten Targumim, noch in den Apokryphen oder Pſeudepigraphen finde ich eine Hindeutung auf Aſtrologie, als jüdiſches Dogma. Dagegen ſind alle Denkmäler aus der Zeit, von welcher wir hier handeln, ohne Ausnahme, voll von einem gewiſſen Fatum, nur nicht als Geſtirneverhängniß, ſondern als uranfänglicher göttlicher Rathſchluß, oder als Prädeſtination. Ferner erklären die Verfaſſer der Sibyllinen, ſo wie Philo, die Aſtrologie für einen groben Irrthum, namentlich betrachtet ſie letzterer als den größten Vorwurf der Chaldäer. Wäre nun der Glaube an die Macht der Geſtirne in Judäa ſo verbreitet geweſen, wie wir bei aſtrologiſcher Deutung jener Worte des Joſephus annehmen müßten, ſo würde gewiß auch Philo, der die Paläſtiner und ihre Anſichten, wie ich meine, kannte, darum gewußt haben. Wie iſt es nun begreiflich, daß er die Aſtrologie immer bei fremden Völkern tadelt, nie aber bei den Juden, während er doch den letzteren den Glauben an Prädeſtination, oder an eine, nicht von den Sternen, ſondern von Gott unmittelbar abhängige εἱμαρμένη aufbürdet? Gewiß war jene, nach ſeiner Anſicht, viel größere Sünde, als dieſer. Warum ſchweigt er von dem größeren Fehler, und eifert gegen den geringeren? Wahrlich, ſchon dieſer eine Grund nöthigt, an ein **decretum absolutum**, ſtatt an Aſtrologie, zu denken. Endlich iſt der Glaube an den Einfluß der Sterne dem Geiſte des Judenthums überhaupt, und beſonders dem Charakter einer Sekte entgegen, welche Moſes über Alles achtete. Dieſer ſchließt, **Deuteron. XVIII. 10., 11.**, und **Levitic. XIX. 31.** und **XX. 27.**, alle diejenigen aus der Gemeinde des Herrn aus, welche aus Zeichen der Natur, aus

den Sternen oder sonst außerordentlichen Erscheinungen die Zukunft errathen wollen. Dasselbe Verbot wurde auch von den Propheten wiederholt, wie Jerem. X. 2. — Ich weiß wohl, daß die Astrologie dennoch unter den Juden in Gang gekommen ist, und daß selbst der Talmud deutliche Anzeigen hierüber enthält; allein dieß geschah erst später, nachdem der Tempel längst zerstört, und das arme Volk, ohne religiösen Mittelpunkt, überallhin, und namentlich unter die Anhänger des Islam, zerstreut war. Denn in jenen finsteren Zeiten konnten auch die Juden dem Einflusse des allgemein unter Mahomedanern und Christen verbreiteten Glaubens an die Macht der Gestirne nicht mehr widerstehen; viele derselben trieben von nun an die Astrologie nicht bloß aus Ueberzeugung, sondern auch um des Gewinnes willen, und ließen sich an kleinen und großen Höfen des Abendlandes, so wie des Orientes, als Horoskopen brauchen. Daß der Talmud hin und wieder ähnliche Meinungen aufführt, ist ganz in der Ordnung; denn er ist eine bunte Sammlung von Traditionen, welche die jüdische Dogmengeschichte von vollen sieben Jahrhunderten umfaßt. Wollte man aus den römischen und griechischen Vätern, von dem römischen Clemens bis zu Augustin, ein weitläufiges Corpus doctrinae von zwölf Folianten zusammenfügen, so würde man auch gar artige Lehren zusammenbekommen, die der reinen Quelle, aus welcher Alle zu schöpfen behaupten, nicht sehr ähnlich seyn möchten. Ein allgemeiner Beweis aus dem Talmud hat so viel als gar kein Gewicht, sondern man muß das Alter der Namen, an welche die Traditionen geknüpft sind, in Anschlag bringen. Nun kann ich versichern, daß gerade die ältesten der im Talmud citirten Rabbinen den Einfluß der Gestirne auf die Thaten und Leiden der Menschen verwerfen. Ich will aus den vielen Stellen, die ich gesammelt, einige hersetzen. Traktat Schabbath, Fol. 157. Col. I. heißt es: Rabbi Jochanan dixit: nullus est

influxus Sideribus in Israëlem (אֵין מַזָּל לְיִשְׂרָאֵל). — Unde hoc derivatur? — Dictum est (Jerem. X. 2.): „sic effatus est Jehova: viam paganorum ne ineatis, neque timeatis signa coeli, quae timent pagani.“ Illi (sc. Pagani) timeant coeli signa, neque vero Israël. Nec aliter sentit Rabbi Jehudah. Dixit enim: unde derivari possit, nullum esse sideribus influxum in Israëlem? Scriptum est (Genes. XV. 5.): Et duxit illum foras (sc. Abrahamum). Abrahamus dixit: Domine mundi! filius domus meae (i. e. servus meus) erit heres bonorum meorum. Respondit Deus: „minime,“ sed qui egredietur de lumbis tuis. Dixit Abraham: „Domine mundi! vidi in Astrologia mea, me non dignum esse, qui procrearem filium.“ Respondit Deus: „Abjice Astrologiam, nullus est influxus Sideribus in Israëlem. Quid enim tibi vis? anne quoniam Saturnus sit in occasu? Ecce ego pono illum in oriente.“ Sic etiam scriptum est (Jes. XLI. 2.), quis suscitavit ab oriente virum justitiae et vocavit eum ad pedem suum.

Die beiden Rabbinen Jochanan und Jehudah, die hier genannt ſind, lebten am Ende des erſten Jahrhunderts.

Ebenſo lautet eine Stelle aus dem Tractate Succah, Fol. 29. Col. I. Rabbini tradiderunt: Defectio solis malum omen est populis mundi (gentilibus). Defectio lunae malum est portentum Israëlitis. Illi enim numerant secundum solem, hi vero secundum lunam. Sed dum Israëlitae faciunt voluntatem Dei, iis omnia haec non sunt timenda. Scriptum enim est (Jerem. X. 2.): Viam paganorum ne ineatis etc. Unde vides, nullum sideribus esse influxum in Israëlem. Schon neigt ſich dieſe Stelle, welche offenbar ſpäteren Urſprunges iſt, einigermaßen auf die Seite der Aſtrologie, indem ſie den Geſtirnen einen bedingten Einfluß zugeſteht.

Uebrigens brauchen wir den Talmud mit ſeinen Zeugniſſen gar nicht; die eine, bei allen Juden, in der Miſchnah,

in Philo's Schriften, so wie in den Pseudepigraphen verbreitete Tradition, daß Abraham früher im chaldäischen Wahne befangen gewesen, und dann erst zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangt sey, genügt vollkommen für unseren Zweck. Denn diese Sage spricht ja auf's feierlichste den Glauben aus, daß Astrologie Irrthum, und der wahren Erkenntniß Gottes zuwider sey.

Also die εἱμαρμένη des Josephus ist keineswegs astrologisch zu deuten. Aber nun fragt es sich weiter, ob die Essäer nicht nur die Schicksale, sondern auch die Handlungen der Menschen vom göttlichen Rathschlusse ableiteten, mit anderen Worten, ob sie Gott auch zur ersten Ursache des Bösen machten. Bekanntlich führt die Consequenz in dieser Lehre zu den widrigsten Sätzen, und es gab daher zu allen Zeiten Partheien, welche nur den Grundsatz, nicht aber die Folgerungen gelten ließen. Wir müssen deßhalb mit einer Unterscheidung beginnen, um unsere Frage leichter in's Reine zu bringen. Alle Fügungen, welche über die Menschen kommen, sind entweder Ereignisse der Natur, oder That anderer Sterblichen, da das meiste Gute oder Böse, das wir erfahren, von Menschen ausgeht. Nehmen wir als Beispiel jene oben von Josephus erzählte Geschichte. Antigonus wurde bei dem Thurme des Straton ermordet; dieß war für den Essäer Judas göttliches Verhängniß, also göttlicher Wille. Aber wollte Gott auch, daß Antigonus Bruder, Aristobul, den Befehl zu diesem Brudermorde geben sollte? Denn der Wille des Aristobul war das Mittel des Mordes, der vom Schicksale verhängt war. Recht gut mochte ein Essäer, auch bei seiner strengen Ansicht von dem Alles ordnenden Verhängnisse, den ersten Satz behaupten, und doch den zweiten läugnen. Denn obgleich dieß ein Widerspruch ist, so liegt derselbe in der menschlichen Natur, und ist zu allen Zeiten wiederholt worden. Um ein Beispiel aus dem Christenthume zu nehmen, sagen fast

alle Partheien, es war göttliche Bestimmung, daß Christus für die Menschheit sterben sollte; aber war es auch himmlischer Rathschluß, daß dieser und jener Jude ihn peinigen und kreuzigen, daß Judas ihn verrathen mußte? Offenbar, wenn man jenes sagt, muß man auch dieses zugeben, und doch wird sich beinahe selbst ein Calvinist gegen einen so harten Satz sträuben.

Die Essäer konnten also nur die Schicksale der Menschen vom Verhängnisse ableiten, nicht ihre Thaten, ob dieß gleich ein Widerspruch ist. Oder zweitens, sie mochten die Gottheit und ihren Rathschluß dadurch vom Vorwurfe des Bösen befreien, daß sie den Menschen seiner Natur nach für verdorben erklärten, jede gute Handlung durch göttliche Mitwirkung geschehen ließen. Die Voraussetzung wäre dann, daß Gott die Menschen bei jedem bösen Thun für sich handeln lasse, bei guten Thaten dagegen unterstütze, mit einem Worte, der Begriff der Zulassung im ersteren, der Mitwirkung im anderen Falle.

Das Gute ist, nach dieser Ansicht, dem Erfolge, wie der Ursache nach, das Böse dagegen nur dem Erfolge nach, von Gott abzuleiten, der Beides nach seiner ewigen Voraussicht geordnet hat. Diese Unterscheidung ist weder künstlich, noch neu, vielmehr ist sie schon oft gemacht worden, und namentlich auch durch das Evangelium sanctionirt. Aber wie kann man nachweisen, daß die Essäer so dachten? Vorerst läßt sich zum Voraus erwarten, daß diese mystische Sekte, welche in Gott das reinste, ungetrübte Urlicht, im Bösen die Finsterniß sah, das höchste Wesen nie in sein Gegentheil, das Dunkel, herabgezogen haben werde. Für's zweite finden wir bei ihnen genau jene Ansicht vom Menschen nnd seiner sittlichen Natur, welche wir eben voraussetzten, und welche nothwendig zu dem Glauben an die eben beschriebene Art von εἱμαρμένη führen muß. Wir werden dieß tiefer unten zeigen. Drittens (und

dieß iſt unſer vorzüglichſter, und, wie wir glauben, unumſtößlicher Beweis), Philo legt ein klares Zeugniß für uns ab. Quod omnis probus liber, Mang. II. 458., Mitte, ſagt er von den Eſſäern: „Für ihre Liebe zu Gott ſpricht die Reinheit ihres Lebens, der Abſcheu vor Lüge und Schwören, ſo wie ihre Ueberzeugung, daß Gott der Urheber von allem Guten und von nichts Böſem ſey.“ *Τοῦ φιλοθέου δείγματα παρέχονται μυρία, τὴν παρ᾽ ὅλον τὸν βίον συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον ἁγνείαν, τὸ ἀνώμοτον, τὸ ἀψευδὲς, τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.* Man kann ſich kein beſtimmteres Zeugniß denken! Folglich glaubten ſie, nach Philo, daß alle guten Thaten von Gott (durch Mitwirkung), alle böſen von der verderbten Natur des Menſchen (unter göttlicher Zulaſſung) herrühren. Ferner glaubten ſie, nach Joſephus und den übrigen angeführten Zeugniſſen, daß Alles, was auf Erden geſchehe, das Gute, das vom Himmel aus gewirkt, das Böſe, das zugelaſſen werde, kurz jedes Schickſal der Welt, einem ewigen, unabänderlichen Rathſchluſſe diene, deſſen Fügungen einzelne begabte Menſchen vorausſehen können. Die *εἱμαρμένη* iſt alſo vollkommen erklärt.

Nur eine kleine Andeutung bei Joſephus ſcheint uns zu widerſprechen. Der jüdiſche Geſchichtſchreiber ſagt nämlich, in der ſchon berührten Stelle von den Sadduzäern: *τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν τίθενται.* Der Ausdruck *δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν* iſt auffallend, man hätte eher *δρᾶν τι κακὸν ἢ καλὸν* erwartet, wie er gleich nachher von ihnen ſagt: *ἐπ᾽ ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν, καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι.* Jene Stellung der Worte ſcheint zu beweiſen, daß die Streitfrage über das Schickſal wirklich ſo gefaßt worden ſey, ob die Gottheit auch das Böſe thue, oder nicht, in welchem Falle dann die Eſſäer, als diejenige der drei Sekten, die das Fatum in

ſeinem vollen Umfange annahm, das höchſte Weſen zum Quell der böſen Thaten gemacht hätten. Allein dieß iſt nur Schein: denn erſtlich ſetzt Joſephus in dem angeführten Citate den Sadduzäern nicht die Eſſäer, ſondern die Phariſäer entgegen; zweitens mochte er die Frage, wie es bei theologiſchen Streitigkeiten, die lange mit Erbitterung und ohne Ziel geführt worden ſind, faſt immer geſchieht, auf's ſchroffeſte, oder, wie man ſagt, auf die Spitze ſtellen, ohne daß der wahre Stand der Sache erſchöpft wäre, oder ohne daß ein Eſſäer, in einer ſolchen Faſſung, ſeine eigenthümlichen Anſichten erkennen konnte. Gewiß iſt dieſe ſchwache und ſo zweifelhafte Andeutung nicht im Stande, dem klaren Zeugniſſe des Philo, das ohnedieß durch den ganzen Charakter der Sekte und alle anderen Anzeigen beſtätigt wird, das Geringſte von ſeinem Gewichte zu rauben.

Noch kann man fragen, in welcher Form ſie ſich das Verhängniß oder den göttlichen Rathſchluß dachten. Daß ſie es von Gott unterſchieden, geht aus obigen Stellen des jüdiſchen Geſchichtſchreibers hervor, wo θεός und εἱμαρμένη als zwei verſchiedene, obwohl eng verwandte Begriffe aufgeführt werden. Näheres läßt ſich aus Mangel an Nachrichten nicht beſtimmen. Dennoch iſt es mir im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß ſie mit den übrigen Juden das Bild vom göttlichen Buche theilten, in welches alle Schickſale der Welt zum Voraus verzeichnet ſeyen.

Nun iſt unſere Unterſuchung zum Abſchluſſe reif. Wenn die Eſſäer wirklich die Anſicht von Gott und ſeinem ewigen Rathſchluſſe hatten, die wir ſo eben, geſtützt auf ſo viele Beweiſe, auseinanderſetzten, ſo iſt ihre Lehre weder von den Anſichten der Therapeuten, noch von der Theoſophie Philo's verſchieden. Denn auch dieſe beiden glaubten, daß alles Gute von oben komme, daß der Menſch für ſich, wegen der Verderbtheit ſeiner Natur, nichts Heilſames wirken könne. Sie

glaubten ferner an einen göttlichen Weltplan, nach welchem Alles erfolgen müſſe. Noch mehr, wir können geradezu behaupten, daß die εἱμαρμένη der Eſſäer auf's genaueſte mit dem Begriffe des Verhängniſſes übereinſtimmt, den wir im 12. und 19. Capitel des (therapeutiſchen) Buches der Weisheit nachgewieſen haben. Denn auch in dieſer Schrift finden wir die Behauptung einer (von den Sternen unabhängigen) ἀνάγκη, verbunden mit dem ſichtbaren Beſtreben, die Erfolge von dem Willen der göttlichen Weltordnung abzuleiten, die Handlungen ſelbſt aber, welche böſe Erfolge herbeiführen, als menſchliche Schuld, obwohl inkonſequenter Weiſe, darzuſtellen, weßhalb (cap. XII. 10 — 17.) die Kananiter, die doch unter dem Fluche ihres Stammvaters ſtehen, und alſo unmöglich gut handeln können, wegen ihrer Laſter ſtreng gerichtet werden. Dieſe merkwürdige Uebereinſtimmung kann als die letzte Probe betrachtet werden, daß unſere Erklärung des Ausdruckes εἱμαρμένη die richtige iſt. Andererſeits geben wir gerne zu, daß von den Eſſäern der Begriff des Schickſales ſchärfer aufgefaßt worden ſeyn mag, als von den Therapeuten, welche, völlig von der Welt abgetrennt, ſich in die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit verſenkten, und inbrünſtiger in himmliſcher Liebe ſchwelgten, während die erſteren, obwohl auch eine myſtiſche Sekte, dem bürgerlichen Leben nicht ſo ganz fremd blieben. Joſephus ſagt (Hapercamp. II. pag. 163.) von ihnen, daß jedes neu eintretende Ordensglied beſchwören müſſe, nie ſeine Untergebenen zu mißhandeln, wenn es zur Herrſchaft gelangen ſollte, noch ſich in Kleidung und ſonſtigem Schmucke über das gewöhnliche Maas zu erheben. Dieß ſetzt voraus, daß die Eſſäer, unbeſchadet ihrer Gelübde, Staatsämter bekleiden konnten, und wirklich bekleideten, wie wir ſie denn auch in der jüdiſchen Geſchichte des Joſephus als Propheten und Patrioten in mehrfachem Verkehre mit Weltleuten finden. Eine ſolche freiere Bewegung hatte nothwendig zur

Folge, daß ſich ihr Geſichtskreis nicht bloß auf die kleinen Intereſſen ihres Ordens beſchränkte, ſondern auf das Loos ihres Volkes, ja, bei der damaligen Verkettung der Menſchen und Völker, auf den Gang der bekannten Welt, der *οἰκουμένη* ausdehnte. Hiedurch aber, meinen wir, mußte der Begriff eines Schickſales tiefere Wurzeln bei ihnen ſchlagen. Denn was war, auch ohne dogmatiſche Gründe, natürlicher, als dieſer Gedanke in jenen verhängnißvollen Zeiten, wo das Wohl und Wehe dreier Welttheile von dem Willen eines römiſchen Oberhauptes abhing, und das ganze Morgenland die Erwartung hegte: **percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.** Siehe Sueton **in vita Vespas. cap. IV.** Deßgleichen Tacitus **Histor. V. 13.**

Daß die Eſſäer an gute Engel glaubten, geht aus der obengegebenen Stelle hervor, nach welcher ſie ſich verpflichteten, die Engelsnamen geheim zu halten. Ohne Zweifel kannten ſie aber auch böſe Engel oder Dämonen. Dieß läßt ſich mit Beſtimmtheit ſchließen aus **de bello II. cap. VIII. §. 6.**, verbunden mit **Antiquit. VIII. cap. II. §. 5.** Dort ſagt Joſephus von ihnen: *Σπουδάζουσιν ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. Ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξιτήριοι, καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.* Hier erzählt er von Salomo, er habe eine Menge Sprüche hinterlaſſen, und die Natur und Eigenſchaft der Pflanzen, Steine, Thiere und aller Geſchöpfe auf's genaueſte gekannt. „Gott verlieh dieſem Könige," fährt er weiter fort, „auch Wiſſenſchaft gegen die Dämonen, zum Nutzen und zur Heilung der Menſchen. Er verfertigte Sprüche, durch welche Krankheiten gehoben werden, und hinterließ Beſchwörungsformeln, mit welchen man die Dämonen feſſeln, und auf immer austreiben kann. Dieſe Art zu heilen iſt noch bis

auf dieſen Tag üblich. Ich habe ſelbſt mit angeſehen, wie einer meiner Landsleute, Namens Eleazar, in Gegenwart des Kaiſers Veſpaſianus, ſeiner Söhne, der Legaten und vieler Soldaten, Menſchen, die von Dämonen beſeſſen waren, von ihrer Plage befreite. Dieß geſchah auf folgende Weiſe: Eleazar hielt dem Beſeſſenen einen Fingerring unter die Naſe, unter deſſen Siegel eine von den Wurzeln verborgen war, welche Salomo gezeigt hat, und zog ſo dem Kranken durch die Naslöcher den Dämon heraus.“

Vergleicht man dieſe beiden Stellen miteinander, ſo kann man unmöglich zweifeln, daß jene *συγγράμματα παλαιῶν*, nach deren Anleitung ſie heilſame Wurzeln aufſuchen, und die Kräfte der Steine erforſchen, eben dieſe ſalomoniſchen Bücher ſind. Schriften der Art finden ſich wenigſtens im alten Teſtamente nicht. Dagegen paßt die Beſchreibung einzig auf die Zauberbücher Salomo's, der ja einer der Alten iſt, und wegen ſeiner tiefen und geheimen Weisheit noch jetzt in dem Oriente des größten Anſehens genießt.

Wenn nun die Eſſäer nach Anleitung (des angeblichen) Salomo's Zaubermittel bereiteten, ſo iſt kein Zweifel, daß ſie dieſelben auch zu dem Zwecke anwandten, wozu ſie durch jene Bücher beſtimmt waren, nämlich gegen dämoniſche Einflüſſe. Dann mußten ſie auch an Dämonen glauben. Und wenn ſie ferner untergeordnete böſe Geiſter annahmen, ſo folgt von ſelbſt, daß ſie auch den Teufel kannten, wie wir denn dieſe Lehre nicht nur bei den anderen paläſtiniſchen Juden, ſondern auch bei Pſeudoſalomo, dem Aegypter, dem Therapeuten, finden. Alſo auch hier Uebereinſtimmung beider Sekten.

Noch auffallender iſt dieſelbe im Dogma von dem Menſchen. Die Unterſcheidung zwiſchen Leib und Seele hat bei den Eſſäern einen tiefen Sinn. Joſephus berichtet, de bello II. cap. 8. §. 11., Folgendes: „Der Glaube ſteht bei ihnen feſt, daß die Leiber vergänglich ſeyen, die Seelen dagegen

ewig und unſterblich fortdauern. Dieſelben ſteigen nämlich, von einem natürlichen Reize herniedergezogen, aus dem reinſten Aether herab, und werden in die Leiber, wie in ein Gefängniß, eingeſchloſſen. Ἐρρῶσθαι παρ' αὐτοῖς ἤδη ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα, καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μὲν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας. Aus dieſen merkwürdigen Worten geht hervor, erſtens, daß ſie an die Präexiſtenz der Seelen glaubten, zweitens, daß ſie den Himmel, oder den reinſten Aether, als ihre Heimath anſahen, drittens, daß ſie den Leib oder das Fleiſch für unrein und für den Quell der Sünde halten. Lauter Sätze, die in eben der Geſtalt bei Philo oder Pſeudoſalomo wiederkehren, und gewiß auch von den Therapeuten im Allgemeinen geglaubt wurden, obgleich dieß nicht ausdrücklich berichtet wird. Noch viele andere Gründe beweiſen, daß ſie von der Materie und dem Fleiſche ganz die alexandriniſche Anſicht hegten. Joſephus ſagt ibidem §. 2.: τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι. Da die Lüſte überall vom Leibe abgeleitet werden, und die Mäßigung in der Herrſchaft des Geiſtes über die Begierden beſteht, ſo mußten ſie das Fleiſch als Quell des Böſen betrachten. Es iſt nun leicht zu ſagen, was die Worte ἴυγξ φυσικὴ bedeuten, welche auch Philo gebraucht. Sie bezeichnen die in den himmelbewohnenden Seelen entſtehende Liebe zum Fleiſche, oder der Kreatur, die erſte vorzeitliche Sünde, wodurch ſie in ſterbliche Leiber herniedergezogen werden. Hieher gehört ferner ihre Scheue vor der Ehe, als Reiz zur Fleiſchesluſt, wie wir oben zeigten. Endlich erkläre ich aus demſelben Grunde auch ihren Abſcheu vor dem Oele. cfr. ibidem §. 3.: κηλίδα ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, καὶ ἐάν τις ἀλιφῇ ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα·

τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται. Bellermann (Nachrichten aus dem Alterthume ꝛc.) meint, der Grund dieſes ſonderbaren Gebrauches liege darin, daß ſie das Oel als Sinnbild des Luxus betrachtet hätten, welche Anſicht auch Joſephus in den ebenangeführten Worten zu bekräftigen ſcheint. Ich halte ſie nicht für die wahre, aus drei Gründen. Erſtlich konnte das Oel den Eſſäern nicht Symbol der Ueppigkeit ſeyn, da es im Oriente, ſo wie in allen anderen ſonnigen Ländern, wo der Olivenbaum ſeine köſtliche Frucht trägt, zu den nothwendigſten Lebensbedürfniſſen gehört, faſt wie bei uns das Salz, weil alle warmen Speiſen mit demſelben gekocht werden. Weiter wäre es rein unbegreiflich, warum ſie gerade das Oel mit ſolcher Sorgfalt ferne hielten, wenn ſie nur ihren Abſcheu vor Ueppigkeit damit andeuten wollten; denn es gibt hundert andere Dinge, wie namentlich die Enthaltung von Wein oder ähnlichen Artikeln, wodurch ſie jene Anſicht viel natürlicher an den Tag gelegt haben würden. Endlich trägt jeder entſchiedene Zug dieſer Sekte (worunter gewiß der fragliche Gebrauch zu rechnen iſt) einen myſtiſchen Charakter, und ſo muß auch ihre Enthaltung von dem Oele einen religiöſen Grund haben. Dieſer iſt leicht nachzuweiſen. Für die ſüdlichen Völker iſt die Olive Bild der Freude, des friedlichen Genuſſes; bei den Juden war ſie noch überdieß Symbol der Gottwohlgefälligkeit. Levit. V. 11. findet ſich folgendes Geſetz: „Auf das Opfer, das man wegen einer Sünde darbringt, ſoll kein Oel geſprengt, noch Weihrauch dabei angezündet werden; denn es iſt ein Sündopfer.“ Ebenſo, Numeri V. 14. und 15.: „Wenn ein Mann vom Eifergeiſt entzündet iſt, daß er um ſein Weib eifert, ſie ſey unrein oder nicht, ſo ſoll er ſie zum Prieſter führen, und ein Opfer um ihretwillen darbringen, ein Zehntel Epha Gerſtenmehl, und ſoll kein Oel darauf gießen, noch Weihrauch (dabei anzünden); denn es iſt ein Eiferopfer, ein Rügeopfer, das Miſſethat rüget.“ Offenbar wird hier das

Oel als Sinnbild einer gottwohlgefälligen Gabe gebraucht. So sah auch Philo die Sache an, wenn er de specialibus III., Mang. II. 309., Mitte, von solchen Opfern sagt: μήτε ἔλαιον, μήτε λιβανωτὸς, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων θυσιῶν, παρέστω, διὰ τὸ μὴ ἐπὶ χαρτοῖς, ἀλλ' ἄγαν ὀδυνηροῖς μέλλειν τὴν θυσίαν ἐπιτελεῖσθαι. Ich hoffe, Jedermann wird mir beistimmen in der Behauptung, daß in diesem Gesetze die wahre Erklärung des essäischen Gebrauches zu suchen sey. Sie hielten das Oel von sich fern, nicht weil sie es als Bild der Ueppigkeit verabscheuten, sondern aus dem entgegengesetzten Grunde, weil sie es zu hoch hielten, und zu heilig für niedrigen Dienst des Salbens und der Speise, indem sie den Leib, als ein Gefäß der Unehre, als ein Sündopfer betrachteten, welches mit Oel zu besprengen, das auf Sinai gegebene Gesetz verbot. Aus eben diesem Grunde ist auch ihre sonstige Vernachläßigung des Körpers zu erklären, welchen sie nichtsdestoweniger in weiße Kleider hüllten; ersteres sollte ihren Abscheu gegen das Fleisch, letzteres die Heiligkeit ihres Strebens beurkunden. Von derselben Art ist noch ein anderer Gebrauch, den Josephus berichtet. Ibidem, §. 5., Mitte: ζωσάμενοι σκεπάσμασι λινοῖς, οὕτως ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι. Moses gebot die Waschungen; ihre Ansicht vom Leibe widersprach. Um sich aus der Verlegenheit zu helfen, ziehen sie bei dem Baden Kleider an, damit zugleich dem Gesetze Genüge geschehe, und doch der Körper nicht gepflegt werde! In diesen Stellen liegt nun auch, wie wir hoffen, die vollständige Rechtfertigung unserer oben bei Erklärung der εἱμαρμένη ausgesprochenen Behauptung, daß die Essäer den natürlichen Menschen für verdorben, und nur unter göttlichem Beistande zum Guten fähig hielten. — Mit dem Glauben an die Präexistenz der Seelen ist der an ihre Unsterblichkeit innig verbunden. Josephus berichtet, ibidem §. 11.: Sie lehren, daß die Seelen, wenn sie aus des Leibes Banden

erlöst sind, voll Wonne in die Höhe aufschweben, gleich Gefangenen, die aus langer Knechtschaft befreit werden. Dabei denken sie das Schicksal der hinübergegangenen Seelen als verschieden. Den Guten nämlich weisen sie ihren Aufenthalt über dem Ozean, an einem Orte an, der nicht durch Regen, noch Kälte, noch Hitze beläſtigt, fortwährend von einem sanften, aus dem Meere her säuselnden Zephyr Kühlung empfängt; den Bösen dagegen eine finstere unfreundliche Behausung unter der Erde (μυχὸν), wo sie unabläßige Strafe erdulden.

Schon oben haben wir gezeigt, daß sie, nach der wahrscheinlichsten Erklärung dieser Stelle, den Seelen wieder Leiber, obgleich reine und ätherische, beilegten, weil dieselben sonst die Süßigkeit des Ortes nicht fühlen konnten, und weil nicht nur die Paläſtiner, sondern fast alle anderen Alten, die Geister nicht, wie wir, als etwas immaterielles, sondern als Creaturen, aus Lichtstoff gewoben, betrachteten. Die Höllenstrafen waren ihnen ewig, wie aus den Worten μυχὸς γέμων ἀδιαλείπτων τιμωριῶν hervorgeht; auch die Pharisäer theilten diese Ansicht.

Abermals zeigt sich in diesen Lehren eine auffallende Uebereinstimmung der Essäer mit Pseudosalomo, dem Therapeuten (nur daß dieser der Insel über dem Ozean nicht erwähnt, was nicht viel zur Sache thut), selbst theilweise mit Philo.

Daß die Essäer auch des Messias und seiner Zeiten, so wie des Gerichtstages harrten, wird nicht ausdrücklich berichtet; allein es ist so viel als gewiß, weil fast alle jüdischen Denkmale, die wir kennen, in diesem Glauben einig sind. Weiter unten werden wir noch einen bestimmten Beweis liefern. — Ohne allen Zweifel betrachteten sie Israel als das von Gott erkorene Volk; denn sonst hätten sie Moses nicht in so hohem Grade verehren können. Ibidem, §. 9.: σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου, καὶ ἄν τις βλασφημήσῃ εἰς τοῦτον, κολάζεσθαι

θανάτῳ. Dieſe hohe Achtung für den Geſetzgeber iſt vielleicht noch einer der wichtigeren Punkte, in welchem ſie ſich von der Maſſe der Paläſtiner unterſchieden, und mit den Alexandrinern übereinſtimmten. Denn in den drei erſten Evangelien, welche die Volksanſicht darſtellen, finden wir ungefähr dieſelbe Verehrung für die Propheten, wie für Moſes, während dieſer überall, wo die Allegorie gilt, bei Weitem den Vorrang hat, da ſeine Schriften wegen ihrer hohen Einfalt und der Größe des Gegenſtandes, den ſie behandeln, viel geeigneter zu überſchwenglicher Deutung ſind, als die prophetiſchen Bücher.

Noch haben wir die Sittenlehre der Eſſäer übrig. Auch hier bewährt ſich dieſelbe vollkommene Uebereinſtimmung mit den Therapeuten. Philo beſchreibt, **quod omnis probus liber, Mang. II. 458.**, Mitte, ihre Moral ſo: „Richtſchnur in Allem, was ſie lernen und ausüben, ſind ihnen folgende drei Dinge: Liebe zu Gott, Liebe zur Tugend, Liebe zu den Menſchen. Beweis für ihre Liebe zu Gott iſt die makelloſe Heiligkeit ihres ganzen Lebens, ihre Scheue vor Eidſchwüren und vor Lüge, ſo wie die Ueberzeugung, daß Gott nur Urheber des Guten, niemals des Böſen ſey. Ihre Liebe zur Tugend beurkunden ſie durch Gleichgültigkeit für Gewinn, Ruhm, Vergnügen, durch Mäßigung und Ausdauer; zudem durch Genügſamkeit, Bedürfnißloſigkeit, durch Demuth, Biederſinn und Geradheit. Ihre Liebe zu dem Nebenmenſchen beweiſen ſie durch Wohlwollen, durch Anſpruchloſigkeit (ἰσότης, d. h. Scheue vor πλεονεξία, Keiner will mehr ſeyn als der Andere), und endlich durch ihre Gütergemeinſchaft.“

Dieſe Schilderung wird von Joſephus beſtätigt, **de bello II. cap. VIII. §. 6.**: „Sie dürfen Nichts ohne die Einwilligung ihrer Vorſteher thun. Nur zwei Dinge ſind ihrem eigenen Gutdünken überlaſſen, nämlich Unterſtützung des Nächſten und Erbarmen. Den Gutgeſinnten beizuſpringen, wenn ſie in Noth ſind, und den Hungerigen Brod zu reichen, ſteht

Jedem frei. Dagegen dürfen sie ihren Verwandten Nichts schenken ohne Erlaubniß der Vorgesetzten. Sie sind gerechte Verwalter des Hasses (ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, d. h. sie hassen nur die, welche es verdienen, nämlich die Schlechtgesinnten), sie bezähmen den Jähzorn, üben Glauben, und sind Diener des Friedens (πίστεως προστάται, εἰρήνης ὑπουργοί). Der Ausdruck πίστεως προστάται besagt, wie aus den folgenden Worten des Geschichtschreibers hervorgeht, daß sie ihr gegebenes Wort gewissenhaft halten. Auch hier wird die Liebe über Alles gefeiert. Gleichwie ihnen diese der wahre Quell des gottgefälligen Handelns ist, so betrachten sie als Ziel ihres Strebens die Heiligkeit, weßhalb Philo selbst ihren Namen von ὁσιότης ableitet (cfr. Mang. II. 457., oben: διαλέκτου ἑλληνικῆς παρώνυμοι ὁσιότητος), offenbar mit Unrecht. Zur Heiligkeit hoffen sie zu gelangen durch Entfernung vom Fleische (ἀποστρεφόμενοι τὰς ἡδονὰς, ὡς κακίαν, καὶ ἀσκοῦντες τὴν ἐγκράτειαν), durch Herrschaft der Vernunft, und durch ächten Gottesdienst, nicht mit blutigen Opfern, sondern im Geiste und der Wahrheit (ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες). Ganz dasselbe gilt auch von den Therapeuten.

Die Uebereinstimmung zwischen beiden Sekten ist also in jeder Beziehung vollkommen. Sie erstreckt sich selbst bis auf die Namen. Denn das Wort Ἐσσαῖος stammt nach der richtigsten Ableitung von dem syrochaldäischen Verbum אָסָא ab, welches heilen und pflegen bedeutet, und ist also nichts als eine wörtliche Uebersetzung von θεραπευτὴς. (Die übrigen Etymologien kann man bei Bellermann, 7 — 14., finden.)

Nun weiter. Ohne innige Verwandtschaft, ja ohne gleichen Ursprung, wäre diese Harmonie nicht möglich. Schon Philo hat dieß ausgesprochen; er erklärt beide Sekten für Zweige

eines Stammes, mit dem geringen Unterschiede, daß die Einen Praktiker, die Anderen Theoretiker seyen. So im Eingange zu der Schrift de vita contemplativa, Mang. II. 471.: Ἐσσαίων περὶ διαλεχθείς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον ἐν ἅπασιν, — ἀντίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος τὰ προσήκοντα λέξω. Wirklich erklärt auch diese Unterscheidung das Abweichende im Charakter beider Gesellschaften. Die Therapeuten blieben in ihren Zellen, und beschäftigten sich nur mit religiöser Beschauung. Die Essäer dagegen trieben Ackerbau, Viehzucht und unsträfliche, friedliche Handwerke. Darum bei diesen die Nothwendigkeit eines Grundstockes; denn fremdes Land konnten sie nicht bebauen. Darum die Sitte, daß Jeder sein Vermögen der Gesellschaft vermachen mußte; denn sonst konnten sie kein Land, noch Acker- und Handwerksgeräthe kaufen; darum ferner ein gewisser Wohlstand, und die Einsetzung von Verwaltern des Gemeinvermögens (κηδεμόνες). Sonst sind beide Sekten sich gleich. Woher nun dieser Unterschied? Er muß aus dem Gesetze erklärt werden. Die Essäer wohnten auf heiligem Boden, in dem Lande der Verheißung. Dieses hatte Moses zu sorgfältiger Bewirthung unter alle jüdischen Familien in gleichen Loosen vertheilt, und den Ackerbau zur ersten und geehrtesten Beschäftigung seines Volkes gemacht. Die Essäer, bei denen nächst Gott der Name des Gesetzgebers im höchsten Ansehen stand, wollten auch hierin dem Gesetze Genüge thun.

Bei den Therapeuten verhielt sich Alles anders. Sie lebten in einem Lande des Fluches, auf einem Grunde, der den Allegoristen Bild des himmelbekämpfenden Titanen-Sinnes und des Bösen war (cfr. de vita Mosis III. Mang. II. 164., Mitte.). Demnach hatten sie auch keine religiöse Verpflichtung zum Anbaue desselben, im Gegentheile mußte es

dieſen Myſtikern gerathener ſcheinen, ſich ſo fern als möglich von dem mit Fluch beladenen Boden zu halten.

Alſo ziehen wir den Schluß: Die Therapeuten und Eſſäer ſind eine und dieſelbe Sekte; die Verſchiedenheit zwiſchen beiden rührt nicht von abweichenden Grundgeſetzen und Anſichten her, ſondern wird durch die Natur der Länder, wo beide lebten, vollkommen erklärt. Nun ſind nur zwei Fälle denkbar, entweder ſind die Eſſäer Vorbild und Anlaß für die ſpäteren Therapeuten, oder umgekehrt, dieſe für die ſpäter entſtandenen Eſſäer. Denn der dritte denkbare Fall, daß beide Geſellſchaften zu gleicher Zeit aus einem gemeinſchaftlichen Schooſe hervorgegangen ſeyen, hat durchaus keine geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit. Die Eſſäer können aber unmöglich die Mutteranſtalt ſeyn, aus welcher die Therapeuten hervorgegangen ſind. Sonſt würde man zugleich ſagen müſſen, daß dieſe myſtiſche Sekte ein Zweig eigenthümlicher paläſtiniſcher Bildung ſey, was rein unmöglich iſt. Denn wie ſollte aus dem beſchränkten, und von fremder Bildung ſo abgeſchloſſenen Volke der Judäer eine Geſellſchaft hervorgehen, welche ſo viele, offenbar aus Vermiſchung helleniſcher und orientaliſcher Ideen entſtandene Lehren bekennt; eine Geſellſchaft, welche ſich von dem althergebrachten Gewohnheitsglauben ſo weit entfernte, daß ſie vom Tempel zu Jeruſalem, dieſem höchſten Heiligthume für jeden Juden, ſelbſt an den erſten Feſten, wo alle Kinder der Nation aus allen Theilen der Welt zuſammenſtrömten, ausgeſchloſſen wurde, oder, wie ich glaube, ſich ſelbſt ausſchloß. (Joſephus, Antiquit. XVIII. cap. I. 5.: *καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος.*) Dieſer e i n e Grund iſt ſtark genug, um den Eſſäern einen nicht judäiſchen Urſprung zuzuſchreiben. Wir haben noch einen anderen. Nach liber II. de bello, cap. VIII. §. 7. mußten die neu eintretenden Ordensglieder mit furchtbaren Eiden beſchwören: „daß ſie Nichts ihren Genoſſen vorenthalten, Nichts den Auswär-

tigen offenbaren wollen, wenn ſie auch bis zum Tode gepeiniget würden. Außerdem ſchwören ſie auch, daß ſie keinem der Ordensbrüder die Lehre in anderer Geſtalt, als ſie dieſelbe empfangen, mittheilen wollen“ (*μήτε κρύψειν τι τοὺς αἱρετιστὰς, μήτε ἑτέροις αὐτῶν τι μηνύσειν, καὶ ἂν μέχρι θανάτου τις βιάζηται. Πρὸς τούτοις ὀμνύουσι μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν*). Dieſer Schwur iſt gewiß ein altes Herkommen der Sekte, welches in Joſephus Tagen keinen vollkommenen Sinn mehr hatte, weil ſchon manches von den Geheimniſſen des Ordens zur öffentlichen Kunde gekommen war, aber nichts deſtoweniger in früheren Zeiten ſehr begründet ſeyn mochte. Derſelbe ſetzt voraus, erſtens, daß der Orden Lehren beſaß, welche mit dem gültigen Glauben des Landes in keinem Einklange ſtanden, und deren Enthüllung Gefahr bringen konnte; daher das ſtrenge Verbot der Mittheilung an Auswärtige. Zweitens, daß die eigenthümlichen Anſichten und Weiſe der Geſellſchaft ſich nicht ſelbſtſtändig und durch allmählige innere Fortbildung entwickelt haben, und deßhalb ſich auch nur durch hiſtoriſche Ueberlieferung fortpflanzten; daher das Verbot, das Erlernte anders zu überliefern, als man es empfangen hatte, und die außerordentliche Sorgfalt für die Reinheit der Tradition. Letzteres halte ich nun für den unumſtößlichſten Beweis eines ausländiſchen Urſprunges. Ich fordere Jedermann auf, mir in der ganzen Weltgeſchichte eine beſtimmte Weiſe der Theologie oder Philoſophie, oder eine religiöſe Anſtalt irgend einer Art zu nennen, welche auf ſelbſtſtändige Weiſe (gleichſam auf organiſchem Wege) ſich in einem Lande entwickelt hätte, und doch nur durch einſeitige, ſtreng ſich gleich bleibende Tradition fortgepflanzt worden wäre. Es wird nichts der Art geben. Dagegen hat jenes Verbot einen trefflichen Sinn, wenn das Inſtitut der Eſſäer aus einem fremden Ideenkreiſe ſtammte, wenn es einer Pflanze glich, welche, herausgeriſſen aus dem

mütterlichen Boden, der sie nährte, und in auswärtiges Land versetzt, nicht mehr Zweige und Geschoße treibt, sondern, kaum sich in ihrer Art erhaltend, aus der Hand des einen Besitzers in die des anderen übergeht.

Also die Lehre und die Anstalt der Essäer ist aus einem anderem Lande nach Judäa eingeführt worden. Folglich stammt sie aus Aegypten, und der Orden der Therapeuten ist die Muttergesellschaft. Diese Wahrheit ist so einleuchtend, daß sie sich Jedem bei dem ersten Anblicke empfehlen muß. Denn unter den Juden Aegyptens fanden sich, wie aus dieser unserer Schrift klar hervorgeht, seit 200 Jahren alle Bedingungen beisammen, welche das Institut der Therapeuten hervorbringen mußten. Ihre Mystik ist die herrschende Lehre der meisten Hellenisten. Die Verpflanzung aus Aegypten nach Palästina ist höchst begreiflich wegen der Nähe beider Länder, wegen des häufigen Verkehrs durch Handel und die gesetzlichen Festreisen, endlich wegen der jedem Juden so natürlichen Sehnsucht, seinen Glauben und seine Ansicht von der väterlichen Religion, auch in dem Lande der Verheißung, in dem Erbtheile der Väter, ausgebreitet zu sehen. Aus eben diesem Grunde finden sich noch bis auf diese Stunde alle verschiedenen Ansichten, welche das heutige Judenthum kennt, in und um Jerusalem vereinigt.

Uebrigens hat schon im fünfzehnten Jahrhunderte der Jude Assariah, seit Maimonides der weiseste unter den Rabbinen, und Verfasser des trefflichen Buches Meor Enajim, eben diese Meinung über den Ursprung der Essäer ausgesprochen, nur aus ganz verschiedenen Gründen. In der ebengenannten Schrift, Abschnitt de rubris pag. 33., 2., edit. Mantuana, sagt er:

„Lange Zeit war es mir auffallend, daß im Talmud der essäischen Sekte, von welcher die griechischen Schriftsteller so viel zu erzählen wissen, keine Erwähnung geschieht. Ich verglich die Stellen, welche von den Sadduzäern und Baitho-

säern handeln, noch einmal recht sorgfältig, ob sich nicht etwa ein Unterschied zwischen beiden entdecken ließe. Da fand ich nun, daß, obwohl Sadduzäer und Baithosäer darin übereinstimmten, daß sie die lex ore tenus tradita (תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה) verwarfen, sie dennoch in einem wesentlichen Punkte von einander abweichen, nämlich im Glauben an Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode. Denn nirgends wird den Baithosäern zur Last gelegt, daß sie diese Lehre verworfen hätten, was doch den Sadduzäern so oft aufgebürdet wird. Dann wurde ich auch noch auf die Namensähnlichkeit zwischen בַּיתּוֹסִים und אוֹסִים aufmerksam; denn leicht konnte aus den beiden Worten בַּיִת und אוֹסִים, von welchen ersteres Schulen und Familien vorgesetzt wird, in der Volkssprache בַּיתּוֹסִים werden. In dieser Meinung bestätigte mich folgende talmudische Stelle, Tractat Sabbath, fol. 108., 1., wo es heißt: „Ein Baithosäer fragte den Rabbi Josuah (Zeitgenosse Hillel's, 40 Jahre vor Christus), woher läßt sich wohl beweisen, daß man Tephilin nicht auf die Haut (Pergament) eines unreinen Thieres schreiben darf? Er antwortete: „Es steht geschrieben (Exod. XIII. 9.), auf daß die Lehre Gottes in deinem Munde sey.“ Dieß bedeutet: Thephillin müssen geschrieben werden auf die Haut eines Thieres, das du in Mund nehmen, d. h. essen darfst. Jener entgegnete: „Nun so sollte man Thephillin auch nicht auf die Haut eines gefallenen Stück Viehes schreiben dürfen (denn auch dieses darf der Jude nicht essen). Worauf der Rabbi zur Antwort gab: „Ich will dir ein Beispiel anführen, um die Sache klar zu machen: Zwei Menschen sind zum Tode verurtheilt, den einen erschlägt der König, den anderen tödtet der Nachrichter; welchen hältst du höher? doch wohl den, welchen der König selbst getödtet hat. Ebenso ist auch das gefallene Stück Vieh (das der höchste König, Gott, getödtet) jedem anderen vorzuziehen.“ Hierauf entgegnete der Baithosäer: „Nun so soll man es auch essen dürfen.“ Rabbi Josua ant-

wortete: „Die Schrift verbietet es (Deuteron. XIV.), und du willst, daß man es esse?“ Der Baithosäer sagte hierauf: „(יפה) καλὸν.“ — So weit die talmudische Stelle. Assariah fügt bei: „Dieser Baithosäer hat also griechisch verstanden. Nun wissen wir aus Philo und Josephus, daß die Essäer großentheils griechische Juden waren; daraus schloß ich, daß Baithosäer und Essäer eigentlich eine und dieselbe Sekte gewesen sind.“

Letztere Behauptung des gelehrten Rabbinen ist zwar unrichtig; denn Josephus stellt nirgends die Essäer als griechische Juden dar, und Philo schildert nur die Therapeuten, nicht die palästinischen Essäer, als solche. Aber immer bleibt diese griechische Antwort eines Mitgliedes der baithosäischen Sekte merkwürdig, von welcher ich, mit Assariah, und aus denselben Gründen, die er angibt, glaube, daß sie mit der essäischen des Josephus und Philo eins ist. Ich habe mir auch Mühe gegeben, mehrere talmudische Stellen, in welchen von den Baithosäern die Rede ist, zu sammeln, aber ohne Nutzen. Denn die einzelnen Nachrichten sind zum Theile nichtssagend, zum Theile auch im höchsten Grade verworren, so daß es mir scheint, die Talmudisten haben die Sadduzäer und Baithosäer in gemeinsamem orthodoxen Hasse zusammengeworfen und verwechselt, und ich zweifle sehr, ob es je gelingen dürfte, aus dieser Quelle einiges bedeutendere Licht über unseren Gegenstand zu verbreiten.

Die nächste Frage wäre nun, zu welcher Zeit die Verpflanzung der ursprünglich ägyptischen Sekte auf palästinischen Boden erfolgt sey. Auch hierüber haben wir fast keine Nachrichten. Nur einige wenige Spuren zeigen sich in der finsteren Nacht. Josephus gedenkt der Essäer zum erstenmale unter dem Makkabäer Jonathan (170 vor Christus) mit folgenden Worten (Antiquit. XIII. cap. V. 9.): *κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, αἱ περὶ τῶν ἀν-*

ϑρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον. Ὧν ἡ μὲν Φαρισαίων ἐλέγετο, ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν κ. τ. λ. Diese Stelle iſt darum auffallend, weil weder im Nächſtvorhergehenden, noch in den folgenden Erzählungen der geringſte Grund liegt, die Sekten zuſammen, oder auch nur eine derſelben zu nennen. Das Ganze iſt eine reine Abſchweifung von dem Laufe der Erzählung. Sollte nun Joſephus nicht irgend eine Veranlaſſung dazu gehabt haben, namentlich eine chronologiſche? Wollte er nicht ſagen? zu dieſer Zeit laſſen ſich die drei jüdiſchen Sekten zuerſt beſtimmt unterſcheiden; vorher exiſtirten ſie entweder noch gar nicht, oder waren ſie doch noch nicht recht bekannt. Mir ſcheint dieſe Vermuthung in hohem Grade natürlich. Aber weiter: es unterliegt keinem Zweifel, daß die Phariſäer und Sadduzäer rein paläſtiniſche Geſellſchaften ſind. Die Bedingungen zu ihrer Entſtehung waren ſeit der Rückkehr aus dem chaldäiſchen Exile vorhanden, und dieſe beiden Sekten beſtanden, allem Anſcheine nach, lange vor der Makkabäer Tagen. Folglich würde unſere Stelle den Zeitpunkt beſtimmen, wo die dritte ausländiſche Sekte zu den beiden früheren hinzukam; und die Eſſäer müßten alſo ungefähr unter Jonathans Herrſchaft, oder kurz vorher, in Paläſtina entſtanden ſeyn.

Ich bin weit entfernt, dieſen Schluß für unbezweifelte Wahrheit auszugeben, doch hoffe ich, wird man ihm einen gewiſſen inneren Gehalt nicht abſprechen können, und ihn für etwas mehr halten, als für eine leere Meinung.

Die nächſte Spur, zwar nicht von den Verhältniſſen der Eſſäer, aber doch von dem Einfluſſe alexandriniſcher Bildung auf die paläſtiniſche Theologie, finden wir einige Jahre ſpäter, unter Johannes Hyrcanus, dem Sohne Simons, des Makkabäers. Joſephus erzählt, Antiquit. XIII. cap. X. §. 5. und 6.: Hyrcanus habe es früher mit der Sekte der Phariſäer gehalten, bis durch eine Spötterei, welche ſich einer der letzteren

bei einem Gaſtmahle gegen den König und Hohenprieſter erlaubte, ein bitterer Haß zwiſchen ihm und den Phariſäern ausgebrochen ſey, welcher mit einer offenen Empörung endigte. So weit Joſephus. Ein karaitiſcher Schriftſteller, der in Triglandius Trihäreſis, Pars II. pag. 80 — 84., citirt iſt, Namens Rabbi Caleb, genannt der Weiſe, wiederholt die Angaben des Joſephus, und fügt noch Folgendes bei: Hyrcanus habe zur Rache für die erlittene Beleidigung alle Phariſäer umbringen laſſen (was gar nicht unwahrſcheinlich iſt). Nur einer von ihnen, Rabbi Simeon Ben Setach, ſey dem Blutbade entronnen, und habe ſich nach Alexandria geflüchtet, von wo er unter der folgenden Regierung zurückgerufen worden ſey: „et tunc (quum redux factus esset ex Alexandria Aegypti) coepit palam jactare, quod ipsi esset Kabbalah, sive lex oralis, cujus ne minimum quidem indicium exstat in lege scripta, adeoque docuit multa extra legem scriptam, quemadmodum sapientes nostri passim meminerunt. Dieß wird weiter unten ſo erklärt: itaque interpretationes induxit pro beneplacito, atque in ejus manu fuit elevare vel aggravare, et quodcunque tandem visum foret, addere, demere de lege scripta, interpretamenta docere, quae doctores, quibus veritas cordi est, neutiquam ferre neque se illorum judicio probare potuissent. Adsensum tamen ei praebuit pars magna hominum istius aetatis, quoniam rem ad maximum in Israële virum retulit, dicendo quod sit traditio Mosis ex Sinai. Ebenſo berichtet ein anderer Karäer, Rabbi Mardochai, in ſeinem Buche de Karaeis, cap. III. pag. 26., welches Wolf in ſeine Bibliothek aufgenommen hat. Auch der Talmud, Tractat. Berachot. fol. 40., gedenkt des Rabban Simeon Ben Setach. Freilich ſtimmen alle dieſe Nachrichten darin überein, daß Simeon das Haupt der rabbaniſchen Schule, d. h. der Phariſäer geweſen ſey, und alſo nichts mit den Eſſäern zu ſchaffen habe; allein dieß iſt für unſeren Zweck

gleichgültig; wir finden die vorliegende Ueberlieferung deßhalb wichtig, weil sie von einem frühen Einflusse der alexandrinischen Theosophie auf die palästinische Lehre zeugt. Denn jene interpretamenta, von welchen das geschriebene Gesetz nichts weiß, können kaum etwas anderes gewesen seyn, als Allegorien im Geschmacke der ägyptischen Juden.

Von nun an werden die Traditionen dieser Art immer häufiger. Aus der Zeit des Streites zwischen den beiden hasmonäischen Brüdern, Aristobul und Hyrcanus, (Josephus Antiquit. Lib. XIV. cap. I. u. flg.) berichtet der Talmud in drei verschiedenen Traktaten, Baba Kamma fol. 82., Menachoth fol. 64., und Sotah fol. 49. nachstehende Geschichte: „Cum principes familiae Hasmonaeorum inter se (de dominatu) contenderent, erat Hyrcanus foris, Aristobulus intra. Solebant quotidie in corbe demittere denaros, atque agnos referre, quibus ad celebrandum endelechismum (cfr. Num. XXVIII. 6.) opus fuit. Forte erat ibi senex quidam sapientiae jonicae gnarus, qui insusurrat graece in hanc sententiam: „quam diu istos sua sacra peragere concedetis, non venient in vestram potestatem.“ Ergo cum postero die denaros in corbe demitterent, in eorum locum repositus est porcus, qui, cum ad medium murum fuisset evectus, ungulas eidem infixit, ex qua re tota judaica regio, per universa, quaqua patet quadringenta milliaria contremuit. Tum dixerunt (Rabbini): Execrabilis esto, quisquis nutrit porcos, execrabilis item esto, quisquis filium suum edocet sapientiam graecam.“ Die letztere Stelle (Sotah) weicht übrigens dadurch von den beiden ersten ab, daß sie den Krieg der beiden Hasmonäer mit dem Einfalle des Titus auf eine sehr ungeschickte Weise zusammenwirft, und das Verbot erst unter dem letzteren erfolgen läßt.

Man mag von dieser Erzählung denken, wie man will, so muß sie doch immer ein Körnlein Wahrheit enthalten.

Namentlich ſcheint ſie mir zu beweiſen, daß zu der Zeit der beiden Brüder eine gewiſſe griechiſche Philoſophie in Paläſtina bekannt, und auch ſchon ſeit längerer Zeit verdächtigt war. Denn unmöglich kann die Geſchichte mit dem Schweine den erſten Anlaß gegeben haben, den Fluch über ſie auszuſprechen, vielmehr muß dieſelbe ſchon früher ein Stein des Anſtoßes für die Rabbaniten geweſen ſeyn.

Wir haben noch mehrere Zeugniſſe über die sapientia jonica geſammelt, begnügen uns aber, der Kürze wegen, nur noch eines anzuführen. Tractat Menachoth, fol. 99. heißt es:

Dumae filius, qui ex sorore R. Ismaëlis genitus erat, quaesivit ex hoc suo avunculo: Num mihi, qui legem sacram universam addidici, fas est studere sapientiae jonicae? Tum inculcavit ei avunculus dictum (Jos. I, 8.): Ne discedito liber iste legis ex ore tuo, sed meditaberis de eo interdiu ac noctu. Jam reputa quaeso tecum, quae sit illa hora, quae nec ad diem, nec ad noctem pertinet, atque hac disce sapientiam graecam.

Ganz dieſelbe Antwort gab auch R. Joſuah einigen Schülern, welche ihn über dieſen Gegenſtand befragten (Talmud Jeruſal. Tract. Peah, cap. I.).

Unter dieſer griechiſchen Weisheit kann nun weder die helleniſche Philoſophie Platons, der Stoa, des Epikur u. ſ. w. verſtanden ſeyn — denn wozu dieſer gottloſe Unrath unter den Kindern Moſis und der Rabbinen? — noch die griechiſche Sprache, denn dieſe iſt erlaubt (cfr. Talm. Jeruſal. Tract. Schabbath. cap. 6.); vielmehr iſt die alexandriniſche Auslegungsart, die Kunſt der Allegorie gemeint. Wenigſtens behauptet dieß der trefflichſte Gewährsmann in talmudiſchen Dingen, Maimonides (ad tractatum Sotah): „quod dicunt sapientiam graecanicam, sunt ἀλληγορίαι in lingua, quae declinant a via recta: וְזֶה שֶׁהֵם קוֹרִים חָכְמַת יְוָנִית הֵם הָרְמָזִים שֶׁהֵם בִּלְשׁוֹנוֹת שֶׁנּוֹטִים מִדֶּרֶךְ הַיְשָׁרָה.

Alle dieſe Stellen zuſammen beweiſen, daß ſich ſeit dem Jahre 130 vor Chriſtus deutliche Spuren von Verbreitung griechiſch-jüdiſcher Weisheit auf paläſtiniſchen Boden in rabbiniſchen Quellen vorfinden, ſo wie, daß dieſe fremde Pflanze von den orthodoxen Judäern verfolgt wurde. Dieſes Ergebniß iſt für unſere Unterſuchung von hoher Wichtigkeit; denn es bietet der Behauptung des alexandriniſchen Urſprunges der Eſſäer die Stütze der ähnlichen Erſcheinung, oder der Analogie, dar. Wenn die ägyptiſche Theoſophie auch ſonſt Eingang unter den Paläſtinern fand, warum ſollte dann die eſſäiſche Sekte nicht aus der ganz ähnlichen ägyptiſchen Geſellſchaft der Therapeuten abſtammen? Zugleich begreift man jetzt um ſo leichter, warum die Eſſäer ihre Lehre mit ſolchem Eifer geheim hielten; ſie mußten den Haß der Rabbinen fürchten!

Wir ſchließen demnach mit Zuverſicht: die Eſſäer ſind als die Pflanzſchule zu betrachten, durch welche die alexandriniſche Theoſophie zuerſt mit Erfolg auf judäiſchem Boden einheimiſch gemacht wurde.

Aber wie iſt die Muttergeſellſchaft, wie ſind die Therapeuten entſtanden? Die beiden Quellenſchriftſteller, Philo und Joſephus, weiſen auf fremde Vorbilder der Sekte hin. Dieſer ſagt, **Antiquit. XVIII. cap. I. §. 5.**, unten, von den Eſſäern: *ζῶσιν οὐδὲν παρηλλαγμένως, ἀλλ' ὅτι μάλιστα ξυμφέροντες Δαχῶν τοῖς πολισταῖς λεγομένοις.* Bekanntlich iſt die Stelle nicht ganz geſund, wenigſtens nicht ohne kritiſchen Verdacht. Einige leſen *πλείστοις*, andere *κτίσταις*, doch verdient die haverkampiſche Verbeſſerung, welcher auch wir folgen, bei Weitem den Vorrang. Die *πολισταὶ* bezeichnen diejenigen Daker, welche in den Städten leben, und civiliſirt ſind, im Gegenſatze von der großen Maſſe der Nation, welche nomadiſch lebte. Die Daker gehören zu der großen Völkerſchaft der Geten, welche im Alterthume wegen Gerechtigkeit und Heiligkeit in hohem Rufe ſtanden. Ihr Geſetzgeber ſoll

Zamolxis gewesen seyn, nach der späteren Sage, der ohne Zweifel auch Josephus folgte, ein Schüler des Pythagoras (cfr. Diogenes Laert. VIII. 2., 2.). Wir werden demnach schon in dieser Stelle auf den berühmten Weisen von Samos hingeleitet. Deßgleichen durch Philo, welcher, de vita contemplativa, Mang. II. 474., gegen unten, von den Therapeuten sagt: *πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τοῦτο τὸ γένος. Ἔδει γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν Βάρβαρον. Πλεονάζει δὲ ἐν Αἰγύπτῳ.* Was sollen diese Therapeuten in Hellas und im Barbarenlande anders seyn, als kleine Gesellschaften, welche den Bund des Pythagoras wirklich nachahmten, oder dafür galten, ihn nachzuahmen? Josephus spricht das Wort des Räthsels geradezu aus, Antiquit. XV. cap. 10, 4.: *γένος δὲ τοῦτ' ἐστὶ* (sc. *τὸ τῶν Ἐσσαίων τάγμα*) *διαίτῃ χρώμενον, τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ.* Diese Behauptung muß wahr seyn; denn die Harmonie zwischen den Pythagoräern und den Therapeuten ist eben so groß, wie die Aehnlichkeit zwischen den letzteren und den Essäern. Das Einzelne können wir, der Kürze halber, nicht anführen, man kann es bei Bellermann, oder auch in Triglandius Syntagma finden. Nur müssen wir noch bemerken, daß es für unseren Zweck gleichgültig ist, ob die einzelnen Züge aus dem Leben der Pythagoräer, welche man bei Aulus Gellius, Jamblychius, Porphyrius, Diogenes Laertius, Justinus, Diodor, Plutarch, Suidas u. s. w. findet, und deren man benöthigt ist, um das innige Verhältniß zwischen der griechischen und jüdischen Sekte nachzuweisen, ganz wahr sind, und bis in die grauen Zeiten des Pythagoras hinaufreichen, oder ob sie nur der späteren Sage angehören. Denn wenn die Therapeuten sich einmal nach den Pythagoräern einrichteten, so nahmen sie ihr Vorbild nicht aus der strengen kritischen Geschichte des Bundes, die ihnen wahrscheinlich noch viel weniger zugänglich war, als uns,

ſondern aus der ſpäteren Sage, aus welcher eben jene Nachrichten ausgefloſſen ſind.

Nichts iſt aber leichter zu begreifen, als daß die Juden Alexandriens Geſellſchaften nach dem Muſter der pythagoräiſchen bildeten; denn die damalige Zeit war einmal wegen der troſtloſen politiſchen Umſtände, wegen des tödtlichen Wurmes, der die Blüthe und den Glanz des äußeren Lebens zernagt hatte, für mönchiſche Anſichten reif, und vorbereitet zur Zurückgezogenheit von der verdorbenen Welt, welche nichts Erfreuliches mehr darbot. Andererſeits darf man zuverſichtlich behaupten, daß die Lehre des Pythagoras den ſtärkſten Beitrag zu der vielgeſtaltigen Theoſophie abgab, welche, wie wir in dieſem Werke gezeigt haben, ſich ſeit mehr denn zwei Jahrhunderten vor Chriſtus in Alexandrien entwickelt hat. Dem ſamiſchen Philoſophen gehört namentlich die Zahlenlehre an, welche als einer der erſten Beſtandtheile der alexandriniſchen Theoſophie zu betrachten iſt. Was war nun natürlicher, als daß die ägyptiſchen Juden, bei der hohen Achtung, welche ſie für Pythagoras hegten, und unter den Einflüſſen eines Zeitgeiſtes, der aſcetiſchen Anſichten ſo günſtig war, auf den Gedanken geriethen, nach dem Muſter des hochgefeierten pythagoräiſchen Bundes, der von jeher für die Myſtiker aller Zeiten ein Lichtpunkt war, eine Geſellſchaft zu bilden, nur mit viel ſtrengerer Regel, aber auch *ohne das ſchöne griechiſche Maas*.

Andererſeits würden alle dieſe Gründe zu Nichts werden, wenn unſere Sekte in Judäa entſtanden, wenn der eſſäiſche Orden die Muttergeſellſchaft wäre. Denn Niemand wird es begreiflich machen können, wie Pythagoras und ſein Bund auf die ſtreng abgeſchloſſenen, mit griechiſcher Litteratur völlig unbefreundeten Paläſtiner wirken ſollte. So dürfen wir denn mit Recht die leichte Verſtändlichkeit des Zuſammenhanges zwiſchen den Therapeuten und dem pythagoräiſchen Vorbilde

als die letzte Probe unserer Behauptung betrachten, daß der essäische Orden nicht in Palästina selbst entstanden, sondern aus Aegypten eingewandert ist.

Uebrigens müssen die ersten Anfänge der therapeutischen Sekte bis in das dritte Jahrhundert vor Christus hinaufreichen, denn sonst konnte im zweiten nicht eine palästinische Tochtergesellschaft aus ihr hervorgehen. Für ein hohes Alter zeugt Philo, wenn er, de vita contemplativa Mang. II. pag. 475., zu unterst, sagt: *ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι, πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον.* Ebenso ibidem pag. 484., gegen oben: *ὁ ἀναστὰς ὕμνον ᾄδει πεποιημένον εἰς τὸν θεὸν, ἢ καινὸν αὐτὸς πεποιηκὼς, ἢ ἀρχαῖόν τινα τῶν πάλαι ποιητῶν.* Diese Dichter gehörten der Sekte an; denn Philo fährt fort: *μέτρα γὰρ καὶ μέλη καταλελοιπασι πολλὰ κ. τ. λ.* Das Alter der Sekte wird freilich durch diese Worte nicht bestimmt, aber die Ausdrücke *παλαιοὶ ἄνδρες, ἀρχαῖοι*, und besonders *οἱ πάλαι ποιηταὶ*, das nur von längst gestorbenen Dichtern gebraucht wird, lassen auf einen sehr frühen Ursprung schließen. Von dieser Seite erhebt sich also keine Schwierigkeit. Dagegen würde ein anderes Zeugniß bei Plinius alle unsere Combinationen unwiderbringlich umstoßen, wenn es irgend wahr ist. Plinius sagt nämlich, Histor. natur. Lib. V. cap. 17., von den Essäern: „Ita per seculorum millia *incredibile dictu!* gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Wenn diese Angabe Grund hat, so sind die Essäer viel älter, als Jakob's Zug nach Aegypten, als Abraham, ja selbst als Adam, und können unmöglich von den Therapeuten abstammen, sondern ihre Stammtafel müßte unabänderlich bis in die Periode der Mammuth und andere urweltlicher Thiere hinaufreichen. Zum Glücke sieht Jedermann, daß diese Rechnung jenen orientalischen Chronologien, oder den Revolutionen Buffon's angehört, welche die Jahre

der Welt nach Hunderttauſenden zählen; oder, um genauer zu reden, daß ſie ein Stück aus der Rüſtkammer iſt, welche Juvenal (Satyr. X. 173.) ſo beſchreibt:

creditur olim
Velificatus Athos, et quidquid Graecia mendax
Audet in historia.

Vielleicht hat irgend ein Helleniſte dieſe Lüge dem römiſchen Naturforſcher aufgebunden; vielleicht gaben ſich die Eſſäer ſelbſt damit ab, fabelhafte Behauptungen über das Alter ihres Ordens auszuſprengen. Denn die Mönche haben es von jeher mit dieſem Punkte ſo ſtreng genommen, als der Feudaladel. Jedermann weiß z. B., daß die Carmeliter direkt von dem Propheten Elias abſtammen, der zuerſt ein Carmeliter-Kloſter auf dem Berge Carmel errichtet hat!

Dagegen ſprechen wir das Recht für uns an, obige Angabe des Plinius durchaus als nichtsſagend behandeln zu dürfen.

m) Joſephus.

Alſo die Eſſäer ſind die Leiter, durch welche die alexandriniſche Theoſophie zuerſt auf paläſtiniſchen Boden verpflanzt wurde. Dieß beweist noch nicht viel für unſeren Zweck. Jener Orden hielt ſeine Anſichten, ohne Zweifel aus Furcht vor der orthodoxen Wuth der Prieſter, geheim. Allein es muß nicht immer ſo geblieben ſeyn. Die ägyptiſche Lehre muß mit der Zeit viele Anhänger gewonnen haben. Euſebius ſoll für uns Zeugniß ablegen, welcher in ſeinen Präparationen Lib. VIII. cap. 10. pag. 378., behauptet: „ἐξῆς ἂν εἴη, καὶ τόδε ἐπισημήνασθαι, ὡς τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος εἰς δύο τμήματα διῄρηται· καὶ τὴν μὲν πληθὺν, ταῖς τῶν νόμων κατὰ τὴν ῥητὴν διάνοιαν (der Wortſinn) παρηγγελμέναις ὑποθήκαις ὑπῆγεν (sc. ὁ νομοθέτης)· τὸ δὲ ἕτερον τῶν ἐν ἕξει τάγμα ταύτης μὲν ἠφίει, θειοτέρᾳ δέ τινι καὶ τοὺς πολλοὺς

ἐπαναβεβηκυῖᾳ φιλοσοφίᾳ προσέχειν ἠξίου, θεωρίᾳ τε τῶν ἐν τοῖς νόμοις κατὰ διάνοιαν σημαινομένων.“

Eusebius versteht dieß von der Zeit des Philosophen Aristobul an, von dem in den nächstvorhergehenden Worten die Rede ist, und rechnet im Folgenden auch den Josephus unter die Zahl derer, welche in die höhere Weisheit eingeweiht gewesen seyn sollen.

Wenn diese Behauptung wahr ist, so müssen sich in den Schriften des jüdischen Geschichtschreibers Spuren davon finden.

Unser nächstes Geschäft ist, dieselben zu prüfen. Bemerkt muß aber zum Voraus werden, daß Josephus, laut seiner Lebensgeschichte (Havercamp. II. 1. u. flg.), seine Bildung in Jerusalem, oder unter den drei jüdischen Sekten erhalten hat, also mit bestem Rechte als Zeuge für die palästinische Ideenweise gebraucht werden kann. Wir beginnen mit dem Prömium seiner Alterthümer. Nachdem er zuerst den Satz ausgesprochen, Moses habe seine Bücher nicht mit Beschreibung der menschlichen und bürgerlichen Rechte, sondern mit der Weltschöpfung begonnen, weil der Glaube, daß Gott der Herr und Regent des Weltall's sey, die festeste Stütze für alle Sittlichkeit bilde, fährt er (Havercamp. I. 4., unten) so fort: „Die anderen Gesetzgeber tragen, den Mythen folgend, die Schmach menschlicher Sünden auf die Gottheit über, wodurch den Schlechten Vorschub geschieht (ὑποτίμησιν, Anlaß zur Entschuldigung). Der Unserige dagegen stellt Gott als ein Wesen von reiner ungetrübter Tugend dar, welches alle Menschen zum Vorbilde ihres Handelns nehmen sollen, indem er jeden, der anders denkt und glaubt, mit unerbittlichen Strafen bedroht. Nach diesem Gesichtspunkte muß jeder das Gesetz betrachten; dann wird ihm nichts unvernünftig, nichts der Größe des Schöpfers oder der Liebe zu den Menschen entgegen erscheinen.“ *Πρὸς ταύτην οὖν τὴν ὑπόθεσιν ποιεῖσθαι τοὺς ἀναγνωσομένους παρακαλῶ. Φανεῖται γὰρ σκοπου-*

μένοις οὕτως οὐδὲν οὔτε ἄλογον αὐτοῖς, οὔτε πρὸς τὴν μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ἀνάρμοστον.

In dieſen Worten liegt eine verdeckte Gedankenverbindung. Man müſſe die Geneſis von einem gewiſſen Geſichtspunkte betrachten, wenn man ſie recht verſtehen wolle! Alſo gibt es einen anderen, der das wahre Verſtändniß verhindert, und die moſaiſche Offenbarung als etwas Unvernünftiges erſcheinen läßt. Die folgenden Worte beweiſen klar, daß Joſephus die Anthropomorphismen meint, welche den Hellenen nicht einleuchten wollten, und daß er auf den aus Philo bekannten Satz hindeutet, Gott, oder vielmehr ſein geſchriebenes Geſetz, habe ſich zu dem Verſtande des ungebildeten Haufens herablaſſen, und auf menſchliche Weiſe reden müſſen, um den beabſichtigten Zweck, nämlich Befeſtigung der Gottesfurcht, zu erreichen.

Er fährt nämlich ſo fort: „Alles iſt der Natur der Dinge gemäß angeordnet, indem der Geſetzgeber Einiges auf räthſelhafte, aber doch wohlberechnete Weiſe andeutet, Anderes in würdiger Allegorie darſtellt, Anderes endlich, was er offen ſagen durfte, mit klaren Worten ausſpricht. Wer den tieferen Grund von allem dem erkunden will, der findet hier Stoff zu überſchwenglicher Forſchung. Für jetzt kann ich mich nicht mit dieſer Aufgabe befaſſen, aber wenn mir Gott Zeit verleiht, will ich ſie ſpäter, nach Vollendung vorliegender Geſchichte, zu löſen ſuchen.“ *Πάντα γὰρ τῇ τῶν ὅλων φύσει σύμφωνον ἔχει τὴν διάθεσιν — πειράσομαι μετὰ ταύτην γράψαι τὴν πραγματείαν.* Der Unterſchied zwiſchen *αἰνίττεσθαι* und *ἀλληγορεῖν* iſt dieſer: dort wird der Sinn zwar nicht offen hingelegt, aber er bricht doch, wie ein Schimmer, der durch leichtes Gewebe dringt, aus den Worten hervor; hier iſt er ganz verborgen, da zwei Erklärungen neben einander gehen, und nur durch höhere Weisheit zu erforſchen. Ein Beiſpiel erſterer Art iſt der Ausdruck *μία*, den Moſes ſtatt *πρώτη* für den erſten Tag der Schöpfung gebraucht. Nach

der Anſicht der Alexandriner, und auch des Joſephus, wie wir gleich ſehen werden, leuchtet aus ihm von ſelbſt eine höhere Bedeutung hervor. Ein Beiſpiel der zweiten Art iſt der Paradieſesſtrom mit den vier Armen, der zugleich ein wahrhaftes Waſſer iſt, aber auch die Weisheit mit den vier Cardinaltugenden bezeichnet. Die Worte τὰς ἑκάστων αἰτίας σκοπεῖν ſind eine Umſchreibung für τὰ νοούμενα. Denn wer die Urſachen kennt, warum Moſes bald ſinnliche Bilder gebraucht, bald nicht, bald bloße Andeutungen, der muß nothwendig die höhere verborgene Weisheit erforſcht haben. — Ueber ſeinen Plan, den allegoriſchen Sinn der moſaiſchen Schriften zu beſchreiben, äußert er ſich am Ende der Alterthümer ſo: „προῄρημαι συγγράψαι κατὰ τὰς ἡμετέρας δόξας τῶν Ἰουδαίων ἐν τέτταρσι βίβλοις περὶ θεοῦ, καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, καὶ περὶ τῶν νόμων, διὰ τί κατ' αὐτοὺς τὰ μὲν ἔξεστιν ἡμῖν ποιεῖν, τὰ δὲ κεκώλυται. Alſo würde er in dieſem Werke über den Pentateuch hauptſächlich das Weſen Gottes behandelt haben, ganz wie Philo, der beinahe alles in der Geneſis Erzählte auf Gott und göttliche Eigenſchaften deutet.

Ich denke, wir haben in dieſen Stellen den klarſten Beweis, daß Joſephus die Allegorie, d. h. die exegetiſche Grundſäule jener höheren Theoſophie, in ihrem ganzen Umfange kannte. Noch deutlicher ſpricht das Folgende:

„Für jetzt will ich mich zur Geſchichtserzählung wenden, zuvor aber erwähnen, was Moſes über die Weltſchöpfung geſagt hat. Ich finde Folgendes in den heiligen Büchern aufgezeichnet“: Τρέψομαι δὲ ἐπὶ τὴν ἀφήγησιν ἤδη τῶν πραγμάτων, μνησθεὶς πρότερον, ὧν περὶ τῆς τοῦ κόσμου κατασκευῆς εἶπε Μωσῆς. Ταῦτα δ' ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἔυρον ἀναγεγραμμένα. Wie vorſichtig drückt ſich der Mann aus, als wollte er zum Voraus den Vorwurf von ſich entfernen, daß er Alles, was ſofort kommt, wörtlich glaube!

Antiquit. cap. I. 1.: „Im Anfange ſchuf Gott den Himmel und die Erde. Da dieſe dem Anblicke verborgen, und mit dichter Finſterniß bedeckt war, und der Geiſt von oben über ſie hinwehete, befahl Gott, daß das Licht werde. Es ward, die ganze Materie konnte nun geſehen werden; da ſchied Gott das Licht und die Finſterniß, nannte das Eine Tag, das Andere Nacht, den Anfang des Lichtes Morgenröthe, das Abnehmen deſſelben Abend. Dieß mag nun der erſte Tag ſeyn. Moſes nannte ihn den Einen. Den Grund hievon könnte ich gleich jetzt angeben, da ich aber verſprochen habe, die ganze höhere Erforſchung des Geſetzes für ein beſonderes Werk aufzuſparen, ſo werde ich es auch mit dieſem einzelnen Punkte ſo halten.“ Nach meinem Gefühle begreift Joſephus in dem erſten Satze „*ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*“ das ganze Schöpfungswerk. Die Worte *ταύτης δ' ὑπ' ὄψιν οὐκ ἐρχομένης* κ. τ. λ. ſind mir ein Beweis, daß er die formloſe Maſſe der Erde, oder die Materie, wie die Alexandriner, präexiſtirend dachte, ob ich gleich geſtehe, daß man ſie auch nach der gewöhnlichen orthodoxen Anſicht verſtehen kann; — *καὶ αὕτη μὲν ἔιη ἡ πρώτη ἡμέρα. Μωσῆς δὲ αὐτὴν μίαν εἶπε.* Hier bricht ſeine geheime Anſicht von der Geneſis ſichtbar hervor. Nur mit Vorbehalt will er die Tagwerke überhaupt, und namentlich den erſten Tag, gelten laſſen, und verſpricht die genauere Erklärung in ſeiner Schrift, welche von den Allegorien des Geſetzes handelt. Zum Glücke haben wir dieſes Buch, das wahrſcheinlich nie geſchrieben wurde, gar nicht nöthig. Philo mag für ihn antworten, welcher ſich, de **mundi opificio**, Pf. I. 20., Mitte, über denſelben Gegenſtand ſo äußert: „*ἐπειδὴ φῶς μὲν ἐγένετο, σκότος δὲ ὑπεξέστη, καὶ ὑπεχώρησεν, ὅροι δ' ἐν τοῖς μεταξὺ διαστήμασιν ἐπάγησαν, ἑσπέρα τε καὶ πρωῖα, κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τοῦ χρόνου μέτρον ἀπετελεῖτο εὐθὺς, ὁ καὶ ἡμέραν ὁ ποιῶν ἐκάλεσε. Καὶ ἡμέραν οὐχὶ πρώτην, ἀλλὰ*

μίαν, ἣ λέλεκται οὕτως διὰ τὴν τοῦ νοητοῦ κόσμου μόνωσιν, μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν.“ Moſes ſagt, nach Philo's Anſicht, μία ἡμέρα, weil zuerſt nicht die körperliche, ſondern die ideale Welt geſchaffen wurde, deren Charakter die Einheit iſt (man vergleiche noch unſer Kapitel von der Schöpfung). Wer möchte zweifeln, daß Joſephus dieſelbe Anſicht hatte?

Auch in den folgenden Worten ſeiner Geſchichtserzählung findet ſich manches Merkwürdige. Vom zweiten bis zu dem ſechsten Tagewerke erzählt er hiſtoriſch: „Gott ſchuf, Gott befahl,“ u. ſ. w. Mit dem ſiebenten ändert er den Ton. Antiquit. I. 1., Havercamp. 6., oben. „Moſes ſagt: Gott habe die Welt in ſechs Tagen erſchaffen, am ſiebenten aber ausgeruht.“ Καὶ τὸν κόσμον ἐν ἓξ ταῖς πάσαις ἡμέραις Μωυσῆς καὶ τὰ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ φησι γενέσθαι, τῇ δὲ ἑβδόμῃ ἀναπαύσασθαι. Ebenſo weiter unten, wo vom Paradieſe die Rede iſt. „Moſes ſagt auch, Gott habe ein Paradies, voll mannichfaltiger Pflanzen, gegen Aufgang eingerichtet, worunter ein Baum des Lebens, und ein anderer, der Erkenntniß, durch welchen erkannt werde, was gut und böſe ſey. In dieſen Garten habe Gott Adam und ſein Weib geführt, und ihnen geboten, Sorge für die Bäume zu tragen.“

Offenbar tritt dieſe Aenderung des Styles jedesmal da ein, wo der Wortſinn mit der angenommenen Anſicht von dem Weſen Gottes, oder von der Natur der Dinge (dort die Ruhe, hier das von Gott gepflanzte Paradies) in ſchroffem Widerſpruche ſteht, wo alſo auch, da unſer Verfaſſer die Allegorie kannte und übte, ein höherer Sinn anzunehmen iſt.

Von welcher Art iſt aber dieſer, oder welche Anſichten fand er unter den ῥητοῖς des Pentateuchs verborgen? Die vollſtändige Antwort auf dieſe Frage iſt mit ſeiner Schrift, de allegoriis, verloren gegangen, oder nie zu Tage gefördert worden. Aber einiges Licht gewährt das zweite Buch gegen Apion. §. 16., Mitte, heißt es: „Bei den anderen Völkern

finden die verſchiedenſten Regierungsweiſen Statt: Herrſchaft eines Einzigen, Mehrerer, des ganzen Volkes. Unſer Geſetzgeber dagegen hat den Staat zur Theokratie gemacht; er hat Gott die Herrſchaft und die Macht übertragen, und alle Bürger gelehrt, auf ihn allein zu ſchauen, ihn als den Urheber jeglichen Gutes zu betrachten, das den Menſchen insgeſammt oder im Einzelnen, ohne Gebet, oder bei großer Noth, auf ihr Flehen zu Theil wird. Ihm könne keine That, kein Gedanke verborgen bleiben. Moſes ſtellt ihn dar als ungezeugt, unwandelbar in alle Ewigkeit, herrlicher und ſchöner, als irgend ein irdiſcher Geiſt zu faſſen vermag, nur der Macht nach erkennbar, ſeinem Weſen nach unerforſchlich. Ich ſchweige jetzt davon, daß die weiſeſten der Hellenen aus ſeiner Schule ihre Anſicht von Gott erlernt haben.“ *Ἀπέφηνεν αὐτὸν καὶ ἀγένητον, καὶ πρὸς τὸν ἀΐδιον χρόνον ἀναλλοίωτον, πάσης ἰδέας θνητῆς κάλλει διαφέροντα, καὶ δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμον, ὁποῖος δὲ κατ᾽ οὐσίαν ἐστὶν ἄγνωστον. Ταῦτα περὶ θεοῦ φρονεῖν οἱ σοφώτατοι παρ᾽ Ἕλλησιν ὅτι μὲν ἐδιδάχθησαν, ἐκείνου τὰς ἀρχὰς παρασχόντος, ἐῶ νῦν λέγειν.* Mit dieſer Stelle iſt noch eine andere aus demſelben Buche zu verbinden. §. 22. (Havercamp. II. 485.): „die Juden,“ ſagt er hier, „bewahren die Gebote und Lehren, welche die Heiden unter dem Namen Myſterien kaum auf einige Tage zu halten vermögen, mit dem größten Eifer ihr ganzes Leben lang;“ und fährt ſo fort: *Τίνες οὖν εἰσιν αἱ προῤῥήσεις καὶ ἀπαγορεύσεις; ἁπλαῖ τε καὶ γνώριμοι· πρώτη δ᾽ ἡγεῖται περὶ θεοῦ, λέγουσα, ὁ θεὸς ἔχει τὰ πάντα παντελὴς καὶ μακάριος, αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ πᾶσιν αὐτάρκης, ἀρχὴ καὶ μέσα καὶ τέλος πάντων, οὗτος ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργὴς, καὶ παντὸς οὐτινοσοῦν φανερώτερος, μορφὴν δὲ καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατος· πᾶσα μὲν γὰρ ὕλη πρὸς εἰκόνα τὴν τούτου, κἂν ᾖ πολυτελὴς, ἄτιμος, πᾶσα δὲ τέχνη πρὸς μιμήσεως ἐπίνοιαν ἄτεχνος· οὐδὲν ὅμοιον, οὔτε ἰδομεν, οὔτε ἐπινοοῦμεν,*

οὔτ' εἰκάζειν ἐστὶν ὅσιον· ἔργα βλέπομεν αὐτοῦ, φῶς, οὐρανὸν, γῆν, ἥλιον καὶ σελήνην, ὕδατα, ζώων γενέσεις, καρπῶν ἀναδύσεις- Ταῦτα ὁ θεὸς ἐποίησεν, οὐ χερσὶν, οὐ πόνοις, οὐδέ τινων συνεργασαμένων ἐπιδεηθεὶς, ἀλλ' αὐτοῦ καλὰ θελήσαντος, καλῶς ἦν εὐθὺς γεγονότα. Man muß geſtehen, daß auch Philo dieſe Worte geſchrieben haben könnte. Alſo wußte Joſephus, daß Gott nur der Macht, nicht dem Weſen nach erkennbar ſey; dieß iſt bekanntlich eine alexandriniſche Grundlehre. Er wußte ferner, daß Pythagoras und Plato aus jüdiſchen Quellen geſchöpft, folglich auch, daß die Zahlen- und die Ideenlehre im Pentateuch niedergelegt ſey. Er ſtellt endlich Gott als rein geiſtig, unſichtbar, allwirkſam, als Schöpfer der Welt durch ſeinen reinen Willen, ohne Werkzeug, dar, und gibt dieß Alles für moſaiſche Theologie aus. Wahrlich, dieſer Mann muß ſtark in der Allegorie geweſen ſeyn, da ja der Gott des Pentateuchs, wie Jedermann weiß, ſichtbar und leiblich, wie ein Menſch mit Menſchen umgeht, mit Händen, Füßen und Armen ausgerüſtet iſt, menſchliche Leidenſchaften und Schwächen hat, wie Zorn, Reue, Vorliebe, Gehen, Stehen, Ausruhen u. ſ. w.

Für die Art, in welcher ſich Joſephus die Allwirkſamkeit Gottes dachte, mögen folgende Stellen zeugen. Antiquit. Lib. VI. cap. XI. §. 8. läßt er Jonathan zu David ſagen: τὸν θεὸν τοῦτον, ὃν πολὺν ὁρᾷς καὶ πανταχοῦ κεχυμένον, καὶ πρὶν ἑρμηνεῦσαί με τοῖς λόγοις τὴν διάνοιαν, ἤδη μου ταύτην εἰδότα, μάρτυρα ποιοῦμαι τῶν πρός σε διαθηκῶν. Deßgleichen betet Salomo bei Einweihung des Tempels alſo (Antiquit. Lib. VIII. cap. IV. §. 2.): Σὺ γὰρ οἶκον μὲν αἰώνιον ἔχεις, ὦ δέσποτα, ἀφ' ὧν σεαυτῷ εἰργάσω γεγονότα, τὸν οὐρανὸν οἴδαμεν, καὶ ἀέρα, καὶ γῆν, καὶ θάλασσαν, δι' ὧν ἁπάντων, οὐδὲ τούτοις ἀρκούμενος, κεχώρηκας. Die Worte οὐκ ἀρκούμενος ſind ſo zu nehmen: Du erfüllſt Alles, und doch vermag nichts dich zu befriedigen oder feſt-

zuhalten. Philo bezeichnet dieſe Idee einfacher und ſchöner mit den Worten: περιέχων τὰ πάντα, καὶ μὴ περιεχόμενος.

Das Ganze iſt im (alexandriniſchen) Geiſte der Weltſeele geſprochen.

Kannte er aber auch die göttlichen Mittelweſen und den Logos? Mit anderen Worten, wie dachte er von den Gotteserſcheinungen in der Geneſis, die er als Jude und Partikulariſt nicht verwerfen, als Philoſoph und Anhänger der höheren Anſicht von Gott unmöglich wörtlich nehmen durfte?

Alle Alten, welche an das große Mittelweſen, oder den Logos glaubten, fanden ihn in der Erſcheinung der drei Engel (Genes. XVIII.), in dem Dornbuſche und in der Feuerſäule. Wir müſſen daher ſehen, wie Joſephus dieſe Dinge darſtellt. Ueber erſtere Geſchichte äußert er ſich merkwürdig genug folgendermaßen (Antiquit. I. cap. XI. §. 2.): „Abraham ſah drei Engel, da er im Haine Mamre ſaß, hielt ſie für Fremde, lud ſie unter ſein Zelt ein, und ſetzte ihnen Speiſe vor. Dieſe thaten, als ob ſie davon äßen. (Οἱ δὲ δόξαν αὐτῷ παρέσχον ἐσθιόντων, ganz wie bei Philo; denn Engel eſſen nichts.) Später geſtehen ſie ihm, daß ſie insgeſammt Engel des Herrn ſeyen, der eine abgeſandt, um ihm die Geburt ſeines Sohnes zu verkünden, die zwei anderen, um Sodom zu zerſtören!“ — So weit ſind es Engel. Nun wechſelt der Ton. Joſephus fährt fort: Abraham ſtand auf, und flehte zu Gott, er möge doch die Gerechten nicht mit den Böſen verderben, τὸν θεὸν ἀναστὰς ἱκέτευσε. Als aber Gott ihm erklärte, daß kein Gerechter unter den Sodomitern ſey, ſchwieg Abraham; τοῦ δὲ θεοῦ φήσαντος, μηδένα εἶναι τῶν Σοδομιτῶν ἀγαθὸν, ἡσύχαζεν Ἀβραάμος. Die Engel gehen nun hin, Sodom zu zerſtören, werden von Loth gut aufgenommen, von den Einwohnern dagegen mit Mißhandlung bedroht. Da ſchlägt der Herr die Verworfenen mit Blindheit, und beſtimmt Sodom dem Verderben: ὁ δὲ θεὸς τοὺς μὲν ἠμαύρωσε, Σοδομιτῶν

δὲ κατέκρινε πάνδημον ὄλεθρον. Als Gott dieſen Beſchluß dem Loth ankündigt, entfernt er ſich mit Weib und Kindern, worauf Gott ſein Geſchoß auf die Stadt ſchleuderte, und dieſelbe zerſtörte: Λῶτος δὲ τοῦ θεοῦ τὴν μέλλουσαν τῶν Σοδομιτῶν ἀπώλειαν αὐτῷ φράσαντος — ἀπηλλάσσετο — καὶ ὁ θεὸς ἐνσκήπτει βέλος εἰς τὴν πόλιν. Dieſe Stelle iſt ſehr merkwürdig, und um ſo beachtungswerther, weil ſie vom Texte ſowohl der LXX., als des hebräiſchen Originals abweicht. Denn erſtens läßt Joſephus Gott Einiges thun, was im Texte den Engeln zugeſchrieben wird. Bei ihm iſt es z. B. Gott, der Loth den Untergang Sodom's verkündiget, im Texte ſind es die „Männer.“ Zweitens erklärt Joſephus alle drei, die bei Abraham einkehren, für Engel, nicht ſo die Schrift; nach dieſer iſt der eine der Herr ſelbſt, die anderen ſind ſeine Begleiter. Dennoch läßt wiederum Joſephus den einen der dreien zugleich Gott und zugleich Engel ſeyn; denn Abraham redet ihn nach der Erzählung als κύριος an, und Joſephus braucht, wo er in eigener Perſon ſpricht, den Ausdruck θεὸς. Wollen wir nun nicht annehmen, daß der jüdiſche Geſchichtſchreiber ſich eine unbegreifliche Nachläßigkeit zu Schulden kommen ließ, was gewiß hier, wo Alles auf Schrauben geſtellt iſt, nicht angenommen werden darf, ſo haben wir auch bei Joſephus den Begriff eines Mittelweſens, das halb Gott, halb Engel iſt; wir haben, mit anderen Worten, zwar nicht den Namen, aber doch den Begriff des λόγος.

Gehen wir zur Erſcheinung im Dornbuſche über. Auch hier finden ſich Spuren derſelben Anſicht. Antiquit. Lib. II. cap. XII. §. 1.: „Moſes trieb ſeine Heerde auf den Berg Sinai, den höchſten in der Gegend, der ſonſt nicht von Hirten beſucht wurde, weil ſich die Meinung im Lande verbreitet hatte, daß Gott auf ihm wohne. Da ward ihm nun eine merkwürdige Erſcheinung zu Theil: ἔνθα δὴ καὶ τέρας αὐτῷ τυγχάνει θαυμάσιον. Feuer brannte in einem Dornbuſche,

ohne ſeine Blätter und Blüthen, oder ſeine Zweige im geringſten zu beſchädigen, ſo ſtark auch die Flamme war. Moſes war ſchon über dieſen unerwarteten Anblick erſtaunt, aber noch größerer Schauer kam über ihn, als das Feuer eine Stimme von ſich gab, ihn mit Namen rief, und eine Rede an ihn hielt, in der er getadelt wurde, weil er einen Ort, der für heilig gelte, und ſonſt von keinem Menſchen beſucht werde, betreten habe. Zugleich forderte ihn die Stimme auf, ſich ſo weit als möglich zu entfernen, und, zufrieden mit dem, was er geſehen habe, nicht weiter zu forſchen. Doch verkündigte ſie ihm ſeinen künftigen Ruhm und ſein Anſehen bei den Menſchen, da Gott ihm beiſtehen werde: προηγόρευσε τε τὴν ἐσομένην αὐτῷ δόξαν, καὶ τιμὴν παρ' ἀνθρώποις, τοῦ θεοῦ συμπαρόντος. Dieſe Worte ſind ſo geſtellt, daß wir nothwendig annehmen müſſen, Joſephus habe die Stimme im Dornbuſche von Gott unterſchieden. Dennoch redet gleich darauf Moſes die Erſcheinung mit δέσποτα an. Ibid. §. 2.: „Δυνάμει μὲν ἀπιστεῖν τῇ σῇ, ὦ δέσποτα, μανιωδέστερον ἢ κατὰ τὴν ἐμαυτοῦ φρόνησιν ἡγοῦμαι. Weiter unten läßt er geradezu Gott ſelbſt ſprechen: ὁ θεὸς αὐτῷ πρὸ πάντων συνεβούλευε θαῤῥεῖν, als nämlich Moſes ſeine Bedenklichkeiten geäußert hatte. Ja Gott enthüllt ihm bei dieſer Gelegenheit ſeinen Namen, den unausſprechlichen. Καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν, οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν, περὶ ἧς οὐ μοι θέμις εἰπεῖν.

Dieſe Stelle iſt zwar nicht ſo ſtark, wie die andere, dennoch bin ich feſt überzeugt, daß auch hier die Idee eines Mittelweſens unſerem Geſchichtſchreiber beigelegt werden muß.

Wohl dürften wir noch reichere Aufſchlüſſe in der Erzählung von der Wolkenſäule erwarten, aber Joſephus ſchweigt gänzlich von dieſer Geſchichte. Wahrſcheinlich fürchtete er ſich vor helleniſchen Spöttereien, da die Ueberzahl der Wunder bei dem Auszuge aus Aegyptenland, und in dem, was ihm

vorangeht, einen ſtarken Glauben erfordert, beſonders bei Leſern, welche in der jüdiſchen Religion nicht auferzogen waren. Ich ſtütze dieſe Vermuthung über das Stillſchweigen unſeres Geſchichtſchreibers darauf, daß er am Ende der Schilderung des Auszuges ſorgfältig vorbeugt (Havercamp. 115., unten): ἐγὼ μὲν οὖν, ὡς εὗρον ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις οὕτως ἕκαστον τούτων παρέδωκα. Θαυμάσει δὲ μηδεὶς τοῦ λόγου τὸ παράδοξον, εἰ ἀρχαίοις ἀνθρώποις, καὶ πονηρίας ἀπείροις εὑρέθη σωτηρίας ὁδὸς καὶ διὰ θαλάσσης, εἴτε κατὰ βούλησιν θεοῦ, εἴτε κατ' αὐτόματον, ὁπότε καὶ τοῖς περὶ τὸν Ἀλέξανδρον τὸν βασιλέα τῆς Μακεδονίας χθὲς καὶ πρώην γεγονόσιν ὑπεχώρησε τὸ παμφύλιον πέλαγος, καὶ ὁδὸν ἄλλην οὐκ ἔχουσι παρέσχε τὴν δι' αὐτοῦ, καταλῦσαι τὴν Περσῶν ἡγεμονίαν τοῦ θεοῦ θελήσαντος.

Wir glauben nun hinlängliche Beweiſe für unſere Behauptung beigebracht zu haben, daß Joſephus in die eigenthümlichen Lehren der alexandriniſchen Theoſophie eingeweiht war. Seine Kenntniß der Allegorie liegt offen da, ſeine Anſicht vom höchſten Weſen entſpricht der ägyptiſchen vollkommen, die Anzeigen von ſeiner Bekanntſchaft mit der Logoslehre genügen; und wenn auch alles dieß nicht vorläge, würde ſein Ausſpruch, daß die griechiſchen Weiſen, daß namentlich Pythagoras und Plato (denn dieſe ſind gemeint, wie aus den nächſtfolgenden Worten der oben angezogenen Stelle hervorgeht) aus moſaiſcher Quelle geſchöpft haben, allen Zweifel ausſchließen. Denn dieſer eine Satz umfaßt die ganze alexandriniſche Theoſophie, und iſt der unwiderleglichſte Beweis für ägyptiſchen Urſprung, weil nur dort die helleniſche Weisheit auf jüdiſchen Stamm aufgeimpft wurde, und werden konnte. Daß wir übrigens nicht reichere Adern in ſeinen Werken finden, darf nicht auffallen, denn eine Geſchichte iſt nicht der Ort, um hohe Spekulationen über das Weſen Gottes niederzulegen.

n) Die Doketen.

Indeſſen iſt Joſephus immer ein Einzelner. Seine Bekanntſchaft mit der alexandriniſchen Theoſophie beweist noch lange nicht, daß dieſelbe zur Zeit Jeſu Chriſti auch unter die Maſſen gedrungen war, und unſere Meinung, daß dieß wirklich der Fall ſey, iſt noch nicht gerechtfertiget.

Zum Glücke haben wir noch andere Belege. — Es iſt in dieſem Werke zur Genüge gezeigt worden, daß die Logoslehre eine der Grundzüge der ägyptiſchen Theoſophie iſt, und daß, wo dieſe ſich vorfindet, mit beſtem Rechte auch auf das übrige geſchloſſen werden darf. Ich berufe mich nun auf den ſogenannten Doketismus. Dieß iſt vielleicht die älteſte Ketzerei, ſie wird ſchon im neuen Teſtamente bekämpft. Johannes ſtellt im erſten Briefe, cap. IV. V. 2. 3., die Ueberzeugung, daß Chriſtus wahrhaft im Fleiſche erſchienen ſey, als erſtes Erforderniß des ſeligmachenden Glaubens auf, ſo wie er das Gegentheil unter die größten Sünden rechnet. *Πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι.* Im zweiten Briefe, V. 7, ſagt ebenderſelbe: Es gebe viele Irrlehrer, welche dieſe ketzeriſche Anſicht ausbreiten: *ὅτι πολλοὶ πλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκὶ.* Die getadelte Meinung muß alſo damals ſehr verbreitet geweſen ſeyn. Aus der Lehre der Apoſtel iſt ſie gewiß nicht hervorgegangen; denn ſie kämpfen dagegen. Ebenſo gewiß iſt, daß ſie mit dem Dogma vom Logos auf's innigſte zuſammenhängt. Ein Dokete mußte nämlich, vermöge ſeines Glaubens an Jeſum Chriſten, den er ſo gut als die übrigen Chriſten für den Sohn Gottes hielt, annehmen, erſtens, daß es ein von Gott verſchiedenes, mit ihm genau verbundenes, Gott in der Welt vertretendes, über alles Irdiſche erhabenes göttliches Weſen, oder mit anderen Worten,

daß es einen δεύτερος θεὸς, ein Ebenbild des Höchsten gebe, aber zweitens mußte derselbe auch behaupten, daß dieses höhere Wesen keinen Leib anziehen könne.

Dieß ist nun auf's Haar die alexandrinische Lehre vom λόγος, der Doketismus ist nichts anderes als eine konsequente Anwendung derselben; denn der große Mittler durfte, nach den reinen Grundsätzen der ägyptischen Schule, sich nicht verkörpern, weil der Leib Quell des Bösen und der Finsterniß ist; folglich konnte man Jesu, sobald man ihn für den Logos anerkannte, höchstens einen Schein-Körper zugestehen. Wir schließen demnach mit bestem Rechte, daß in den Gegenden, wo der Doketismus waltete, nothwendig die alexandrinische Theosophie bekannt gewesen ist.

Indessen sind die johanneischen Briefe an fremde Juden gerichtet, und beweisen also nicht für Palästina. Dasselbe gilt von der Stelle ad Colossenses cap. II. 9.: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θειότητος σωματικῶς, welche Worte ohne Zweifel eine Polemik gegen doketische Irrthümer enthalten, aber ebenfalls nicht an palästinische, sondern an kleinasiatische Judenchristen gerichtet sind.

Der Doketismus liefert demnach keinen direkten Beleg für die Verbreitung der ägyptischen Theosophie in Palästina, wohl aber einen indirekten; denn es wäre völlig unbegreiflich, daß jene Lehren in den asiatischen Ländern, rund um Judäa herum, allgemein bekannt, und nur in dem Mutterlande, auf dem Boden, der für die Juden das Ziel der Sehnsucht, der ὄμφαλος γαίης war, verborgen seyn sollten. Wie? in Jerusalem war, nach Actorum VI. 9., und auch nach dem Talmud (cfr. Lightfoot zu dieser Stelle), eine eigene Synagoge der Alexandriner! Wer möchte glauben, daß aus derselben nichts unter die Palästiner verlautet sey? Noch mehr; es läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit darthun, daß die jüdische Geheimlehre in sehr früher Zeit weit über das Mittelmeer

hin nach Rom verbreitet war, und im gelobten Lande allein sollte man nichts davon gewußt haben? Juvenal hat, Satyra XIV. V. 96., folgende Verse gegen die Anhänger der Superstitio Judaea in Rom:

> Quidam sortiti metuentem Sabbata patrem
> Nil praeter nubes, et caeli numen adorant,
> Nec distare putant humana carne suillam,
> Qua pater abstinuit: mox et praeputia ponunt.
> Romanas autem soliti contemnere leges,
> Judaïcum ediscunt, et servant, ac metuunt jus,
> Tradidit *arcano* quodcunque volumine Moses.

Das Beiwort arcano bezeichnet die jüdische Religion als Geheimlehre, als Mysterium, welche Eigenschaft sich die alexandrinische Theosophie, und nur diese, mit größtem Eifer beilegte, wie wir in diesem Werke genugsam bewiesen haben.

Doch wir haben nicht nöthig, uns auf Wahrscheinlichkeiten zu berufen, wo wir die sichersten Beweise vorlegen können.

o) Simon Magus und Elxaï.

Simon, der Mager, war nicht nur selbst mit der jüdischen Theosophie innig vertraut, sondern seine Ketzerei setzt auch die Verbreitung derselben in dem Lande, wo er seinen Anhang fand, voraus; denn die Geister mußten durch dieselbe auf die Annahme seiner ausschweifenden Behauptungen vorbereitet seyn, widrigenfalls gewiß kein Mensch diese lächerlichen Prahlereien angenommen hätte. Hauptstelle ist Actorum VIII. 10.: *Προσεῖχον πάντες Σαμαρεῖται (αὐτῷ) λέγοντες· οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη.* Letztere Worte können nur aus dem alexandrinischen Systeme der Kräfte erklärt werden. Simon muß sich aber für eine sehr erhabene, oder vielmehr für die erste *δύναμις θεοῦ* erklärt haben, wie auch unsere Stelle zeigt. Denn dieser Betrüger wollte eine eigene Religion gründen, was ihm auch gelang nach dem

einſtimmigen Berichte der älteren Väter, von denen wir nur Einige anführen wollen. Origenes cont. Cels. pag. 44. ſagt: τοὺς πάντας ἐν τῇ οἰκουμένῃ οὐκ ἔστι Σιμωνιανοὺς εὑρεῖν τὸν ἀριθμὸν οἶμα τριάκοντα, καὶ τάχα πλείονας εἶπον τῶν ὄντων. Ἐισὶ δὲ περὶ τὴν Παλαιστίνην σφόδρα ἐλάχιστοι — τῆς δὲ λοιπῆς οἰκουμένης οὐδαμοῦ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Dieß gilt aber nur von des Origenes Zeit; früher hatte er viel mehr Anhänger, und wurde von dieſen Thoren göttlich verehrt. So Juſtinus Apolog. I. pag. 59., Mitte (edit. 1742.): Σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι. Simon war alſo der große offenbare Gott, das ſichtbare Abbild des Verborgenen. Hieronymus beſtimmt dieſes ſchöne Dogma näher, wenn er im Commentarius in Matthaei cap. XXIV. V. 5. Tom. VII. opp. edit. Venetae Vallarsii, pag. 193., oben, ſagt: Simon Samaritanus, haec quoque inter caetera in suis voluminibus scripta demittit: ego sum sermo Dei (λόγος), ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Ich bin geneigt, dieſe Worte für die eigenen Ausdrücke des Gauklers zu halten. Denn theils ſind ſie in der alexandriniſchen Terminologie vollkommen begründet, theils beruft ſich ja Hieronymus auf Schriften, die der Mager ſelbſt verfaßt hat. Noch auffallender iſt eine Nachricht bei Irenäus, adversus haeres. I., cap. 20.: Hic itaque (Simon) a multis quasi Deus glorificatus est, et docuit semet ipsum esse, qui inter Judaeos quidem quasi filius adparuerit, in Samariam quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit. Iſt dieſe Behauptung wahr, ſo hätten wir einen merkwürdigen Beweis dafür, daß die dreifache Eintheilung des göttlichen Urweſens, in Vater, Sohn und Geiſt, über das Chriſtenthum hinaufreicht. Aber es iſt von den älteren Vätern ſo viel Unwahres oder Zweifelhaftes über Simon berichtet

worden, daß ich die Richtigkeit dieſes auffallenden Zeugniſſes aus Irenäus dahin geſtellt ſeyn laſſe.

Ich ſpreche hier auch nicht von dem liederlichen Weibſtück Helene oder Selene, das er mit ſich herumſchleppte, und für ſeinen erſten Gedanken, gleichſam für die neue Pallas Athene ausgab, welche aus ſeinem Jovishaupte entſprungen ſey; denn dieſer Zug iſt gleichgültig für meinen Zweck. Auch will ich ſein Syſtem nicht nach den recognitiones clementinae genauer darſtellen, denn ich habe letztere Quelle voll Lügen gefunden, und kann auch ihren dogmatiſchen Angaben keinen Glauben ſchenken. Dagegen bin ich überzeugt, daß die anderen Stellen, welche oben gegeben wurden, keinen Einwurf zu fürchten haben; denn ſie werden nicht nur durch das Anſehen und das Alter der Väter, von denen ſie herrühren, ſondern auch durch das klaſſiſche Zeugniß, **Actor. VIII. 10.**, das ſie alle umfaßt, vollkommen beſtätigt.

Es iſt demnach gewiß, daß Simon ſich für den fleiſchgewordenen Logos ausgab, und alſo auch ein Chriſtus war, nur im ſchlimmen, oder, um mit den Orthodoxen zu reden, im teufliſchen Sinne, während Jeſus Chriſtus ein himmliſcher war.

Sein Vaterland wird verſchieden angegeben. Juſtinus, am angeführten Orte, ſagt, ein ſamariſches Dorf, Gitthoi, ſey ſein Geburtsort: *Σίμων Σαμαρεὺς ἀπὸ τῆς κώμης λεγομένης Γιτθῶν.* Ebenſo der unbekannte Verfaſſer der recognitiones, **Lib. II. cap. 7. (pag. 506. edit. Cotelerius):** „**Simon hic, patre Antonio, matre Rachel natus est; gente Samaraeus, ex vico Gythorum; arte magus, *graecis tamen litteris adprime eruditus.***“ Dagegen ſpricht Joſephus, **Antiquit. XX. 7., 2.**, von einem Simon Magus, der ein cypriſcher Jude geweſen ſeyn ſoll: *Σίμων Ἰουδαῖος, Κύπριος τὸ γένος, μάγος εἶναι σχηματόμενος.* Einige haben die Identität dieſer beiden geläugnet, um die Auktorität des chriſtlichen Vaters zu retten,

Andere haben sie behauptet, und Josephus, als dem Aelteren, Recht gegeben. Ich, für meine Person, entscheide mich für die letztere Parthei.

Indessen ist die Frage über seinen Geburtsort für meinen Zweck gleichgültig, während Alles auf den Wirkungskreis ankommt, wo er seinen Anhang fand. Hierüber sind alle Nachrichten einig; sie weisen uns einstimmig auf Samaria und Palästina hin. Nun mußten in dem religiösen Glauben des Landes, wo er mit Glück auftreten konnte, zum Voraus drei Bedingungen vorhanden seyn. Die Einwohner mußten nämlich, ehe sie ihn für die μεγάλη θεοῦ δύναμις annahmen, folgende drei Dinge für möglich und wahrscheinlich halten: erstens, daß Gott gewisse wesenhafte Kräfte im Anfange der Dinge von sich ausgeschieden (ἀπέκοψε nach Philo's Ausdruck) habe; zweitens, daß er dieselben zu seinen Werkzeugen, oder als Mittler in der Welt gebrauche, und endlich drittens, daß dieselben zu Fleisch werden, und Menschenleiber anziehen können. Die zwei ersten dieser Punkte sind in der alexandrinischen Theosophie begründet, nicht so der dritte, welcher ihr sogar direkte widerspricht, aber dennoch in den Glauben des Landes, wo Simon seinen Anhang fand, nämlich Palästina's, gepaßt haben muß; denn sonst wäre dieser Gaukler nie für das anerkannt worden, für was er sich ausgab, noch mehr, sonst hätte auch die johanneische Logoslehre nimmermehr Eingang gefunden. Denn so verschieden auch die Individuen sind, für welche Johannes und Simon göttliche Ehre in Anspruch nahmen, so sind die beiden letzteren in dem wesentlichsten Punkte, nämlich in der Voraussetzung, daß der offenbare Gott Fleisch anziehen könne, vollkommen einig. Die ursprüngliche alexandrinische Theosophie muß demnach zu dieser Zeit in Palästina und den angränzenden asiatischen Ländern, wo Juden wohnten, eine Veränderung erfahren haben; sie muß eben mit jenem dritten Punkte bereichert worden seyn.

Aber allgemein war dieses noch nicht durchgedrungen — sonst hätte im ältesten Christenthume nicht der Doketismus entstehen können, welcher, wie wir gezeigt haben, eine richtige Folgerung aus den reinen alexandrinischen Grundsätzen ist. Dennoch hatte er schon bedeutend Boden gewonnen — sonst konnte Johannes selbst sein erstes Kapitel des Evangeliums nicht schreiben, und noch weniger hätte er sonst mit seiner Lehre bei den Zeitgenossen Glauben gefunden, und am allerwenigsten würde Simon mit seinen schamlosen Prahlereien Glück gemacht haben. Um die Richtigkeit dieser Folgerung klarer einzusehen, darf man nur andere Verhältnisse supponiren. Setzt einmal den Fall, Simon wäre, statt in Samarien zur Zeit der Apostel, in Athen aufgetreten, in des Perikles Tagen, gewiß wäre er dann, wenn es ihm anders gelang, einiges Aufsehen zu machen, von den Komikern als der größte aller Thoren auf die Bühne gebracht, und dem Gelächter des Volkes preisgegeben worden. Oder nehmet an, er würde in den guten alten Zeiten der Republik zu Rom seine frechen Behauptungen preisgegeben haben, dann hätte ihn wohl ein **fustuarium** geheilt. Wenn er dagegen in den finsteren Jahrhunderten des Mittelalters auftrat, so mußte er unfehlbar als Ketzer den Feuertod sterben; im 17. Jahrhunderte dagegen hätte man unter den deutschen Protestanten ein halbes dutzend theologische Bedenken über ihn von den hochweisen Fakultäten der berüchtigtsten Universitäten eingeholt, und dann den **inquisitum ex titulo laesae majestatis divinae** criminaliter behandelt; in Spanien würde er noch jetzt zum Mindesten auf die Galeere geschickt, während in Deutschland, Frankreich und England ein solcher Mensch, wie ich hoffe, jetzt geraden Weges in das Tollhaus wandern müßte.

Warum nun diese harte Behandlung? Offenbar, weil in den theologischen Ansichten aller dieser Völker und Zeitalter kein Raum ist für den Glauben an einen Menschen, der sich

für die erste himmlische Kraft, und für einen Gott ausgibt. Warum gelang ihm dagegen sein ehrgeiziger, oder vielleicht auch wahnwitziger Plan in Samaria und Judäa? Nothwendig aus dem entgegengesetzten Grunde, weil der religiöse Glaube dieser Länder nicht nur keinen Widerspruch, sondern sogar etwas Natürliches in der Behauptung fand, daß ein und dieselbe Person zugleich Mensch und Gott sey. — Dieß ist es aber eben, was wir beweisen wollten.

Ebenso wichtig als die Geschichte des Magers Simon ist die Ketzerei des Juden Elxaï. Die Quelle, aus welcher wir die Nachrichten über denselben schöpfen, ist Epiphanius. Wir wissen zwar recht gut, daß dieß ein Mann ist, den man nur mit größter Behutsamkeit benützen darf, und der vielleicht in höherem Grade, als irgend ein anderer christlicher Vater, die beiden historischen Grundsünden, nämlich Partheilichkeit und Mangel an prüfendem Verstande, in sich vereiniget. Allein von diesen Fehlern ist in unserem vorliegenden Falle nichts zu befürchten, weil Epiphanius seinen Bericht über die Meinungen Elxaïs aus dieses Mannes eigenen, allem Anscheine nach, ächten Schriften gezogen hat, wie später gezeigt werden soll. Wir wollen zuerst die wichtigsten Beweisstellen hersetzen. Sie stehen in der 19. Häresis, edit. Petavius, Vol. I. pag. 39. u. flg.

„Sofort kommt der Reihe nach die Ketzerei der Ossener, einer jüdischen, im Heucheln geübten Sekte, welche einen sehr verkehrten Glauben hat. Sie sollen in den jenseits des Salzsees oder todten Meeres gelegenen Gegenden Nabatäa, Ituräa, Moabitis, Areilitis entstanden seyn. Ihr Name deutet auf Stärke hin. Mit dieser Sekte verband sich zu Trajan's Zeiten, nach des Herrn Erscheinung, ein falscher Prophet, Namens Elxaï, der auch ein Buch schrieb, angeblich voll göttlicher Eingebung und himmlischer Weisheit. Derselbe soll

einen Bruder, Namens Jexeos, gehabt haben. Sein Lebenswandel war so schlecht, als sein Glaube ketzerisch; denn, obgleich von Juden herstammend, und die jüdische Religion bekennend, befolgte er dennoch das Gesetz nicht, sondern führte neue Lehren ein, und verleitete seine Sekte. Er lehrte seine Anhänger, bei dem Salze, dem Wasser, der Erde, dem Brode, dem Himmel, dem Aether und den Lüften schwören, als wären dieß Gegenstände göttlicher Verehrung. Hie und da stellt er statt dieser letzteren sieben andere Dinge auf, die man zu Zeugen anrufen müsse, nämlich den Himmel, das Wasser, die Geister (oder die Winde), die heiligen Engel des Gebetes, das Oel, Salz und die Erde. Vom Gelübde der Keuschheit will er nichts hören, vielmehr tadelt er die Enthaltsamkeit, und begünstiget die Ehe. Dabei gibt er seine thörichten Einfälle für göttliche Offenbarung aus. Auch hält er zur Heuchelei an, denn, meint er, in Zeiten der Verfolgung Götzen anzubeten, sey keine Sünde, sobald es nicht mit dem Herzen geschehe, und das innerste Bewußtseyn nichts von dem wisse, was der Mund gezwungen ausspreche. Er hat selbst die Unverschämtheit, für diesen Verrath Beispiele anzuführen, namentlich einen gewissen Priester Phineas, aus der Leviten Geschlecht, und Abkömmling des alten Phineas, welcher während der babylonischen Gefangenschaft zu Susa unter Darius Regierung die Artemis angebetet habe, um dem Tode zu entrinnen. So ist Alles, was Elxai sagt, voll Lug und Trug. Von dieser Art ist also der Mann, der sich an die Sekte der Ossener anschloß, welche noch jetzt unter dem Namen Sempseer fortdauert. Seine Anhänger sind so thöricht, ihn eine verborgene Kraft Gottes zu nennen; denn El bedeutet Kraft, Xai verborgen. Und dieser Unsinn dauert bis auf diesen Tag fort. Denn noch unter Constantius Regierung lebten zwei Schwestern aus seinem Geschlechte in dem Lande (in Judäa), Marthus und Marthana mit Namen, welche von

der Sekte göttlich verehrt werden, weil sie von Elxai abstammen. Marthus ist erst vor Kurzem gestorben, Marthana lebt noch jetzt, von beiden sammelten die Mitglieder der Sekte ihren Speichel und andere Unreinigkeiten des Leibes, um Krankheiten damit zu heilen.“ — Sofort macht Epiphanius eine Abschweifung, um die Sekte zu widerlegen, was wir, wie billig, übergehen, und fährt, einige Sätze weiter unten, so fort: „Ueberdieß führt er Christus zwar mit Namen an, und sagt, Christus ist ein großer König, allein ich habe aus seinem elenden Buche, voll eitlen Geschwätzes, nicht ersehen können, ob er damit Jesum Christum meint; denn seine Ausdrücke sind zu unbestimmt, indem er bloß den Namen Christus anführt, so daß es mich bedünken will, er erwarte und meine einen anderen Christus [als wir Christen]. Auch gebietet er, daß man sich bei dem Gebete mit dem Gesichte nicht gegen Osten wenden solle, sondern gegen Jerusalem, und zwar solle diese Regel für Alle gelten, wo sie sich auch befinden, so daß also diejenigen, welche im Osten von Jerusalem wohnen, sich gegen Westen, die im Westen, gegen Osten, die im Norden, gegen Süden, die im Süden, sich gegen Norden kehren müssen. Dieß ist nicht genug, man höre weiter des Verführers Unsinn. Er verdammt die Opfer und den Tempeldienst, als wäre beides Gott zuwider, und weder durch das Gesetz eingeführt, noch von den Urvätern beobachtet worden. Und doch verlangt er, man solle sich bei dem Gebete nach Jerusalem kehren, wo der Opferaltar war, während er hinwiederum die bei den Juden gesetzliche Sitte, Fleisch zu essen, und die übrigen Einrichtungen, den Räucheraltar, ja selbst das Feuer, verwirft, als wäre dieß ein Gräuel vor dem Herrn. Dagegen preist er das Wasser, als angenehm vor Gott. Wider das Feuer äußert er sich wörtlich so: Meine Kinder, gehet nicht dem Schimmer des Feuers nach, denn es führet euch in die Irre; wenn ihr wähnet, es sey ganz nahe bei euch,

iſt es noch ſehr ferne. Hingegen dürft ihr dem Murmeln der Quelle trauen, das euch nie täuſchen wird.“

„Chriſtus beſchreibt er als eine Kraft, deren Geſtalt und Maaß er genau angibt, nämlich die Länge zu 24 Schöni, d. h. zu 96 Meilen, die Breite zu 6 Schöni, oder 24 Meilen, auch von der Dicke fabelt er, von der Größe der Füße u. ſ. w. Weiter ſagt er, der heilige Geiſt ſey eine weibliche Kraft, und ſchwebe geradeſo wie Chriſtus, einer Bildſäule gleich, über einer Wolke und zwiſchen zwei Bergen.“ — „Ich ſchweige vom Uebrigen,“ fährt Epiphanius fort, „um die Leſer nicht zu ermüden. Nur muß ich noch eines Gebetes erwähnen, das er in ſeinem Buche auf folgende Weiſe empfiehlt: Niemand forſche nach ſeinem Sinne, ſondern der Betende begnüge ſich, die Worte herzuſagen. Zugleich ſchrieb er es aus dem Hebräiſchen (in ſein griechiſches Buch) herüber. Es lautet ſo: Abar, Anid, Moib, Nochile, Daaſim, Ane, Daaſim, Nochile, Moib, Anid, Abar, Selam. Die Ueberſetzung lautet im Griechiſchen ſo: Abar bedeutet παρελθέτω, Anid ταπείνωσις, Moib ἡ ἐκ πατέρων μου, Nochile τῆς κατακρίσεως αὐτῶν, Daaſim καὶ καταπατήματος αὐτῶν, Ane καὶ πόνου αὐτῶν, Daaſim καταπατήματι, Nochile ἐν κατακρίσει, Moib διὰ τῶν πατέρων μου, Anid ἀπὸ ταπεινώσεως, Abar παρελθούσης, Selam ἐν ἀποστολῇ τελειώσεως.“

Dieß iſt die Hauptſtelle des Epiphanius über Elxai; die übrigen, minder bedeutenden, werden wir im Verlaufe der Unterſuchung vorbringen, zu welcher wir uns jetzt gleich wenden.

Vorerſt Epiphanius hat dieſe Nachrichten aus Elxai's eigenem Buche geſchöpft. Denn dieſer hat eine Schrift hinterlaſſen, nach pag. 40., Mitte: συνεγράψατο δὲ οὗτος βιβλίον, δῆθεν κατὰ προφητείαν, ἢ ὡς κατὰ ἔνθεον σοφίαν, und Epiphanius hat ſie benützt, und als Quelle ſeiner Angaben über Elxai's Ketzerei gebraucht. Pag. 41., unten:

οὐ μὴν πάνυ γε κατείληφα ἐκ τῆς αὐτοῦ δολερᾶς καὶ παραπεποιημένης συντάξεως τῆς βίβλου τῆς αὐτοῦ ληρωδίας, εἰ περὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑφηγήσατο. Dieſes Buch war in griechiſcher Sprache geſchrieben; pag. 42., unten: τισὶ δὲ λόγοις καὶ κενοφωνίαις ὕστερον ἐν τῇ βίβλῳ ἀπατᾷ λέγων, μηδεὶς ζητήσῃ τὴν ἑρμηνείαν, ἀλλ' ἢ μόνον ἐν τῇ εὐχῇ τάδε λεγέτω, καὶ αὐτὰ δῆθεν ἀπὸ ἑβραϊκῆς διαλέκτου μετενέγκας, ὡς ἀπὸ μέρους κατειλήφαμεν οὐδὲν ὄντα τὰ παρ' αὐτοῦ φανταζόμενα. Φάσκει γὰρ λέγειν: Ἀβὰρ, Ἀνὶδ, Μωὶβ κ. τ. λ. Obgleich dieſe Worte wegen ihres ſchlechten Styles etwas dunkel ſind, ſo beweiſen gute Gründe, daß an ein griechiſches Original der Schrift Elxai's gedacht werden muß. Denn hätte er ſein Buch in derſelben Sprache geſchrieben, in welcher das angeführte Gebet verfaßt iſt, ſo wäre es rein unbegreiflich, wie er ſagen konnte, Niemand ſolle nach dem Sinne des letzteren fragen, ſondern nur die Worte ausſprechen. Jeder würde in dieſem Falle das Gebet eben ſo gut, als das Buch, in dem es ſtand, verſtanden haben. Folglich muß dieſes nothwendig in einer anderen Sprache, d. h. in griechiſcher (denn nur zwiſchen helleniſcher und chaldäiſcher iſt zu wählen) geſchrieben geweſen ſeyn. Der Satz: καὶ αὐτὰ δῆθεν ἀπὸ ἑβραϊκῆς διαλέκτου μετενέγκας beſagt, wie wir auch in der Ueberſetzung ausgedrückt haben: er trug die chaldäiſchen Worte über in ſein (griechiſch geſchriebenes) Buch, was er um ſo eher thun konnte, weil nach ſeiner Behauptung nicht das Verſtändniß des Sinnes, ſondern nur der mechaniſche Gebrauch der Worte für den Beter erforderlich war. Endlich die Ueberſetzung derſelben rührt von Epiphanius her. Aber ſie iſt unrichtig. Denn wie kann Anid ταπείνωσις, und dann wieder ἀπὸ ταπεινώσεως, wie kann Nochile zugleich τῆς καταχρίσεως αὐτῶν und ἐν καταχρίσει, wie kann endlich Selam ἐν ἀποστολῇ τελειώσεως bedeuten? Die Entzifferungsverſuche, welche Scaliger und Petavius ge-

macht haben, kann man im zweiten Bande der Ausgabe des letzteren, pag. 38., nachlesen. Sie genügen beide gleich wenig, theils weil sie keinen guten Sinn herausbringen, theils weil sie nicht alle Consonanten des chaldäischen Originals wiedergeben. Um eine bessere Erklärung zu erzielen, müssen zwei Punkte zum Voraus festgestellt werden, nämlich erstens: die Wortabtheilung, welche Epiphanius gibt, hat durchaus kein Gewicht, und kann beliebig verändert werden, eben weil sie bloß von dem griechischen Vater herrührt; denn in dem Originale Elxai's standen die Worte, wie in allen alten Büchern, ohne Unterscheidung gedrängt auf einander, und die Trennung derselben hing bloß von der Geübtheit des Lesers ab. Ebensowenig kommt auf die Vokale an, da die Aussprache der alten Juden, und ihr Verhältniß zu der neueren Akzentuation uns unbekannt ist. Dagegen beruht Alles auf den Consonanten; wenn wir nun eine Erklärung geben, welche zugleich die letzteren in der richtigen Aufeinanderfolge wiedergibt, und einen tüchtigen Sinn zu Tage fördert, so ist anzunehmen, daß dieselbe richtig sey. Wir glauben sie wirklich zu besitzen; sie lautet so:

עֲבַר עָנִי דְמֵאַב נַחֲלָה וְאָשֵׁם עָנִי דְאָשֵׁם נַחֲלָה מֵאָב עָנִי תַּעֲבַר סֶלָה.

das heißt:

Transeat miseria a patre profecta, haereditas culpae, miseria culpae, hereditas patris, miseria transeas. Selah.

Jeder Consonant der griechischen Worte ist in dieser Erklärung wiedergegeben, und ich hoffe, man wird mir zugestehen, daß auch der Sinn passend sey. Die Wiederholung derselben Ausdrücke ist in den jüdischen Gebeten gar häufig; ich will nur ein einziges Beispiel anführen, das aus dem nächsten besten jüdischen Gebetbuch genommen ist.

לְפוּרְקָנָךְ סַבְּרִית יְהוָה יְהוָה לְפוּרְקָנָךְ סַבְּרִית סַבְּרִית יְהוָה לְפוּרְקָנָךְ:

Auxilium tuum spero Jehovah, Jehovah auxilium tuum spero, spero Jehovah auxilium tuum. Man erinnere sich

auch an den Ausspruch Jesu Christi: *μὴ βαττολογήσετε!* Matth. VI. 7.

Man sieht, daß die Uebersetzung des Epiphanius nicht richtig ist, und folglich auch, daß dieser Vater das Chaldäische entweder gar nicht, oder nur wenig verstand, und daß, was als der letzte Beweis angesehen werden darf, die Schrift Elxai's, aus welcher er seine Nachrichten zog, nicht in chaldäischer, sondern in griechischer Sprache verfaßt war, denn sonst hätte er sie nicht ausschreiben können.

Epiphanius sagt, Elxai habe zu Trajan's Zeiten geblüht: *ἐν χρόνοις Τραϊανοῦ βασιλέως, μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος παρουσίαν.* Diese Zeitbestimmung ist nicht gar genau, noch macht sie dem Geschichtschreiber der Ketzereien sonderliche Ehre. Denn wer zwei so weit auseinander liegende Ereignisse, wie die Geburt des Erlösers und die Regierung Trajan's, in solche Verbindung bringt, zeigt, daß er von der Chronologie eben nicht viel versteht. Dennoch ist sie gewiß richtig, denn sie wird auch noch durch die Stelle pag. 40., gegen unten, bestätigt: *ὑποκριτὰς δὲ εἶναι διδάσκει, φήσας μὴ εἶναι ἁμαρτίαν, εἰ καὶ παρατύχοιεν εἰδώλα προσκυνῆσαι, καιροῦ ἐνστάντος διωγμοῦ, ἐὰν μόνον ἐν τῇ συνειδήσει μὴ προσκυνήσῃ.* Dasselbe wird auch durch ein Citat aus Origenes bei Eusebius, histor. ecclesiast. Lib. VI, cap. 38., bestätigt. Diese Vorkehr zwingt uns, auf eine Zeit wüthender Verfolgung zu schließen, wo das Leben nur durch Untreue gegen den Glauben erkauft werden konnte. Dieß paßt einzig auf die Zeit zwischen der Zerstörung des Tempels unter Titus und der Rebellion unter Bar Chochba, dem Sohne des Sternes, und namentlich auf die Regierung Trajan's, der, sonst so milde gegen seine Unterthanen, die Juden mit unmenschlicher Grausamkeit verfolgte, und dadurch Anlaß zu der so eben genannten Empörung gab. cfr. Jost, Bd. III. pag. 218.

Wenn nun Elxai etwa im Anfange oder in der Mitte

der Regierung dieſes Kaiſers blühte, ſo muß er, da er gewiß nach der jüdiſchen Sitte nicht als unbärtiger Jüngling, ſondern als Mann ſein Prophetenamt begann, die Zerſtörung des Tempels noch in ſeiner Kindheit erlebt haben.

Merkwürdig iſt, daß Origenes dem Simon Magus denſelben Vorwurf macht, der in der ebenangeführten Stelle gegen Elxai erhoben wird. Contra Celsum pag. 282. ſagt er: *ὑπὲρ τοῦ πλείονας ὑπαγαγέσθαι ὁ Σίμων, τὸν περὶ τοῦ θανάτου κίνδυνον, ὃν χριστιανοὶ αἱρεῖσθαι ἐδιδάχθησαν, περιεῖλε τῶν μαθητῶν, ἐναδιαφορεῖν αὐτοὺς διδάξας περὶ τὴν εἰδωλολατρίαν.* Dieſe Uebereinſtimmung iſt gewiß nicht zufällig, und darf ebenſowenig als eine Frucht gemeinſchaftlicher Feigheit betrachtet werden; denn nimmermehr wird ein Mann, der als Prophet auftritt, wie Elxai, oder der gar mit dem Plane umgeht, eine neue Religion zu ſtiften, wie Simon, ſich ſo weit vergeſſen, daß er das Vertrauen auf göttliche, aus Lebensgefahr errettende, Hülfe mit Füßen tritt, und die Todesfurcht oder die Feigheit zur erſten Triebfeder macht. Ein ſolcher Prophet würde in aller Welt nicht einen einzigen Anhänger bekommen. Vielmehr müſſen beide jene Regel aus ihrem Dogma gerechtfertiget haben. Auf welche Weiſe, iſt leicht zu zeigen. Wir berufen uns auf eine ſchon oben angeführte Stelle Philo's, wo er gegen eine Parthei alexandriniſcher Allegoriſten eifert, welche den allgemein angenommenen Grundſatz, daß die höhere Wahrheit nicht in dem Wortſinne der heiligen Schriften, auch nicht in den Gebräuchen liege, ſondern einzig in dem Geiſte und in der Tiefe der Erkenntniß zu ſuchen ſey, bis zu der kühnen Behauptung ausdehnten, alle Aeußerlichkeiten des Glaubens, wie der Sabbath, die Opfer, die Ceremonialgeſetze, gehören nicht zu dem inneren Weſen der Religion, ſondern ſeyen als eine bloße Hülle zu betrachten, welche nur für den großen Haufen gut ſey, der eines Gängelbandes bedürfe, und zu welchem ſich

natürlicherweiſe keiner von jenen Philoſophen rechnete. Man kann nicht läugnen, daß dieſer Satz richtig aus der (allgemein zugeſtandenen) Prämiſſe abgeleitet iſt, aber er widerſprach den Eindrücken der Erziehung, welche den Juden feſt an das Geſetz, als eine göttliche Offenbarung, feſſelte, er griff die jüdiſche Kirche in ihren Grundfeſten an, und wurde deßwegen von den beſonneneren Allegoriſten durch Sophiſtereien umgangen, wie aus Philo's Werken zu erſehen iſt, cfr. de migrat. Abrah. Pſ. III. 452. Dennoch iſt er zu Jeſu Chriſti Zeit auch in Paläſtina verbreitet geweſen, wie die Briefe Pauli, und das Evangelium Johannis beweiſen. Man vergleiche 2. Cor. III. 6.: *ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ Πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.* Ebenſo Joh. VI. 63.: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν*, womit noch verglichen werden kann 1. Cor. XV. 45., Galat. III. 21.

Wer möchte läugnen, daß Simon und Elxai aus dieſem nämlichen Grundſatze die Lehre gefolgert haben, die oben bezeichnet wurde? Ihre Anhänger konnten, wenn die Noth eintrat, an den heidniſchen Opferſchmäuſen Theil nehmen; ſie konnten ſelbſt in Zeiten der Verfolgung die Götzen verehren; denn dieſe waren für denjenigen, der die Sachen nach jenem Grundſatze betrachtete, ein bloßes Stück Holz oder Stein, das Fleiſch der Opferthiere war nichts als Fleiſch; die Theilnahme ſelbſt war bloß ein äußerlicher, an ſich gleichgültiger Akt, und wurde erſt dann zur Sünde, wenn das Gemüth, wenn das innerſte Bewußtſeyn das billigte, was die Hand oder der Mund, wegen äußeren Zwanges, thun mußte. Allein eben dieß ſchließt die Regel Elxai's aus.

Epiphanius berichtet weiter: Elxai habe ſich mit den Oſſenern verbunden. *Συνήφθη δὲ τούτοις* (scil. *τοῖς Ὀσσηνοῖς*) *μετέπειτα ὁ καλούμενος Ἠλξαΐ*. Weiter unten, Haeres.

LIII. pag. 461., wird statt Ὀσσηνοὶ, Ὀσσαῖοι geschrieben. Daß diese Ossener oder Osseer mit den Ἐσσηνοὶ oder Ἐσσαῖοι des Philo und Josephus eine und dieselbe Sekte seyen, hat von den Neueren noch keiner bezweifelt. Denn obgleich Epiphanius die Ἐσσηνοὶ (zehnte Häresis pag. 28.) als eine besondere Sekte behandelt, und also auch von den Ὀσσηνοὶ unterscheidet, so hat dieß durchaus nichts zu bedeuten. Seine Nachrichten von den Ἐσσηνοὶ sind im höchsten Grade nichtsbesagend, und enthalten keinen einzigen Zug von dem, was uns Philo und Josephus über die Essäer berichten, während seine Angaben über die Ossener diesen beiden Quellen unstreitig weit näher kommen. Zudem ist der Unterschied zwischen den Namen Ὀσσηνοὶ und Ἐσσηνοὶ, besonders bei dem beständigen Wechsel in der hebräischen Aussprache, und der örtlichen Verschiedenheit des Dialektes so unbedeutend, daß man schon aus diesem Grunde auf Idendität schließen muß. Epiphanius machte, vom blinden Eifer der Rechtgläubigkeit getrieben, aus beiden Namen, die er wohl verschieden aussprechen hörte, oder geschrieben fand, zwei Sekten, um nur recht viele Ketzereien auf einander zu stapeln, von welchem Streben sein ganzes Werk hinlänglich Zeugniß ablegt. Sonst versucht er auch eine Erklärung des Namens, indem er das Wort Ὀσσηνοὶ von Stärke, also von עז ableitet: τὸ γένος τῶν Ὀσσηνῶν ἑρμηνεύεται διὰ τῆς ἐκδόσεως τοῦ ὀνόματος: στιβαρὸν γένος. Allein dieß ist seine, nicht unsere Erklärung, deren Gründe wir oben angegeben haben.

Dagegen halte ich seine Behauptung: Elxai habe sich mit den Essäern verbunden, für wahr. Diese Nachricht setzt nämlich zwei Dinge voraus, erstens, daß Elxai gewisse Ansichten hegte, die mit der essäischen Lehre nicht übereinstimmten, denn sonst wäre er von Anfang an, seinem Glauben nach, ein Essäer gewesen; und zweitens, daß er in den wesentlichsten Punkten mit ihnen einig war; denn sonst konnte er sich nicht

mit ihnen verbinden. Eine Vereinigung iſt nur unter den angegebenen Umſtänden denkbar. Dieſen beiden Bedingungen genügt nun die Darſtellung des Kirchenvaters vollkommen. Elxai ſtimmte mit den Eſſäern nicht überein, indem er die Ehe begünſtigte, während der angeſehenſte Theil jener die Fleiſchesluſt gänzlich verwarf. Ferner verlangt er, man ſolle ſich bei dem Gebete nach Jeruſalem kehren, während die Eſſäer, Joſephus zu Folge, ihr Geſicht gegen Oſten und die aufgehende Sonne wandten. Man muß geſtehen, daß dieß nur unbedeutende Abweichungen ſind, denn der geringere Theil der Eſſäer lebte ja in der Ehe, und die Stellung des Körpers bei dem Gebete hat nicht viel zu beſagen. Wichtiger iſt der dritte Unterſchied. Joſephus berichtet von den Eſſäern, **de bello II. cap. VIII. §. 10.**: *Καταφρονηταὶ δὲ τῶν δεινῶν, καὶ τὰς μὲν ἀλγηδόνας νικῶντες τοῖς φρονήμασι, τὸν δὲ θάνατον, εἰ μετ' εὐκλείας προσίοι, νομίζοντες ἀθανασίας ἀμείνω. Διήλεγξε δὲ αὐτῶν ἐν ἅπασι τὰς ψυχὰς ὁ πρὸς Ῥωμαίους πόλεμος· ἐν ᾧ στρεβλούμενοι καὶ λυγιζόμενοι, καιόμενοί τε καὶ κλώμενοι, καὶ διὰ πάντων ὁδεύοντες τῶν βασανιστηρίων ὀργάνων, ἵνα ἢ βλασφημήσωσι τὸν νομοθέτην, ἢ φάγωσί τι τῶν ἀσυνήθων, οὐδέτερόν τι ὑπέμειναν παθεῖν, ἀλλ' οὐδὲ κολακεῦσαί ποτε τοὺς αἰκιζομένους ἢ δακρῦσαι. Μειδιῶντες δὲ ἐν ταῖς ἀλγηδόσι, καὶ κατειρωνευόμενοι τῶν τὰς βασάνους προσφερόντων, εὔθυμοι τὰς ψυχὰς ἠφίεσαν, ὡς πάλιν κομιούμενοι.* Solche Männer mochten eben nicht geneigt ſeyn, die vorſichtige Regel Elxai's zu befolgen. Allein andererſeits darf man auch nicht vergeſſen, daß der Orden durch die furchtbaren Ereigniſſe unter Titus nothwendig einige Veränderungen erlitten haben muß, daß ſeine Mitglieder durch die unmenſchliche Behandlung der Römer nachgiebiger geworden ſeyn dürften, und vor Allem, daß die Lehre vom *πνεῦμα*, die wir oben angedeutet, begünſtiget durch den Untergang des Tempels und des mit ihm unzertrennlichen Ceremoniendienſtes,

Elxai's vorſichtiger Behauptung bei den ſpäteren Eſſäern Eingang verſchafft haben mag.

Dagegen ſtimmt unſer Prophet mit den Eſſäern überein, erſtens, in dem Verbote, Fleiſch zu eſſen: ἀρνούμενος τὴν παρὰ Ἰουδαίοις σαρκοφαγίαν, denn auch nach Joſephus und Philo's Bericht aßen die Eſſäer bloß Brod und Früchte. Zweitens, in der Verwerfung aller blutigen Opfer, und der darauf bezüglichen Tempelceremonien: ἀναθεματίζει μὲν γὰρ θυσίας καὶ ἱερουργίας, ὡς ἀλλοτρίας οὔσας θεοῦ, καὶ μήτε ὅλως θεῷ ἐκ τῶν πατέρων καὶ τοῦ νόμου ποτὲ προσενεχθεῖσας. Dieß iſt ein ſehr wichtiger Zug; denn der Opferdienſt kann als der Kern des alten Judenthums betrachtet werden. Hätten die Eſſäer blutige Opfer dargebracht, ſo würden ſie ſich nie mit einem Manne verbunden haben, der dieſelben verwarf. Wir haben alſo hier noch einen letzten Beweis dafür, daß unſere obige Anſicht von dieſem Punkte richtig iſt. Die Worte ὡς ἀλλοτρίας οὔσας — προσενεχθεῖσας haben ohne Zweifel den Sinn: Opfer ſeyen weder durch das Geſetz geboten, noch von den Urvätern, von welchen die Geneſis berichtet, dargebracht worden; denn wenn gleich der Wortſinn des Pentateuchs davon ſpreche, ſo ſey dieß nur eine Hülle, oder eine ſymboliſche Darſtellung tieferer, überſchwenglicher Wahrheit, welche nichts von äußerlichen Ceremonien wiſſe. Elxai muß alſo die Allegorie geübt, er muß ſie noch viel weiter ausgedehnt haben, als Philo, der zwar auch einen tieferen Sinn in den Ritualgeſetzen und in jenen Erzählungen der Geneſis fand, aber doch zugleich nebenher den Wortſinn gelten läßt. Auf dieſelbe Weiſe ſind die folgenden Sätze zu verſtehen, wo er ſagt, das Feuer ſey Gott zuwider: τὸ πῦρ ἀλλότριον θεοῦ εἶναι φάσκων. Offenbar iſt hier das Feuer nicht an und für ſich, ſondern als Werkzeug des blutigen Opferdienſtes genommen. Um dieſes Verwerfungsurtheil auf eine ſinnliche oder allegoriſche Weiſe zu rechtfertigen, beruft

er ſich auf das täuſchende Flimmern eines nächtlichen Feuers, vielleicht auch des Irrlichtes, das den Reiſenden irre führe, und viel näher erſcheine, als es wirkich iſt, während das Murmeln der Quellen nie täuſchen kann, und immer ein nahes Waſſer, das größte Labſal des Wanderers in der Wüſte, verräth.

Drittens iſt auch ſeine hohe ſymboliſche Verehrung des Waſſers eſſäiſch, denn Joſephus berichtet ja von den Eſſäern ausdrücklich, daß ſie ihre Waſchungen, alſo auch die heilige Kraft des Waſſers, über Alles erheben.

Wir kommen zu den Eidſchwüren. Joſephus ſagt, daß die Eſſäer gar nicht ſchwören. Ibidem §. 6.: τὸ ὀμνύειν αὐτοῖς περῶσταται, χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες. Nur eine einzige Ausnahme machen ſie von dieſer Regel, nämlich bei der Einweihung in den dritten Grad des Ordens. Ibidem §. 7.: πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς ὅρκους ὀμνύουσι φρικώδεις. Mit der Stelle bei Epiphanius muß es dieſelbe Bewandtniß haben. Denn wozu mochte Elxai Schwurformeln in ſeinem Buche angeben, wenn ſie nicht für einen beſtimmten Zweck berechnet waren. Und dieſer Zweck kann wohl nichts Anderes ſeyn, als die Aufnahme in den Orden, dem er vorſtand. Allem Anſcheine nach haben wir in jener Stelle des Kirchenvaters den eſſäiſchen Schwur, welchen die neuen Mitglieder des Ordens bei ihrem Eintritte leiſten mußten. Dieſe Vermuthung wird auch durch den Inhalt deſſelben beſtätiget. Es ſind zwei. Der erſte umfaßt: Salz, Waſſer, Brod, die Erde, den Himmel, den Aether, die Winde, lauter Dinge, die auch in der alexandriniſchen Theoſophie und in der eſſäiſchen Lehre, ſo weit wir ſie kennen, hoch gefeiert ſind. Das Salz ſpielt eine wichtige Rolle in jedem Opferdienſte, namentlich in dem moſaiſchen. Philo iſt voll von dem Preiſe ſeiner tiefen Bedeutung; er nennt es z. B., de Victimis, Mang. II. 240., oben, das Sinnbild der

ewigen Dauer der Welt: οἱ ἅλες διαμονῆς τῆς τῶν συμπάντων σύμβολα, und ſein erhabener ſymboliſcher Sinn ſchimmert auch im neuen Teſtamente mehrfach durch, z. B. Matth. V. 13. ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς, womit zu vergleichen Mark. IX. 50., und Coloſ. IV. 6. Das Brod iſt der Eſſäer heilige Speiſe, und zugleich Symbol des Bruderbundes; denn erſt, wenn der Novitze die Jahre der Prüfung überſtanden, und jene furchtbaren Eide geſchworen hat, darf er an dem gemeinſamen Mahle, das aus Brod beſtand, Theil nehmen. Die erhabene Bedeutung des Waſſers und der Waſchungen, zu denen es diente, iſt ſchon angegeben worden. Die übrigen vier Punkte umfaſſen die alexandriniſche Eintheilung der Welt; die Erde iſt, wie Philo ſagt, der Sterblichen Heerd; der Luftraum, denn ſo muß ἄνεμος genommen werden, iſt der Wohnort der niederen Geiſter, welche in beſtändiger Ebbe und Fluth auf die Erde herniederſteigen und ſich verkörpern, oder wieder geläutert in die Heimath kehren; der Aether iſt das Haus der Himmliſchen und Reinen, der Augen und Ohren des Höchſten; der Himmel iſt die Königsburg Gottes: τὸ βασίλειον θεοῦ. Der zweite Schwur umfaßt vier Glieder des erſten, nämlich: Salz, Waſſer, die Erde und den Himmel, zu dieſen kommen noch die Geiſter, oder die Himmliſchen, welche in dem erſten Schwure nicht genannt, ſondern bloß durch die Bezeichnung ihres Wohnortes angedeutet werden; weiter die heiligen Engel des Gebetes, ſonſt die Engel des Angeſichtes genannt, welche, ſieben an der Zahl, die Gebete der Sterblichen vor den Thron des Allmächtigen tragen; endlich noch das Oel. Dieſes iſt unter allen übrigen Gegenſtänden des Gottesdienſtes bei Weitem das Heiligſte. Es iſt das Symbol der Wohlgefälligkeit vor dem Höchſten. Denn Gott hat ja im Geſetze verboten, es bei irgend einer traurigen Ceremonie, namentlich bei Sündopfern, zu gebrauchen. Aus dieſem Grunde hält es auch der Eſſäer mit der größten

Sorgfalt ferne von sich, weil er den fluchbeladenen Leib für unwürdig ansieht, von dem heiligsten aller Symbole berührt zu werden. Dagegen kann er es in seinen Eidesformeln nennen, eben wegen seiner erhabenen Bedeutung.

Sind nun diese beiden Schwüre gleich an Würde, oder hat der eine vor dem anderen den Vorzug? Ich, für meinen Theil, glaube das letztere, und halte den zweiten Schwur für heiliger; denn im ersten wird nur die Wohnung der Himmlischen genannt, im zweiten diese selbst; im ersten kommen drei Symbole vor, welche zur gemeinen Nahrung der Menschen dienen, Brod, Wasser, Salz; im zweiten dagegen wird das Brod, offenbar das geringste von den anderen, ganz übergangen, an seine Stelle tritt das Oel, das hochheilige, das kein sündiger Mensch, nach der Essäer Lehre, berühren darf. Ich bin geneigt, anzunehmen, daß der erste Schwur bei Einweihung in die niederen Grade des Ordens, der zweite dagegen bei der höchsten Weihe gebraucht wurde. Dieß ist jedoch, wie Jeder sieht, eine bloße Vermuthung, und soll auch nicht für mehr gelten.

Noch haben wir die Theologie Elxai's, oder seine Lehre von Gott übrig. Er gab sich für die verborgene Kraft Gottes aus, oder wurde wenigstens von seinen Anhängern dafür gehalten. Sein Name deutet auf diesen Glauben hin, denn Elxai, oder, chaldäisch geschrieben, חֵיל כְּסִי, heißt wörtlich, wie auch Epiphanius sagt, δύναμις ἀποκεκαλυμμένη, verborgene Kraft. Aber der Ausdruck ist dunkel; denn sofern sich eine göttliche Kraft mit dem Menschen Elxai verbunden hatte, war dieselbe keine verborgene mehr, wie es scheint, sondern eine offenbare. Die Erklärung ist möglicher Weise doppelt: entweder bezeichnet der Name Elxai eine früher, etwa seit der Schöpfung Anfang, verborgen gewesene Kraft, die jetzt erst offenbar geworden (das Particip. Pehil כְּסִי wäre dann auf die vorvergangene Zeit zu beziehen), oder bedeutet er eine

Kraft, die in ihrer vollen Herrlichkeit erst in Zukunft geoffenbaret werden soll, jetzt aber noch theilweise verborgen ist. Nach dieser Erklärung würde bei den Anhängern Elxais der Glaube vorausgesetzt, daß er schon seit seinem ersten Auftreten ein erhabener Prophet, ein Mann Gottes gewesen sey, allein daß seine übermenschliche Herrlichkeit und Größe, oder der Gott, der in ihm verborgen wohne, sich erst nachher entfalten werde. Ich glaube, daß diese Ansicht von den Worten, von Seiten der Sprache und des Zusammenhanges, am besten gerechtfertiget werden kann. Um dieselbe besser zu verstehen, müssen wir noch Elxai's Lehre vom Logos oder Christus prüfen. Es kommen hier mehrere andere Stellen in Betracht, welche wir oben noch nicht gegeben haben. Häresis 53., pag. 461., führt Epiphanius dieselbe Sekte, die er in der 19. Häresis unter dem Namen der Ossener behandelt hatte, noch einmal auf: „Die Sampsäer, auch Eleesaiten genannt, von denen schon oben die Rede war, sind eine Sekte, welche in dem Lande Peräa, über dem todten Meere, in Moabitis und um den Fluß Arnon wohnen. Sie geben den Elxai für ihren Lehrer aus. Noch bis auf meine Tage lebten zwei Schwestern aus seinem Geschlechte, welche wie Göttinnen verehrt werden, weil sie aus gebenedeitem Samen erzeugt seyen. Das Buch gebrauchen die Ossener, die Ebioniten und die Nazarener, besonders hohes Gewicht legen aber die Sampseer darauf. Diese sind weder Juden, noch Christen, noch Hellenen, sondern haben von Allen Etwas, so daß sie eigentlich nichts rechtes sind. Auch behaupten sie, noch ein anderes Buch zu besitzen, das sie dem Bruder Elxai's zuschreiben. Sie glauben an einen Gott, und verehren ihn mit gewissen Waschungen, sonst hängen sie dem Judenthume an. Einige von ihnen enthalten sich, von Allem zu essen, was Odem hat; für Elxai's Geschlecht gehen sie willig in den Tod.“ — Nun spricht Epiphanius von den beiden Schwestern aus seinem Stamme, von

der weitgetriebenen Verehrung, in welcher ſie geſtanden, und fährt einige Linien weiter unten ſo fort: „Sie laſſen die Propheten ſo wenig gelten, als die Schriften der Apoſtel, denn Alles iſt bei ihnen Trug. Das Waſſer verehren ſie faſt göttlich, indem ſie ſagen, das Leben komme aus ihm. Chriſtus bekennen ſie nur dem Namen nach, und erklären ihn für eine Creatur, die da und dort erſcheine. Zuerſt habe er den Leib Adams ſich angebildet (ſo ſind die Worte zu nehmen: καὶ πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ), und ziehe denſelben wieder an, wenn es ihm beliebe. Sein Name ſey Chriſtus, eine Schweſter von ihm iſt der heilige Geiſt, eine weibliche Geſtalt, 96 Meilen hoch, 24 breit, u. ſ. w., gerade wie auch Chriſtus ſelbſt.“ — Der Satz: ὡς θεὸν ἡγοῦνται σχεδὸν τὸ ὕδωρ, φάσκοντες εἶναι τὴν ζωὴν ἐκ τούτου, iſt nicht kosmologiſch zu nehmen, als theilten die Sampſeer das alte helleniſche Philoſophem, daß die Welt aus dem Waſſer entſtanden ſey, — denn wie ſollte man dieſes unter Juden ſuchen, — ſondern ζωὴ hat ohne Zweifel hier dieſelbe Bedeutung, welche dieſes Wort unzähligemale im neuen Teſtamente hat, — geiſtiges Leben, die Veredlung, die Wiedergeburt des Menſchen, was vortrefflich mit ihrer hohen Verehrung der heiligen Waſchungen übereinſtimmt. Denn nach allen Anzeigen glaubten ſie, daß die göttliche Kraft, welche von oben herab die Menſchen zum Guten anleitet (τὸ πνεῦμα, τὸ ποδηγετοῦν εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν, wie Philo ſagt), vermittelſt des Waſſers, oder der häufigen Waſchungen in die Seelen einſtröme. Die Worte καὶ οὔτε προφήτας δέχονται οἱ τοιοῦτοι, beſtätigen unſeren ſchon mehrmals ausgeſprochenen Satz, daß Moſis Schriften von allen Allegoriſten und myſtiſchen Partheien unendlich höher geſtellt wurden, als die Propheten; nur gingen hierin die Sampſeer oder Oſſener weiter als Philo. Die Vergleichung: οὔτε ἀποστόλους, iſt unſinnig; denn was Epiphanius hier ſagt, ließ ſich, da von einer jüdiſchen Parthei

die Rede iſt, gar nicht erwarten; es iſt ungefähr ſo viel, als wenn ein aſiatiſcher Schriftſteller den Chriſten vorwerfen wollte: ſie ehren weder Mahomed, noch Zoroaſter. Solche Stellen ſind auf Rechnung des Mangels an Geſchmack, und des ſchlechten Styles zu ſchreiben, von welchen beiden Fehlern man bei Epiphanius ſo häufige Spuren findet, beſonders auch in unſerer Stelle. Weiter oben ſagt er z. B., ohne im Vorhergehenden das geringſte von Elxai's Buch berichtet zu haben: κέχρηνται δὲ τῇ βίβλῳ ταύτῃ καὶ Ὀσσαῖοι, καὶ Ἐβιωναῖοι, als ob Jedermann wüßte, was mit den Worten τῇ βίβλῳ ταύτῃ gemeint ſey. Dieſe Nachläßigkeit läßt ſich nur durch die Annahme erklären, daß Epiphanius immer das Buch Elxais im Kopfe hatte, ſo oft er auf die in Paläſtina wohnenden jüdiſchen oder chriſtlichen Sekten zu reden kommt; denn wenn der Geiſt des Schriftſtellers vorzugsweiſe auf einen Punkt hingerichtet iſt, vergißt er ſich leicht, und bringt die eigene Gemüthsſtimmung oder den Lieblingsgegenſtand auf das Papier, ſtatt die logiſche Ordnung zu beobachten, durch welche allein der Leſer gefeſſelt wird. Was wir hier ſagen, iſt keine leere Vermuthung, ſondern wird durch unzweideutige Stellen beſtätiget. So oft Epiphanius von den bedeutendſten Sekten Judäas redet, kommt er auf Elxai und ſein Buch zurück. Wir wollen gleich die Beweiſe für dieſen wichtigen Satz beibringen. In der 30. Häreſis, welche von den Ebioniten handelt, ſagt er pag. 126., unten u. flg.: „Zuerſt lehrte Ebion, daß Chriſtus aus dem Saamen eines Mannes, nämlich Joſephs, erzeugt ſey. Später aber geriethen ſeine Anhänger (die Ebioniten) auf andere unſtatthafte Meinungen von Chriſtus. Ich glaube, dieß kam daher, weil Elxai, der falſche Prophet, den die Sampſeer, Oſſener oder Eleeſaiten verehren, Eingang bei ihnen fand (ἀπὸ τοῦ συναφθῆναι αὐτοῖς Ἠλξαῖον), von welchem ſie nun auch ſeine wunderlichen Meinungen über Chriſtus und den heiligen Geiſt annahmen. Denn

nun behaupteten Einige von ihnen, daß Christus Adam sey, nämlich jener erste Mensch, der von Gott gebildet, und durch seinen Hauch beseelt wurde. Andere hinwiederum sagen, er sey eine himmlische Natur, vor allem anderen geschaffen, ein Geist, erhaben über die Engel, Herrscher über Alles, und werde Christus genannt; eigentlich sey die obere Welt sein Gebiet (τὸν ἐκεῖσε αἰῶνα κεκληρῶσθαι), aber er steige auch auf diese herab, wenn es ihm beliebe, sey in Adam gekommen (ἐν Ἀδὰμ ἦλθε), und vor den Patriarchen, mit einem Leibe bekleidet, erschienen. Und wie er (in der Urzeit) Abraham, Isaï und Jakob genaht, so sey er am Ende der Zeiten wiedergekommen, mit demselben Leibe Adams angethan (den er schon früher trug), den Menschen erschienen, gekreuziget worden, gestorben, und wieder erstanden."

Man merke wohl, zuerst hatte die christliche Sekte der Ebioniten nur ärmliche Ansichten von Christi Würde. Aber dieß änderte sich, als Elxai auf sie Einfluß erhielt. Ihre mystischen Begriffe vom Logos stammen aus dieser Schule. Epiphanius muß also aus Elxai's Buche gewußt haben, daß er gerade die Dogmen lehrte, welche in den nächstfolgenden Worten den Anhängern Ebions beigemessen werden. Für's zweite ist die Entgegensetzung: τινὲς μὲν ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσιν — und ἄλλοι δὲ ἐν αὐταῖς λέγουσιν, ἄνωθεν μὲν ὄντα κ. τ. λ., falsch. Dieselben, welche Christus für Adam erklärten, hielten ihn für die himmlische Gestalt, welche den Vätern in der Urzeit erschienen sey; denn der eine Satz hängt mit dem anderen auf das genaueste zusammen, wie Epiphanius in der 53. Häresis selbst anerkennt: Χριστὸν κτίσμα ἡγούμενοι καὶ ἀεί ποτε φαινόμενον, καὶ πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ, καὶ πάλιν ἐνδύεσθαι, ὅτε βούλεται.

In dieselbe Verbindung, wie mit den Ebioniten, bringt nun Epiphanius unseren Elxai mit allen anderen mystischen

Sekten Judäas zusammen. Pag. 43., unten: *Συνῆπται οὗτος πάλιν ὁ Ἠλξαὶ, τοῖς μετὰ τὸν Χριστὸν Ἐβιωναίοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς Ναζωραίοις, μετέπειτα γεγονόσι. Καὶ κέχρηνται αὐτῷ τέσσαρες αἱρέσεις, ἐπειδὴ θέλγονται τῇ αὐτοῦ πλάνῃ· Ἐβιωναίων τε, καὶ τῶν μετέπειτα Ναζωραίων, Ὀσσηνῶν τε τῶν πρὸ αὐτοῦ ἢ σὺν αὐτῷ, καὶ Ναζωραίων τῶν ἄνω μοὶ προδεδηλωμένων.* Dieß ist falsch, und wenn Epiphanius nicht in den Tag hineingeschrieben, sondern auf seine Worte ein wenig Achtung gegeben hätte, würde er sich selbst nie auf eine so unbegreifliche Weise widersprochen haben. Denn die *ἄνω προδεδηλωμένοι Ναζαραῖοι* sind dieselbe jüdische Sekte, welcher die 18. Häresis (pag. 38.) geweiht ist, und von welcher Epiphanius gerade in unserer Stelle, und nur einige Worte nachdem er sie mit Elxai in Verbindung gebracht, behauptet, sie sey schon vor des Erlösers Erscheinung, also lange Zeit vor Elxai (der erst unter Trajanus auftrat) bestanden. Dasselbe gilt von den Ossenern, welche mit den uralten Essäern eins sind, so wie von den christlichen Nazarenern, welche nach Häresis XXIX. eine der ältesten christlichen Partheien Judäas gewesen seyn sollen. Und wenn die sogenannten Ebioniten auch nicht älter seyn sollten, als Elxai, was ich gar nicht für wahrscheinlich halte, so ist doch gewiß, daß sie mit diesem Propheten nichts zu schaffen hatten, weil sie Christus verehrten, und nicht Elxai, der ihnen nur ein Lügenprophet seyn konnte. Woher nun diese auffallende Nachläßigkeit des christlichen Vaters? Denn auch die Thorheiten der Schriftsteller haben ihren guten Grund, der für den Geschichtsforscher oft so wichtig ist, als eine offene Wahrheit. Es ist ein leichtes, denselben aufzudecken. Epiphanius hatte das dunkle (obwohl sehr wahre) Gefühl, daß die mystischen Dogmen der palästinischen Sekten, und zwar namentlich der christlichen, in einem sehr innigen Verhältnisse zu der Lehre Elxai's, oder vielmehr der essäischen Schule

ſtehen; weil er ſich aber dieſen Zuſammenhang, als ein Mann ohne allen prüfenden und vereinigenden Geiſt, nicht klar machen konnte, half er ſich mit dem zweideutigen Ausdrucke συνάπτεσθαι, der überall wiederkehrt, und nur einen ſehr allgemeinen Sinn hat. Für's zweite kannte er die Lehre Elxai's bei Weitem am beſten, weil er für dieſelbe die tüchtigſte Quelle hatte, nämlich Elxai's eigenes Buch, das ihm nach allen Anzeigen ſehr gut bekannt war. Darum nahm er ihn nun zum Maßſtab für jedes myſtiſche Dogma, das ihm bei anderen Partheien aufſtieß, gleichwie auch wir früher unbekannte Erſcheinungen, die mit bereits bekannten Aehnlichkeit haben, nur gar zu leicht an dieſe anreihen, oder gar von ihnen ableiten. Hieraus folgt ein für die Sicherheit unſerer Unterſuchung ſehr wichtiges Reſultat. Wenn nämlich Epiphanius ſagt, dieſe oder jene Sekte habe ein gewiſſes Dogma geglaubt, nachdem ſie ſich mit Elxai verbunden, ſo dürfen wir feſt überzeugt ſeyn, daß unſer Vater daſſelbe in Elxai's Schriften in derſelben Geſtalt gefunden hatte, denn ſonſt würde er ihn nicht herbeigezogen haben. Dieſer Satz bürgt uns dafür, daß jene Behauptungen, welche in der 30. Häreſis den Ebioniten beigemeſſen werden, auch dem eleeſäiſchen, oder vielmehr eſſäiſchen Dogma angehören.

Ich hoffe, Niemand wird mir abſtreiten, daß alle dieſe Schlüſſe aus richtigen Vorderſätzen richtig abgeleitet ſind, und daß namentlich das erſtere Reſultat von außerordentlicher Wichtigkeit iſt. Wir werden daſſelbe in ſeinem vollen Umfange im dritten Theile der Geſchichte des Urchriſtenthums ausführen; vor jetzt wenden wir uns zu der Chriſtologie Elxai's, zu deren Schilderung der Weg nun vollkommen gebahnt iſt. Elxai lehrte: Chriſtus (d. h. der Logos) ſey eine ewige, über Alles erhabene göttliche Schöpfung geiſtiger Art: λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα, καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων δὲ κυριεύοντα (pag. 127.).

Sein eigentliches Reich iſt die obere Welt, der Himmel. Ibidem: καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι. Dennoch zeigt er ſich auch auf Erden; er iſt in Adam erſchienen: ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθεν, ibid. Wie? iſt pag. 461. gezeigt: πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ, welche Worte, wie wir oben ſchon geſagt, nicht den Sinn haben: er ſey der Bildner geweſen, der den Leib des erſten Erdgebornen ſchuf, ſondern vielmehr: er ſelbſt ſey der erſte Adam, aber nicht der gefallene Erdgeborne γηγενὴς, denn dieß wäre ja die größte Thorheit, welche beſonders von Myſtikern nie ausgeſprochen worden iſt, ſondern der himmliſche, der Ideal- oder Urmenſch: ὁ κατ' εἰκόνα θεοῦ ἄνθρωπος, von dem Genes. I. 27. die Rede iſt. Als ſolcher und in derſelben urbildlichen Adamsgeſtalt erſchien er in den alten Zeiten oftmals, pag. 461.: καὶ πάλιν ἐνδύεσθαι (sc. τὸ σῶμα Ἀδὰμ) ὅτε βούλεται, und pag. 127.: καὶ τοῖς Πατριάρχαις ἐφαίνετο, ἐνδυόμενος τὸ σῶμα, πρὸς Ἀβραάμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Er wird auch in der erſehnten Zeit des Heiles wiederkommen; denn ſein Name iſt ja Chriſtus, d. h. Meſſias. Die Worte: ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε, καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο, καὶ ὤφθη ἀνθρώποις καὶ ἐσταυρώθη, καὶ ἀνέστη, καὶ ἀνῆλθεν, gehören, wie Jedermann ſieht, nicht hieher; denn dieß glaubten die Ebioniten nicht: ἀπὸ τοῦ συναφθῆναι αὐτοῖς Ἠλξαῖον, ſondern als Chriſten. Aber auf welche Weiſe erſcheint er wieder? Ich glaube, daß dieſe Frage beantwortet wird durch die Worte pag. 42.: εἶναι δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ αὐτὸ θήλειαν, ὅμοιον τῷ Χριστῷ ἀνδριάντος δίκην ὑπὲρ νεφέλην καὶ ἀναμέσον δύο ὀρέων ἑστὼς. Alſo Chriſtus ſteht, wie eine Bildſäule, über der Wolke!! Wer erinnert ſich nicht an Sirach XXIV. 4.: ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης! Wer ſieht nicht das Vorbild der Wolkenſäule von Exod. XIII. 21.? Noch mehr, dieſe Stelle

wird vollkommen erklärt durch Philo's früher angeführte Prophezeihung, de Execrationibus Mang. II. 436., zu oberſt: *ἀναστάντες ὁρμῇ μιᾷ πρὸς ἕνα συντείνουσιν ἀλλαχόθεν ἄλλοι τὸν ἀποδειχθέντα χῶρον, ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας, ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς.* Auch das wunderliche Maaß paßt trefflich. Wiſſen wir ja aus Eiſenmenger, daß die Juden die Größe Gottes eben nach ſolchen Bibelſtellen, wie Exod. XIII. 21., auf Ruthen und Spannen reduzirten, und zwar nicht auf menſchliche, ſondern auf göttliche, von ungeheuren Verhältniſſen, gerade wie hier; es muß wahrlich ein beſonderer *σχοῖνος* ſeyn, der vier Meilen mißt! Ja, der Talmud enthält, wie ich in Erfahrung gebracht habe, mehrere Stellen, wo die Wolkenſäule auf ähnliche Weiſe gemeſſen iſt, aber leider habe ich ſie noch nicht habhaft werden können.

Blicken wir nun zurück. Alles, was wir bisher als Elxai's Lehre von Chriſtus gefunden haben, ſtimmt bis auf's Haar mit dem alexandriniſchen Dogma vom Logos überein. Es fehlt auch nicht ein Jota. Anders verhält es ſich mit dem heiligen Geiſte. Dieſer ſoll, nach Elxai, ein weibliches Prinzip ſeyn, wie Chriſtus ein männliches, von denſelben Größeverhältniſſen, nämlich 96 Meilen hoch, 24 breit u. ſ. w. Hievon weiß die reine ägyptiſche Schule nichts; denn der Logos iſt in ihr nach und nach aus den Attributen des alten *πνεῦμα ἅγιον* und der ſalomoniſchen Sophia entſtanden, wie wir oben gezeigt haben, ſo daß für eine beſondere Geſtalt des heiligen Geiſtes kein Raum übrig blieb. Aber anders mußte ſich dieß geſtalten, als das fremde Gewächs dieſer Theoſophie auf paläſtiniſchem Boden verpflanzt wurde; denn die Judäer erhielten nur das Reſultat, nicht ſeine organiſche Entwicklung; in ihrem religiöſen Glauben hatte der רוּחַ יְהוָה längſt eine bedeutende Stelle, und ſo verblieb er denn auch ſpäter, nachdem der Logos eingewandert war, neben dieſem

auf ſeinem Throne. Denn auch im dogmengeſchichtlichen Sinne werden Könige, von tief gewurzelter Legitimität beſchützt, nicht leicht abgeſetzt! Dagegen mußte er weibliches Geſchlecht annehmen; denn der Logos war einmal männlich, und zwei Prinzipien ganz gleicher Art konnten nicht wohl neben einander beſtehen; die orientaliſchen Philoſopheme, welche längſt zwei göttliche Grundkräfte, ein weibliches und ein männliches, lehrten, boten den natürlichſten Ausweg, der auch durch das weibliche Geſchlecht, welches das Wort רוּחַ יְהוָה in ſo vielen Stellen des alten Teſtamentes beſitzt, erleichtert war. Deßwegen ſprechen auch die Kabbaliſten, und namentlich der Sohar, von einem weiblichen Prinzipe neben dem männlichen des Adam Kadmon oder des Logos. — Noch haben wir die Frage übrig über das Verhältniß, in welches ſich Elxai zu ſeinem Chriſtus ſetzte. Er gab ſich für die verborgene Kraft Gottes aus, und dieſe Behauptung wurde von ſeinen Anhängern ſtreng genommen, denn ſie verehrten nicht nur ihn ſelbſt, ſondern auch ſeine Nachkommen, ohne Rückſicht, ob Männer, oder Weiber, göttlich. Alles dieß berechtiget uns, auf meſſianiſche Ideen zu ſchließen; denn nie iſt in jenen Zeiten in Judäa ein Prophet, beſonders einer von göttlichem Geſchlechte, wie Elxai, erſtanden, ohne ſich für den Meſſias ſelbſt, oder für einen ſeiner Vorläufer auszugeben. Wir müſſen alſo auch in unſerem Falle nothwendig das Eine oder das Andere annehmen. Ich möchte mich für das erſtere entſcheiden, und bin geneigt, zu glauben, daß Elxai bei ſeinen Anhängern für das Gefäß der ewigen Logoskraft galt, welche jetzt noch verborgen, und im Himmel thronend, bald, wenn die Zeit des Heiles vollendet, zuerſt am Himmel in rieſenhafter Geſtalt der Wolkenſäule ſich zeigen, und dann auf den Propheten Elxai herabſteigen und ſich mit ihm vereinigen werde, um den Thron Davids wieder aufzurichten, und die längſt erſehnte Weltherrſchaft dem Volke Gottes zu erringen.

Der Name חֵיל בְּסִי paßt gewiß trefflich zu dieser Erklärung, und auch sonst steht derselben, so viel ich sehe, nichts entgegen.

Aber wie verhält es sich im Ganzen mit der Geschichte dieses Mannes? Wir haben gezeigt, daß der Ausdruck συνάπτεσθαι, den Epiphanius von seinem Zusammenhange mit der essenischen Sekte braucht, sehr unbestimmt ist, aber doch in den allgemeinsten Zügen wahr seyn muß, weil zwischen seinen neuen Lehren und den alten Ansichten der Essäer gerade das Verhältniß stattfindet, das allein zur Vereinigung führen kann, nämlich eine gewisse Verschiedenheit bei überwiegender Uebereinstimmung in den wesentlichen Artikeln. Allein jener an sich so vieldeutige Ausdruck könnte vielleicht näher bestimmt werden. Er würde z. B. noch recht gut passen, wenn wir annehmen, Elxai sey ursprünglich Mitglied des essäischen Ordens gewesen, habe sich aber später als den Gesandten Gottes angekündiget, die Lehre seiner Gesellschaft in einigen Punkten verändert, und einen Theil seiner Brüder auf seine Seite gezogen, während wohl die übrigen bei der alten Regel verharrten. Diese neuen Lehren wären dann vor Allem die Behauptung, daß er die verborgene Kraft Gottes, und das heilige Gefäß sey, in das einst der ewige Logos herabsteigen solle, sodann jene Erleichterung des Verkehrs unter den damaligen schwierigen Umständen, indem er seinen Anhängern erlaubte, den Schein heidnischer Gebräuche zuzulassen, während er das Wesen festhielt; endlich das Gebot, bei dem Morgengebete sich mit dem Gesichte nicht mehr gegen Osten, sondern gegen die Trümmer Jerusalems zu kehren. Diese Aenderung läßt sich aus den Umständen erklären; denn die heilige Stadt war damals zerstört, und indem Elxai gebot, nach ihr bei der heiligsten Verrichtung, bei dem Gebete, zu schauen, deutete er dadurch symbolisch seine messianische Absicht an, die Tochter Zions wieder herzustellen, was man allgemein als die erste That des ersehnten Gesalbten Gottes betrachtete.

Dieſe Anſicht von den Worten des Epiphanius, pag. 40.: „Συνήφθη δὲ τοῖς Ὀσσηνοῖς ὁ καλούμενος Ἠλξαι“ hat gewiß die größte Wahrſcheinlichkeit für ſich; denn ſonſt laſſen ſich zwei weſentliche Punkte durchaus nicht begreifen, nämlich erſtens, warum Elxai's Lehre ſo genau mit der eſſäiſchen übereinſtimmte, wenn er nicht früher dieſer Parthei angehörte, und zweitens, warum er gerade unter dieſem ſonſt ſo eng abgeſchloſſenen Orden ſeine Anhänger fand. Schwerlich wird man eine andere Vermuthung aufſtellen können, welche ſo gut alle Schwierigkeiten heben würde, und der Natur der Dinge in gleichem Grade angemeſſen wäre.

Faſſen wir nun das Reſultat unſerer Unterſuchung zuſammen. Die Geſchichte Elxai's iſt ein letztes Zeugniß für die Wahrheit des Satzes, daß die ägyptiſche Theoſophie durch die Eſſäer nach Paläſtina verpflanzt wurde, ſo wie, daß dieſer Orden aus Aegypten ſtammen muß; ſie beſtätigt ferner unſere oben ausgeſprochene Anſicht von der eſſäiſchen Opferlehre; endlich beweist dieſelbe noch, daß die Eſſäer ſo gut, wie die übrigen Juden, nur in alexandriniſchem Geiſte an den Meſſias glaubten, und ſeine nahe Zukunft erwarteten, was wir oben zu zeigen verſprochen haben. Andererſeits aber liefert dieſe Geſchichte im Bunde mit den Nachrichten über Simon Magus den Beweis, daß die alexandriniſche Lehre in Judäa zur Zeit der Apoſtel bereits Einiges von ihrer urſprünglichen Reinheit verloren, daß ſie mit dem Dogma von einem zweiten weiblichen Urweſen, neben dem männlichen Logos, unter dem Namen des heiligen Geiſtes, ſo wie endlich mit dem Glauben, als werde der Logos ſich wahrhaft verkörpern und zu Fleiſch werden, bereichert war.

Letztere Anſicht entſpricht den reinen alexandriniſchen Grundſätzen nicht, allein man muß geſtehen, daß ſie ſchon durch dieſelben vorbereitet war. Denn auch bei Philo, dem konſequenteſten unter den Allegoriſten (wenn anders in einer

ſolchen Philoſophie von Konſequenz die Rede ſeyn kann), ſind die beiden jüdiſchen Ideale, der Logos und der Meſſias, ſchon eng mit einander verbunden, wo nicht verſchmolzen, was faſt nothwendig zur Verkörperung des erſteren führen mußte, weil die Juden einen ſichtbaren, thatkräftigen Meſſias nöthig hatten. Für's zweite lehrt ja auch Philo, daß der Logos in den alten Zeiten des Volkes ſichtbarlich erſchienen ſey, nur nicht leibhaftig, ſondern mit einem Scheinkörper (cfr. de Abrahamo Pf. V. 280., als ἄγγελος μεταβαλὼν ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν.). Allein welch ein kleiner Schritt iſt beſonders in der Volkstheologie von einem ſolchen Phantome zu einem weſenhaften Leibe? Endlich finden wir in Philo's Schriften Weiſſagungen des alten Teſtamentes auf den Logos gedeutet, welche unverkennbar von einem Meſſias im populärem Sinne reden, und auch von allen Juden dafür gehalten wurden, namentlich Zachar. VI. 12. in dem Tractate de confusione linguarum, Mang. I. 414., Mitte. Der Uebergang von dem reinen ägyptiſchen Dogma zu dem Glauben an die Fleiſchwerdung des Meſſias = Logos war alſo außerordentlich leicht, und mußte erfolgen, ſo bald das nationale Element in der Religion die Bedenklichkeiten der bloßen Theorie überwog, was ja in Paläſtina wirklich der Fall war.

Wir haben nun unſere Behauptung, daß die alexandriniſche Theoſophie zur Zeit unſeres Erlöſers längſt in Paläſtina verbreitet war, mit einer Maſſe von Beweiſen feſtgeſtellt. Es bleibt uns jetzt bloß noch übrig, zu zeigen, daß ſie auch öffentlich in Schulen gelehrt wurde, wofür wir ebenfalls die Belege in den Händen haben.

o) Gamaliel, Lehrer des Apostels Paulus, Vorsteher einer Schule griechischer Weisheit.

Immer schien es mir bedeutsam, daß von allen Juden, welche sonst insgesammt die aufkeimende christliche Parthei tödtlich haßten, nur der einzige Gamaliel für sie das Wort redet, nach Actor. V. 34 — 49.: ἐάσατε, ἔφη, τοὺς ἀνθρώπους τούτους, ὅτι ἐὰν ᾖ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη, ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται. Εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστιν, οὐ δύνασθε καταλῦσαι αὐτὸ, μήποτε καὶ θεόμαχοι εὑρεθῆτε. Ohne eine gewisse Uebereinstimmung zwischen seinen Ansichten und der christlichen Lehre, in der Gestalt, wie sie damals aufgefaßt wurde, konnte er, zumal in einer religiös so vielbewegten Zeit, in welcher grimmiger Haß die verschiedenen Sekten trennte, nimmermehr so sprechen. Von diesem Gamaliel nun enthält die Gemarah zu Sotah, cap. IX. §. 14. Fol. 49., eine höchst merkwürdige Nachricht, welche Baba Kama, Fol. 83., wiederholt wird. Die Mischnah des ersteren Traktates lautet so: in bello Titi decreverunt, ut demantur sponsarum coronae (sc. aureae, quas Judaicae virgines, cum in eo essent, ut nuberent viro, gestare solebant), et ne quis doceat filium suum graece. Wir haben schon oben gesagt, daß hier eine Zeitverwirrung stattfindet, weil das Verbot nicht unter Titus, sondern im Kriege der beiden asamonäischen Brüder erfolgte, wie auch die Parallelstelle Baba Kama anerkennt. Der Gemarist bemerkt nun einstimmig mit dem Commentator des letztgenannten Tractates zu dieser Nachricht Folgendes: „Dicit Samuel nomine Rabban Simeonis, Ben Gamaliel: mille pueri fuerunt in schola patris mei, quorum quingenti didicerunt legem, *et quingenti sapientiam graecam*, nec est superstes quispiam ex his, praeter me ipsum hic, et filium patruelis mei in Hasia.“ Ueber die Formel: dicit Samuel nomine Rabban Simeonis, ist Folgendes zu bemerken. Durch die furchtbaren

Umwälzungen, welche Palästina unter Titus und Hadrian erlitt, gingen Tausende von Gelehrten unter. Um ihr Gedächtniß nicht von der Erde verschwinden zu lassen, gaben später die Uebriggebliebenen an, was sie aus dem Munde eines Jeden der Verstorbenen wußten; und diese Traditionen wurden im Talmud gesammelt. Man vergleiche Jost's jüdische Geschichte, Band III., Anmerkungen pag. 166., wo mehrere Beispiele der Art angeführt sind. Die Schule selbst, von welcher die Rede ist, bestand in dem palästinischen Städtchen Jamnia. Gamaliel, der ältere, hatte sie gegründet, und ohne allen Zweifel dürfen wir sie als die Anstalt betrachten, in welcher der edle Heidenapostel seinen Unterricht empfing. Gamaliels Sohn, der bei der Zerstörung Jerusalems umkam, hieß auch nach anderen Nachrichten Simeon. Wir verweisen wegen des Ganzen abermals auf Jost, Band III., Text pag. 170 — 174. Um zu erklären, wie man Gamaliel die Lehrfreiheit selbst für die verhaßte jonische Weisheit habe zugestehen können, fügen die Gemaristen zu unserer Stelle die Nachricht bei: **permiserunt familiae Rabban Gamalielis sapientiam graecam, quoniam familiaris erat regibus.** Gamaliel hatte als einer der angesehensten Männer des Volkes freien Zutritt zu den Königshöfen Judäas, wo griechisch gesprochen wurde, wie früher an den deutschen Höfen französisch; und unter diesem Deckmantel hatte Gamaliel freie Hand, um seiner Vorliebe für die alexandrinisch-jüdische Weisheit zu genügen.

Jenes Zeugniß trägt nun alle Spuren der Aechtheit an sich; es ist nach dem Sinne der Rabbanisten, welche es in den Talmud niederlegten, höchst ungünstig für Gamaliel, den sie für einen der größten Lehrer hielten, und die Herrlichkeit des Gesetzes nannten (cfr. Jost III. 170., oben, und Sotah zu Ende), der endlich auch in der Apostelgeschichte als ein *νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ* bezeichnet wird. Diese

mißfällige Anſicht drückt ſich ſogar in unſerer Stelle ſelbſt aus; denn die Worte: nec est superstes quispiam ex his, ſind ohne Zweifel polemiſch zu verſtehen: „Nur zwei blieben übrig von Allen, welche die griechiſche Weisheit erlernten; ſo ſtrafte Gott die Uebertretung des alten Geſetzes: maledictus sit, qui alit porcos, maledictus, qui docet filium suum sapientiam graecam. Demnach kann unſere Nachricht unmöglich erdichtet ſeyn, denn die Einbildungskraft, welche Ungeſchehenes erſinnt, verfährt ſo gut, wie jedes andere Vermögen im Menſchen, nach ewigen Regeln, welche hauptſächlich darin beſtehen, daß glorreichen Namen der Sage Glorreiches, und bloß Verabſcheuten Böſes zugeſchrieben wird, während nur die Natur Schatten und Licht über jegliches ihrer Geſchöpfe ausgießt. Außerdem werden ähnliche Nachrichten noch in anderen talmudiſchen Büchern wiederholt, man vergleiche Joſt in beiden angeführten Stellen. Selbſt von Gamaliel, dem jüngeren, einem Enkel des älteren, wird Bekanntſchaft mit der sapientia graeca gerühmt; dieſes Studium ſcheint demnach in der Familie einheimiſch geweſen zu ſeyn. Im Traktate Derech Erez, der nur Miſchnah iſt (ohne Gemarah), findet ſich cap. IV. Folgendes: Factum est, ut quatuor seniores profecti sint in regnum interius (d. i. Oberaſien, ἡ ἄνω Ἀσία, etwa Babylonien, wo viele Juden wohnten), ubi habitabat philosophus quidam, antehac eorum condiscipulus. Fuerunt autem quatuor illi Rabban Gamaliel, R. Josua, R. Eliezer, filius Azariae, et R. Akiba. Dixit R. Josuah R. Gamalieli: estne tua sententia, ut visitemus philosophum condiscipulum? Respondit R. Gamaliel: placet. Quum ad eum intrassent, diu disseruerunt *de philosophia jonica*, etc.

Eben ſo wenig kann Streit über das Weſen dieſer sapientia graeca obwalten. Wir haben ſchon oben unſere Gründe vorgebracht. Es muß die alexandriniſche Theoſophie

ſeyn, denn nimmermehr hätte ſich der allgemein verehrte Gamaliel dazu hergegeben, die von den Juden ſo verabſcheute heidniſche Philoſophie der Stoa, des Ariſtoteles, Platons, oder gar Epikurs zu lehren, nimmermehr hätte er, wenn er dieß auch wagte, für ſeine Lehranſtalt ſo viele Schüler gefunden. Nur dann konnte griechiſche Weisheit bei den Juden Eingang finden, wenn ſie in einem innigen Verhältniſſe zu der väterlichen Religion, zu dem Geſetze Moſis ſtand, und dieß gilt nur von der alexandriniſchen Theoſophie.

Die unendlich fruchtbaren Folgerungen, welche an die eben vorgelegten Thatſachen geknüpft ſind, mag Jeder vorerſt ſelbſt ziehen; wir werden ſie in den nächſten Bänden dieſer Geſchichte des Urchriſtenthums in ihr volles Licht ſetzen. Ebenſo überlaſſen wir es dem Leſer, zu berechnen, wie lange Zeit dazu gehörte, bis die alexandriniſche Theoſophie in einer offenen Schule unter Anleitung eines von allen, auch den orthodoxen, Juden hochgeſchätzten Mannes gelehrt werden konnte, und wie viele Anhänger dieſelbe nothwendig ſchon im Lande zählen mußte, ehe ein ſo auffallender Schritt von der rechtgläubigen Parthei geſtattet ward.

Die Aufgabe, die wir uns für dieſen Theil unſerer Geſchichte geſtellt, iſt nun gelöst. Wir haben Philo's Theoſophie dargeſtellt, wir haben nachgewieſen, daß ſeine Grundanſichten nicht *ihm*, ſondern ſeinem Jahrhunderte angehören; wir haben gezeigt, daß und wie die alexandriniſche Theologie zu Chriſti Zeit und vorher nach Paläſtina verpflanzt worden iſt; wir haben endlich unſere Unterſuchung mit einem ehernen Wall von Beweiſen umgürtet, welche, ſo unangenehm ſie auch Vielen ſeyn mögen, dennoch, wie die verſchiedenen Theile eines wohlgezimmerten Hauſes, genau in einander greifen.

In dem nächſten Bande, der den zweiten Theil der kritiſchen Geſchichte des Urchriſtenthums umfaſſen wird, ſoll die nationale Bildung Judäa's behandelt, die Sekten und ihre

Digitized by Google

Lehre (mit Ausnahme der Essäer) geschildert, es soll weiter die Art, wie die ursprünglich ägyptische Lehre (in der Kabbalah, deren Hauptdenkmal das Buch Sohar) von den Judäern schon zu der Apostel Zeit ausgebildet worden, nachgewiesen, und endlich die damalige politische Lage des gelobten Landes, so weit dieß zum Verständniß des Christenthumes nöthig ist, dargestellt werden.

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

Digitized by Google

oehler Library 003187334
3 2044 081 779 217

Digitized by Google